MASZK, ÁTVÁLTOZÁS, BEAVATÁS

TANULMÁNYOK
A TRANSZCENDENSRŐL V.

MASZK, ÁTVÁLTOZÁS, BEAVATÁS

Vallásetnológiai fogalmak
tudományközi megközelítésben

TANULMÁNYOK A TRANSZCENDENSRŐL
V.

Maszk, átváltozás, beavatás

Vallásetnológiai fogalmak
tudományközi megközelítésben

Szerkesztette
PÓCS ÉVA

Balassi Kiadó, Budapest

A könyv megjelenését támogatta
az Országos Tudományos Kutatási Alap (OTKA P 050105),
a Nemzeti Kulturális Alap

A borító első oldalán

1. A kolostornak felajánlott bárány csókja Szent György estéjén, 2006. május 5-én, Hadzsimovo, Bulgária (Fotó: Ognyan Enev; Albena Georgieva-Angelova szivességéből)
2. Farsangi busó, Mohács (Fotó: Minorics Tünde)
3. „Nüsseler" vagy „Blatz" maszkosok farsangkor, Schwytz kanton, Svájc

A borító hátsó oldalán

1. Vízimadár-maszkosok farsangkor, Ermatingen, TG kanton, Svájc
2. Luca-napi „meszelés", Csókakő, Fejér megye, 1951. december 12. (Fotó: Gesztei Vali), Diószegi Vilmos gyűjtése, Magyar Néphit Archívum, MTA Néprajzi Kutatóintézete
3. Temető, Hidegség, Gyimesközéplok, Hargita megye, Románia, 2003. (Fotó: Hesz Ágnes)

© Szerzők, 2007
© Szerkesztő, 2007

ISSN 1418-2734
ISBN 978-963-506-702-2

Balassi Kiadó
Felelős kiadó Kőszeghy Péter
Felelős szerkesztő Helfrich Judit
Tördelte Nagy Klaudia Zsuzsanna
Műszaki szerkesztő Harcsár Magda
A nyomdai munkálatokat
az Open Art Nyomda és Kiadó Kft. végezte
Felelős vezető Barcza András

Tartalom

Előszó *(Pócs Éva)* 7

A kutatás dilemmái

VEREBÉLYI KINCSŐ: Maszk és maskara 15
MUND KATALIN: Hol húzódnak a tudományosság határai?
Franz Anton Mesmer lila köpenye 29
KÜRTI LÁSZLÓ: Szörnyek, emberfajok és a tudomány változása 49

Átmeneti rítusok

BARTH DÁNIEL: Avatottak és avatatlanok
Szempontok az asszonyi tisztátalanság mentalitástörténeti kérdéseinek vizsgálatához 83
CSONKA-TAKÁCS ESZTER: Gyermekágy és asszonyavatás Gyimesközéplokon 97
BALÁZS LAJOS: Rítussorvasztás és ellenlépések
Rosszallások a katolikus keresztelői szertartások módosításaival szemben 136
NAGY ZOLTÁN: Korosztályváltó rítusok a hantiknál 146
KESZEG VILMOS: A zöldág-állítás egy funkciója: belépni az emlékezetbe 153
GAGYI JÓZSEF: Zöld fenyvesek között Kék Lagúna
Átmeneti rítusok, rituális kalandok 188
VINCZE KATA ZSÓFIA: A bár/bát micvá rítusa mai budapesti zsidó közösségekben 201

Ünnepi rítusok – alkalmi maszkok

VOIGT VILMOS: Viselt-e álarcot az „ál, álnok álak"? 213
PETNEKI ÁRON: A zarándokköpeny mint álruha 228
MÁTYUS ZSUZSANNA: „Hívásodra jöttem..."
Az ihrám szerepe a mekkai zarándoklatban 243
WILLIAM A. CHRISTIAN JR.: Szentek, emberek, állatok
A spanyol fiesták határainak felfedezése Cristina García Rodero fényképei alapján 250

LISZKA JÓZSEF: Kimerevített hagyomány
Gondolatok a kisalföldi farsang némely megnyilvánulási formáiról 262
KRUPA ANDRÁS: Alakoskodó barborkák és lucák a hazai szlovákoknál 272
MINORICS TÜNDE: „Busójárások" 285

Élők és holtak – út a túlvilágra

VIRT ISTVÁN: A lélek átváltozásai 297
HESZ ÁGNES: A változás „tagadása"
Halotti rítusok és közösség Gyimesben 306
REZESSY ANNA: A halott átváltozása
Karjalai és magyar siratószövegek 321

Látók és varázslók – beavatás a transzcendensbe

TÓTH ANNA: Konstantinápoly és Antiokhia talizmánjai 361
FÜVESSY ANIKÓ: Egy nagyiváni „médium" túlvilági utazása és beavatása 379
KIS-HALAS JUDIT: „Fejtetőmön arany fénygömb"
Az első lépések réki ösvényén. Beavatás egy ezoterikus gyógyászati rendszerbe 400

Alakváltozások a folklórban

CAROLINE OATES: Egy tizenéves farkasember pere
Bordeaux, 1603 423
KOMÁROMI TÜNDE: Cipő és talizmán
Egy megszállott fiatalember története 448
DALLOS EDINA: Maszk és varázsmese 469

Átváltozásmotívumok az irodalomban

SZIGETI JENŐ: Átváltozók és rejtőzködők a Bibliában 483
NAGY ILONA: A sült kakas kukorékol
Az apokrif irodalomtól a folklórig 495
TÓTH G. PÉTER: A rituális (gyermek)gyilkosság mint beavatás
Az inverzió logikája a 2–6. századi pogányellenes keresztény forrásokban 534
NAGY KÁROLY ZSOLT: „Micsoda ez? Bölcselkedni."
A beavatásmotívum Comenius Orbis pictusában 565
S. SÁRDI MARGIT: Költők maszkokban 590
BÜKY LÁSZLÓ: A más nevében való beszélés jellemzői a Füst Milán-lírában 603

A kötet szerzői 613

Képtáblák 615

Előszó

2005 májusában Siklóson gyűltek össze az immár 12 éve rendszeresen tartott vallásetnológiai konferenciák összeszokott folklorista, antropológus és néhány más szakmából érkező (irodalmár, nyelvész, vallástörténész) előadói, hogy egy újabb komplex vallásetnológiai kérdést megvitassanak. Kötetünk címe egyezik a konferenciáéval, amely a maszk, az átváltozás és a beavatás egymással is összefüggő és egy-egy elemében külön-külön is vizsgálatra érdemes problematikáját járta körül. Kötetünket a hármas tematikának megfelelően tagoltuk: az első három – inkább kutatástörténeti – tanulmány után minden fejezetben a három téma egyike dominál, a másik két nagy tematika alárendelten, a sokszálú összefüggések okán jelenik csak meg.

Sorozatunk hagyományaihoz tartozik, hogy rokon problémákat kutató külföldiek tanulmányaival is kiegészítjük kötetünket. Ezúttal a választás egyrészt a spanyol, illetve baszkföldi népi vallás kiváló amerikai kutatójára, William Christianra esett, aki az emberek és állatok viszonyáról szóló, egy taorminai konferenciára írt előadását bocsátotta rendelkezésünkre. Caroline Oates, a University College London fiatal antropológiaoktatója, az angol és francia *werwolf* („farkasember") hiedelmek kiváló szakértője. Az „átváltozás" témában kulcsfontosságú werwolfnak ezúttal magyar előadója nem volt, így Oates érdekes tanulmányának űrkitöltő szerepe van.

Ami az első, *A kutatás dilemmái* című rész három tanulmányát illeti, Verebélyi Kincső cikke kutatástörténetnél többel is szolgál. Amellett, hogy a magyar népszokások maszkjainak kutatásáról nyújt rövid összefoglalást, a maszk mint szokástárgy megközelítésének különböző lehetőségeivel is foglalkozik. A maszkot elsősorban mint a játékos viselkedés kellékét tekinti, egyben megkísérli a naptári ünnepekhez kötődő maszkos szokások újfajta rendszerét létrehozni a „nevetés periódusainak", a szakrális és profán naptári ciklusok váltakozásának szabályszerűségei alapján. – Mund Katalin kutatástörténete más irányba: a modern ezoterikus gyógyítók ötödik fejezetünkben érintett világába vezet. Franz Anton Mesmer 18. századi orvos *magnetizmus*nak nevezett gyógymódjából kiindulva érzékletes példákkal világítja meg a gyógymódok „tudomány árnyékában" megjelenő okkult változatait, illetve a mesmerizmustól napjainkig az ezotéria és a tudomány változó viszonyát. – Kürti László

az emberi különbségek, „másság", illetve a szörnyek különböző fogalmi csoportjait használja vezérfonalul ahhoz, hogy az ókortól napjainkig, a görög történetíróktól a modern antropológusokig a rasszizmusfelfogások és -elméletek történetét vázolja.

Az *Átmeneti rítusok* című fejezet vezéreszméje a beavatás: az új társadalmi csoportba való belépés, amelyet avatási rítus, vagy legalább arra utaló szimbolikus mozzanat, tárgy kísér. E változatos világ néhány mozaikdarabkáját mutatjuk be több szerzőnk friss terepmunkája vagy levéltári kutatásai alapján. Az emberi élet fordulóinak időrendjében az első három tanulmány a születés körüli rítusokkal foglalkozik. Bárth Dániel az asszonyok szülés utáni templomi megáldásáról ír, eddig ismeretlen, általa feltárt történeti források alapján. Vizsgálata során rekonstruálni tudta a szülés utáni avatási szokás társadalmi jelentőségének kora újkori növekedését, mind protestáns, mind katolikus vonatkozásban. – Csonka-Takács Eszter tanulmánya „élőben", gyimesi tereptapasztalatai alapján mutatja be az asszonyavatás és a gyermekágyi tisztátalansági tabuk mai társadalmi szerepét, egy olyan közösségben, ahol ez még működő rendszer, és jól vizsgálható a tabuhagyományok és a közösségi kontroll kölcsönhatásának szerepe. – Balázs Lajos tanulmánya a keresztelővel mint beavató rítussal kapcsolatos egyházi újításokról szól; azt vizsgálja, hogyan reflektál ezekre Csíkszentdomokos katolikus népessége. – Nagy Zoltán vaszjugáni hanti nyelvrokonainknál figyelte meg az emberi élet korosztályváltásait jelölő vagy kísérő szimbolikus mozzanatokat, amelyek két síkon, a munka és a szakralitással való kapcsolat síkján figyelhetők meg. Mint megállapítja, a munka síkja az öregedéssel lefelé, a szakralitás síkja felfelé ívelő tendenciát mutat. A tanulmányból fény derül az új korcsoportba lépők beavatásának eltérő kultúrájú népcsoportoknál is megfigyelhető általános jellemzőire is. – Keszeg Vilmos egy erdélyi, mezőségi faluban végzett majd' 20 évvel ezelőtti, valamint közelmúltbeli vizsgálatainak tanulságait foglalja össze a május elsejei zöldág-állítás szerepének változásairól. Ez a férfivá avatás egyes jellegzetességeivel rendelkező rítus eredetileg – mint mondja – „olyan alkalom, amely az egyént kontextusba helyezi, róla szóló narratívumokat termel, s ezeket belehelyezi a közösségi emlékezet repertóriumába" – és éppen ez a szerep van az utolsó évtizedben megszűnőben a fiatalok elvándorlása következtében. – Szintén legényszokásokat, illetve férfivá avatási rítusokat vizsgál Gagyi József egy székelyföldi faluban, Máréfalván. Ő a régi és új felnőtté avatási rítusok, ifjúsági ünnepek – ballagás, szüreti bál, hétvégi diszkózás – kapcsán mutatja be a helyi társadalomban végbemenő modernizáció és deszakralizáció folyamatait, a felnőttség elérésének megváltozott biológiai és társadalmi tényezőit. – Vincze Kata Zsófia budapesti zsidók között vizsgálta, hogy a *bár micvá* és *bát micvá* zsidó vallásos rítus mennyiben és miként értelmezhető serdülőkori beavatási rítusként. „Miként működik másként ez a terminus a zsidó vallásban, pontosabban a mai, budapesti zsidóság különféle csoportjaiban, irányzataiban?" A kérdésekre a zsidóság különböző csoportjainál eltérő válaszokat kap, az egyes vallási irányzatok és az asszimiláció, illetve a szekularizáltság mértékének megfelelően.

A konferencia egyik központi témája az ünnepi/rituális maszkviselés volt: ennek sokrétegű vonatkozásait járják körül az *Ünnepi maszkok, rituális átváltozások* című fejezet folkloristák és történészek tollából származó megközelítései. Voigt Vilmos az *ál*,

álnok és *alak* szavak kapcsán egy eddig figyelembe nem vett nyelvtörténeti forrásanyagot vizsgál. Ezt áttekintve megcáfolja Pais Dezsőnek az említett szavak kora újkori városi, udvari maszkokkal való kapcsolataira vonatkozó feltételezését. – Petneki Áron egy másfajta maszk: a zarándokköpeny és zarándokkalap kultúrtörténetével foglalkozik. Ezek középkori és barokk irodalmi, képzőművészeti ábrázolása mellett a rejtőzködést szolgáló álruhaként használt zarándokköpeny folklór-, illetőleg irodalmi motívummá válását vizsgálja, amely Gottfried Keller 1878-ban megjelent novelláját követhető nyomon. – Szintén a zarándokruha 'elrejtő' jelentésével foglalkozik Mátyus Zsuzsanna tanulmánya az *ihrám* nevű ruháról, amelyet Mekkába vezető zarándokútjaikon viselnek a muszlim férfiak. Az ihrám viselését – mint magát az egész zarándoklatot is – összetett beavatási rítusként értelmezi a szerző. – William Christian tanulmánya nagyszerű látnivalóval is szolgál: Cristina García Rodero 1973–1990 közötti fényképeiből közöl válogatást. A kiváló spanyol fotós 17 év alatt több mint 180 000 képet készített körülbelül ötszáz *fiestáról*. A pillanatnyilag a Los Angeles-i Getty Research Institute leltárában lévő anyagból válogatott képek és Christian újszerű megközelítésű kommentárjai révén az emberek, szentek és állatok hármas viszonyrendszerének számos, eddig nem köztudott vonására derül fény, amikor a szerző az emberek és az állatok, illetve a szentek és az állatok rituális érintkezéseinek feltételeiről, indítékairól, formáiról beszél. – Krupa András cikke két máig gyakorolt maszkos ünnepi rítus: a Borbála- és Luca-napi felvonulások szereplőinek, maszkjainak, tréfás játékainak színes anyagát nyújtja a magyarországi szlovákság majd' minden településéről, miközben megkísérli a nagy közép-európai régión belül az önálló szlovák sajátságokat megállapítani. – Liszka József csallóközi farsangvégi rítusokról szóló tanulmányában a maszkoknak, illetve maszkos rítusoknak egy egészen más vonatkozása kerül terítékre. A tejfalui *dőrejárás* és a bényi *tojásszedés* ahhoz szolgál példaként, hogy a „romlatlan" népi kultúra megőrzésére, konzerválására irányuló mai kísérleteknek – az ő szavaival – „milyen technikái, illetve következményei vannak". – Régiből újjáalakult, és állandóan továbbfejlődő, változó maszkos szokásokról szól Minorics Tünde tanulmánya is, amelyet az utóbbi évek mohácsi *busójárásai*nak megfigyelése alapján írt. Az ő fő kérdése az volt, hogy napjainkban vajon mi motiválja a mohácsiakat abban, hogy maszkot öltsenek, mi az álruhás játékok szerepe mindennapi életükben és ünnepi viselkedésükben.

Az emberi lét legnagyobb átváltozását jelölik, kísérik a meghalás rítusai, a túlvilág és a hozzá vezető út hiedelmei, amelyekkel az *Élők, holtak, lelkek – út a túlvilágra* című fejezet három tanulmánya foglalkozik. Virt Istvánnak moldvai magyaroknál végzett, ismételt terepmunkája adott alapot a „lélek átváltozásairól" szóló tanulmánya megírásához. Adatai a test–lélek életben és halál után megnyilvánuló kettősségeivel kapcsolatos, egyetemes, majd' minden vallásból ismert nézetekre vonatkozó tudásunkat számos, eddig ismeretlen mozzanattal (például a halál után visszajáró lélek különböző alakváltozataival) gazdagították. – Hesz Ágnes a halál nagy átváltozását gyimesközéploki kutatása alapján vizsgálja: ennek során alkalma volt a helyi társadalom halálra való reagálásait megtapasztalni. Tanulmánya a halotti rítusok társadalomkohéziós szerepének általános és helyi sajátságait mutatja be, a haldoklástól

és temetési előkészületektől az emléktorok, alamizsnálkodás rítusainak társadalmi – „szövetségeket" megerősítő vagy létrehozó – szerepéig. – Rezessy Anna nagyszabású munkája a magyar és karjalai halottsirató szövegek komparatív analízisén alapszik. Kutatási eredményei szerint a halál okozta veszteség feldolgozására a karjalai és a magyar siratók más-más megoldást nyújtanak: a karjalai halottsiratók központi témája az elhunyt átlényegülése, a változás, míg a magyar siratók javarészt a hátramaradottak árvaságáról és sanyarú sorsáról szólnak.

A kötet tanulmányainak *Látók és varázslók* címet viselő nagy csoportja a transzcendens világba való vallási jellegű beavatás egyes motívumaival foglalkozik. Tóth Anna Ioannes Malalas 6. századi bizánci krónikaíró egyik művében városvédő talizmán szerepét betöltő szobrokra, sőt a talizmánkészítés egyes rítusaira is talált adalékokat. E talizmánszobrok *telesma* és *stoikheion* elnevezéseinek jelentésváltozásait végigkövetve mai balkáni néphitadatokig jut el, amelyek valamiképpen az ókori bizánci őrzőszellemek, illetve talizmánmágia egyes hagyatékait őrzik. – Füvessy Anikó tanulmánya egy magát médiumnak tartó asszony „lélekutazását", látomásait és túlvilági beavatását mutatja be, egyben elemzi az asszony túlvilágképének egyes néphitelemeit. – Kis-Halas Judit a New Age ideológiákon alapuló „energiagyógyászati" módszerbe, az ún. *reiki* gyógymódba történő beavatást írja le, a világháló reiki tematikájú portáljai, beszélgetőfórumai és levelezőlistája, valamint saját Baranya megyei terepmunkája alapján. Tanulmányában a reikit egyrészt terápiaként, másrészt alternatív spiritualitásként, vagyis a vallás egy új formájaként értelmezi.

A folklór és hiedelmek gazdag átváltozás-tematikáját az *Alakváltozások a folklórban* című fejezet három tanulmánya képviseli. Caroline Oates már említett cikke egy tizenéves „farkasember" ellen indított, Bordeaux-ban 1603-ban lezajlott pert elemez. A részletesen fennmaradt periratok betekintést engednek a 16. századi werwolf-értelmezések változataiba, a racionalitás talaján álló abszolút elutasítástól a feltétlen hit alapján virágzó folklórmotívumokig és a Jean Bodin által képviselt teológiai vélekedésig, amely szerint az ördög képes magára ölteni az emberi test fizikai szubsztanciáját. – Komáromi Tünde esettanulmánya egy aranyosszéki falu közösségének boszorkánysággal, rontáshiedelmekkel összefonódott megszállottságképzeteit illusztrálja. Az írásból arra is fény derül, hogy a közösséget ért csapások értelmezésében milyen fontos szerepet játszanak a mai napig a magyarság keleti csoportjainak hagyományos kultúráiban az ördögi és halotti megszállottság képzetei. – Dallos Edina tatár varázsmesék alapján a *fel nem ismerés* és a *felismerés* „maszk"-motívumaival foglalkozik. Kutatási kérdéseivel az egyes népmesei motívumok és a beavatási rítusok kapcsolatait kereső kutatások problematikájára reflektál.

Az átváltozás és beavatás alapszimbolikájának egyetemességére is fény derül az utolsó, *Átváltozásmotívumok az irodalomban és művészetben* címet viselő fejezetnek a Bibliától a modern magyar líráig terjedő széles körképéből. Az első tanulmányban Szigeti Jenő mutatja be az Őszövetség „rejtőzködőinek" sorát, akik az álruha, a maszk, vagy egyáltalán a ruhát öltés és meztelenség változatos jelentésrétegeit „kihasználva" vezetnek félre, szerzik meg jussukat, vagy kerülik el ítéletüket. – Nagy Ilona egy, a középkori apokrif irodalomtól *(Péter-akta, Nikodémos evangéliuma)* az újkori folkló-

rig számtalan változatban ismert átváltozásmotívumot interpretál. Tanulmánya – mint mondja, „fel kívánja vázolni az »életre kelő sült kakas-motívum« változatos előfordulásait és variálódását térben és időben, továbbá az írásbeli és szóbeli alakzatok genetikus összefüggéseinek hálóját". Vizsgálata sok tanulsággal szolgál a modern kori folklór és a középkori irodalom kapcsolataira nézve is. – Tóth G. Péter a „feláldozott és megemésztett gyermek" elbeszélésmotívumának 2–6. századi előfordulását szemlézi, amely a kora keresztények ellen megfogalmazott rituális gyermekgyilkosság-vádak, majd az eretnekeknek bélyegzett új vallási közösségekkel szembeni perek után a zsidók ellen felhozott vérvádakban, illetve a kora újkori boszorkányvádakban teljesedik ki. Ennek a szöveghagyománynak a reformáció kori, keresztséggel kapcsolatos új dimenzióiról szól a tanulmány. – Nagy Károly Zsolt a Comenius *Orbis pictus*ában fellelhető beavatásmotívumok, illetve koncepciók változásait elemzi, annak a meggyőződésének a jegyében, hogy a különböző kiadások kép- és szöveganyagának összehasonlító elemzésével a bennük tükröződő világ és világkép változásai is megragadhatók. – S. Sárdi Margit a 17–18. századi magyar irodalom „maszkviselési" hagyományait vizsgálja. Az erkölcsi kritikát mondó, szerelmi vívódásukat csak így kifejezni tudó vagy politikai különvéleményt nyilvánító – és ezért álorcát ölteni kénytelen – költők, írók sorának idevágó műveit elemzi, köztük a leghíresebbek: Pázmány, Balassa, Zrínyi példáit. – Végül kötetünk zárótanulmányában Bűky László elemzi egyik legmodernebb „álarcos" költőnket: Füst Milánt, végigvezetve „a más nevében való beszélés" motívumait Füst lírájában. Elemzése konklúziójaként megállapítja, hogy „a más nevében beszélés a Füst Milán-lírában általános jelenség, a (fiktív) beszélő kilétének meghatározhatósága főként a verscímek segítségével történik".

Láthatjuk, igen széles, színes és változatos skálán mozgott a régi és új, testi és lelki, földi és égi, valóságos és fiktív, reális és szimbolikus maszkok, átváltozások és beavatások elemzése, több szakma szája íze szerint, eltérő nézőpontokból, változatos időszakokban és földrajzi térségekben. Egyetemes és helyi, egy-egy társadalomhoz kötött speciális sajátságokra egyaránt fény derült. A különböző szakmák és eltérő nézőpontok találkozásának vágya adta a konferencia – és egyben kötetünk – alaphangját, körképünk ezért – mint régebbi köteteink esetében is hangsúlyoztuk – nem lehetett teljes és koherens: a tág tematikából inkább csak egy-egy jellegzetes példa kerülhetett terítékre. Reméljük mégis, hogy e sokszor esetleges, mozaikszerű tarkaság mélyén kirajzolódtak a három téma kapcsolatait jelző, rejtettebb összefüggések is, és ezek felfedezésében nem csak mi, szerzők, hanem olvasóink is örömüket fogják lelni.

2007. április

Pócs Éva

A kutatás dilemmái

VEREBÉLYI KINCSŐ

Maszk és maskara

A maszk mint szokástárgy sok tudományág sokféle megközelítését tette lehetővé. Az európai szokáskutatásnak is egyik kedvenc témája. A talán legnevezetesebb maszkmúzeum a belgiumi Binche-ben évtizedek óta igyekszik összegyűjteni az európai maszkokat. Az általánosnak mondható nagy érdeklődéshez képest a magyar népszokások maszkjairól nem túl terjedelmes a szakirodalom.

Tanulmányunkban a maszk mint szokástárgy megközelítésének lehetőségeivel foglalkozunk. A maszk mint álarc csupán az arc elé illesztett, az elfedést szolgáló tárgyat jelenti az ókor óta az európai hagyományban. A magyar népszokásban azonban önmagában nem jelenik meg, csak az egész testet elfedő álöltözettel együtt. A maszk és az „álöltözet" többféle funkciót tölthet be a szokásokban. Néhány ezek közül:

– az utánzás eszköze;
– a valódi személy leplezésének, elrejtésének eszköze (álöltözet);
– színházi, dramaturgiai kellék;
– a hétköznapi életvilágtól való különbözés megjelenítésének eszköze;
– átöltözés.

A szokástárgy és a szokáscselekvés együtt „játék", és mint ilyen szokáselem, sokféle módon értelmezhető.

A magyar népszokások tudománytörténetét tanulmányozva a tudományos érdeklődés két nagyobb vonulatát lehet megállapítani. Az egyik vonulat kimondva-kimondatlanul abból indul ki, hogy a népszokások hiedelmekhez kapcsolódnak, mintegy cselekvésben képezik le a szokásokat. Ez a felfogás nem fogalmazódik meg, csupán a szokások beosztásából, a hiedelmekkel kapcsolatos elhelyezésükből következik. Ha megnézzük, hogy *A magyarság néprajza* III. és IV. fejezetében milyen környezetben és milyen tematikus csoportosításban szerepelnek a szokások, akkor kitűnik – különösen Szendrei Ákos és Szendrei Zsigmond *Szokás* című fejezetében –, hogy tematikus, már-már funkcionális csoportosítás nem vet igazán számot a szokások mint társadalmi szimbolikus kifejezési formák szerepével és jelentőségével.[1] Különösen a *Jeles napok* alfejezetre hívom fel itt a figyelmet, azért, mert talán ennél a legszembetűnőbb, hogy a kalendárium egyes napjaihoz fűződő hiedelmek és cselekvések között nincs

is lényegi különbségtétel. A szokáskutatás másik ága a folklór szóbeli műfajainak kutatása mentén bontható ki. Közismert, hogy a 19. században az egyes folklórműfajok megkülönböztetése jelentős elméleti feladatot jelentett a korabeli kutatás számára. A népköltészet, a népmese kutatásához képest egyébként is lassabban meginduló szokáskutatás bölcsőjénél a mitológiakutatás éppen úgy bábáskodott, mint az irodalomelmélet. Az előbbire Ipolyi Arnold *Magyar mithologiájá*nak azon fejezetei a példák, amelyekben a szerző azért idézi a szokásokat, mivel a hátterükben mitológiai nyomokat vél felfedezni (születés, halál). Noha az 1850-es évektől több helyen is jelennek meg felhívások népszokások gyűjtésére, ezek közel sem váltanak ki akkora visszhangot, mint mondjuk a népdalok gyűjtésére vonatkozóak. Ipolyi Arnoldnak 1858-ban[2] a magyar betlehemes játékokról írt tanulmánya abból a szempontból jelentős, hogy a szokáskutatás már említett színjátékjellegű vonásaira is felhívja a figyelmet. A szokás mint előadott mítosz gondolata tehát itt is jelen van, miközben a színjátékjelleg is megfogalmazódik. Ilyen háttér előtt még világosabbak Sebestyén Gyula indítékai, aki *Magyar népköltési gyűjtemény*ben teszi közzé a regösénekeket.[3] A népszokások színjátékjellegét azután a legkifejezettebben majd ugyancsak *A magyarság néprajzá*ban Viski Károly veszi figyelembe, a *Drámai hagyományok* fejezetben.[4] Ő már nem foglalkozik a „mitikus" háttérrel, és azzal a kérdéssel sem, hogy milyen elgondolások alapján, hogyan is lehet általában a népszokásokat csoportosítani. Említett fejezetét azzal a gondolattal indítja, hogy a néphagyományban a *líra* és az *epika* mellett a *dráma* műnemét is képviseli a népszokások bizonyos része. E gondolat mintegy elindítja, vagy talán helyesebben fogalmazunk, ha azt mondjuk, hogy tematizálja a szokáskutatásnak azt az irányát, amely, mintegy az irodalom felől, mint sajátos „drámai" műfajt tekinti a népszokásokat. Figyelmet érdemel ebben a sorban Ortutay Gyula betlehemezésre vonatkozó kérdőíve[5] is. Noha Ortutay a későbbiekben monografikus módon nem foglalkozik a betlehemezéssel és a népszokásokkal sem, 1958-ban, *Kis magyar néprajz* című munkájában mégis szentel egy fejezetet a *színjátékszerű szokás*oknak.[6] A későbbiekben a népmese kutatásában világhírűvé vált Dégh Linda is foglalkozott a szokások színjátékszerű vonásainak feltárásával.[7] S mintegy feleletként, illetve folytatásként, a színháztörténészként induló Dömötör Tekla, amint híres könyvének címe is kifejezi, életművének jelentős részét szenteli a drámai hagyományok és a népszokások színjátékszerű vonásaira vonatkozó kutatásoknak.[8] Az irodalmi indíttatást jól kifejezi egy későbbi munkájának a címe is: *Népszokások költészete*,[9] amelyben a szokások szövegaspektusaival foglalkozik. A népi színjátszás kutatása azután Ujváry Zoltán tevékenysége nyomán bontakozik ki igazán.[10] Ujváry olyan hatalmas anyagot emelt be a szokáskutatásba, mint előtte senki más. Mivel az említett kutatók és munkáik a magyar népszokáskutatásban meghatározó jelentőségűek, azt mondhatjuk, hogy a magyar szokáskutatás az európai palettán egyedülálló módon – a szokásanyag egészéhez képest talán némileg túlozva is – művészinek, nevezetesen színjátékszerűnek mutatta be a magyar népszokásokat. Most nem kívánunk foglalkozni a szokáskutatás további kérdéseivel, az eddigi rövid áttekintésre is azért volt szükség, mert jelezni kívántuk, hogy a hazai kutatásban is megvannak azok a keretek, amelyek közé a magyar népszokások során viselt maszkok vizsgálata elhelyezhető.

A maszk az emberi arc elé helyezett, valamilyen szilárd anyagból készült arcmás, amely az adott személy kilétének eltakarására szolgál. A néphagyomány maszkjainak vizsgálatánál a kutatók általában kitérnek az arc, a fej eltakarásán kívül az öltözékre is, amely jobbára nem független az álarctól, annak jellegétől.

Az európai horizontú áttekintések általában jól elkülönítik a maszktípusok elterjedésének körzeteit, és érzékeltetik azokat a vonásokat, amelyek minden regionális és etnikai különbség ellenére közösnek mondhatók. Az egyik, talán máig legszélesebb körű ilyen áttekintés egy konferencia előadásainak kiadásán alapszik, amelyre 1975-ben a belgiumi Binche-ben került sor. E mű szerzői mintegy elfogadott nézetként tételezik fel azt, hogy az európai népszokások maszkjai közös antik eredetre vezethetők vissza.[11] Az antik görög hagyományt – amelyet valószínűleg a közel-keleti rituális gyakorlat is befolyásolhatott – azután a római császárság területén a maszkos szertartások tették ismertté és elterjedtté (egyfelől halotti szertartások, másfelől színjátékvonásokkal rendelkező szertartások, illetve színjátékok azok, amelyek e feltevések alapjául szolgáltak). Az ókori előképek átvétele adhat magyarázatot arra, miért oly hasonlóak a népszokások maszkos figurái és maguk a népszokások is Észak-Európától kezdve a Balkánig. Az átvétel mellett természetesen számolni kell a különféle kultúrák sajátosságainak formáló erejével és a belső fejlődéssel is. Emellett az egyes történeti periódusok kulturális hagyományai, mint például a középkor démonábrázolásai vagy az olasz *commedia dell' arte* figurái is hatották.

Az elmúlt évtizedekben – különösen német nyelvterületen – a farsang és karnevál mint a maszkviselés par excellence időszaka igen kedvelt kutatási téma volt. A történeti források széles körű és alapos feltárása nyomán ma az egyes maszkkörzetek és maszkközpontok, illetve -városok maszkos alakoskodásának fejlődésrajzát pontosabban látjuk, mint korábban. Az elsősorban a nemesi és polgári kezdeményezésre – nemegyszer művészek közreműködésével – megtervezett karneváli felvonulások hatását és átörökítését tárta fel a kutatás.[12] A falusi-paraszti alakoskodás kutatásában a kutatók, az utóbbi évtizedek irányultságának megfelelően, immár nem az eredet és a diffúzió kérdéseivel foglalkoznak, hanem a szokás egészének társadalmi jelentésével. Évtizedek óta változatlannak tűnik az a felfogás, hogy a zoomorf maszkok, amelyek valamilyen módon az agrártevékenységhez kapcsolódnak, korábbi réteget képeznek, mint az ördög- vagy bohócmaszkok, illetve a nyugat-európai óriásfigurák maszkjai. Ezek némelyike egymástól nagyon távol eső területeken is ismert, és nagyon hasonló. Ilyen például a *medve:* ez rendszerint báránybőrbe öltözött alak, feje ugyancsak szőrrel van borítva, álarca a medvét formázza. Az észak-európai országoktól a Balkánig jól ismert, Ausztriában, Észak-Olaszországban is sűrűn előfordul a farsangi felvonulásokon. A francia Pireneusokban, Prats de Mollo faluban a farsang utolsó napján a falu apraja-nagyja a hegycsúcsról lejövő medvét üldözi.[13] Lengyelországban – és Magyarországon is – szalmával van beborítva a medve. A *kecske* különösen Kelet-Európában ismert. A két személy által alakított *lófiovas* ugyancsak kedvelt figura Lengyelországtól Baszkföldig. Ismeretesek a *gólyák* és egyéb szárnyasok is, például a *kakas*, a *tyúk* stb. Néhol még a *teve*, a *strucc* is megjelenik (nyilván modern kori inspirációra). *Félig ember, félig állat* az a figura, amelyik szőrével kifordított kecske- vagy

birkabőrbe öltözik, fején fából készült ijesztő maszkot visel, rendszerint állatszarvakkal. Derekán kolompok, csörgők, kezében bot. A magyarországi busók változatait a Balkánon és az Alpokban is megtaláljuk. Nyugat-Európában elsősorban Németalföldön, de Dél-Franciaországban is megvannak egy-egy város karneváli *óriásfigurái*, amelyek rendszerint a város történetének egy nagy veszélyt jelentő eseményével hozhatók összefüggésbe. A felsorolást lehet még folytatni az általánosan ismert zsáneralakokkal (*vén házaspár, orvos, cigány, pap* stb.) vagy a német városok *bolondjaival*. A megformálás a rút és a szépséges végpontok körül helyezhető el: mindkét irányban a fokozás, a megfordítás, az ellentét kifejezésének szándéka figyelhető meg.[14] Jóllehet már sok mindent tudunk egyes vidékek – elsősorban farsangi – maszkjairól, komoly áttekintést az európai maszkokról még mindig csak vázolni lehet, mert a téma feldolgozottsága nagyon egyenetlen. A maszkokról írt tanulmányokból az a tanulság vonható le, hogy a közös ókori eredet hipotézisétől eltávolodva egyéb történeti, valamint tipológiai megközelítések az irányadók. Miközben a maszk mint téma változatlanul kedvelt – különösen a szép albumok kiadói és vásárlói körében –, a kutatói érdeklődés lanyhulni látszik.[15]

A magyar népszokások maszkjainak vizsgálatánál abból a kérdésből indulhatunk ki, hogy Európában, s ezzel összefüggésben nálunk is, mely időszakok milyen szokásaiban fordulnak elő maszkok. A második kérdés az, milyen funkciói lehetnek e viselt maszkoknak; a harmadik pedig, hogy megállapítható-e valamilyen jelképiség a maszk viselésében. Újváry Zoltán mind az állatmaszkos, mind az emberi figurákat utánzó maszkos alakoskodással kapcsolatban nyomatékosan felhívta a figyelmet arra, hogy az alakoskodás már sem a szokással, amelynek során végbemegy, sem az előadás helyével, idejével és alkalmával nincs kapcsolatban. Játékká vált, és mint ilyet kell a hagyományon belül értelmezni.[16] Mindenesetre ő is felsorolja azokat az alkalmakat vagy kereteket, amelyek kapcsán sor kerül alakoskodásra: kalendáris szokások, munkaalkalmak, továbbá az élet fordulóihoz kötött ünnepek közül a lakodalom.

Az európai néphagyományban a maszk viselése elsősorban a farsangi periódushoz kapcsolódik. Vannak olyan nyomok, amelyek feltételezni engedik, hogy – tágan értelmezve az időszakot – a maszk a téli szokások kelléke és/vagy eszköze. Mivel a farsang az az ünnepféle, amelynek a gyökerei nem feltétlenül kötődnek az egyházi év alkalmaihoz, kézenfekvőnek tűnhetett évtizedeken keresztül az, hogy a népi farsang megőrizhetett valamit a középkor vagy még korábbi időszakok népi mentalitásából. A magyar maszkokat illetően messzemenő múlttal egyelőre nem számolhatunk, mivel közismerten kevés a megfelelő adatunk. Annyi bizonyítható, hogy a 16. századra hozzánk is eljutott az a nemesi-városi karneváli kultúra, amelynek továbbélésére a nyugat-európai városokból olyan sok adat áll rendelkezésre.

A mi jelenkori anyagunk – nem csupán a farsangi – vizsgálata azt mutatja, hogy a maszkos alakoskodás eszközkészlete nem túl kidolgozott, nem is különösebben gazdag. A kalendáris év menetét követve soroljuk fel az alábbiakban azokat a szokásokat, amelyekben valamilyen álarc előfordul:

Mikulás-járás
Láncos Miklós
Luca- és Borbála-napi alakoskodás
Tamásozás, maskarázás disznóölés alkalmával
Betlehemezés
Háromkirályok-járás
Balázs-járás
Zsuzsanna-játék
Farsang
Tréfás hamvazás
Pünkösdi királynőjárás
Dodola
Szüret
Fonó, kukoricahántás stb.

Induljunk ki abból, hogy a maszkos alakoskodás jellegzetes ideje a *tél* és a *farsang*. A mi égövünk alatt ez a periódus sajátos a mezőgazdasági munka szempontjából. Adott ökológiai és termelési viszonyok mellett az év ritmusa nálunk alapvetően nem négy, hanem három részre tagolódik: az előkészítés/vetés, a betakarítás és a pihenés/várakozás szakaszaira. Sőt tovább is mehetünk, és azt is kijelenthetjük, hogy az év a *munka* és a *nem munka* szempontjából voltaképpen csak két nagy periódusra osztható (ami nem jelenti természetesen mindenfajta munkatevékenység beszüntetését, csupán az elosztásra és az intenzitásra gondolunk itt). Ez a természetes ritmus az évszakok négy szakaszával nem esik egybe. Erre további időszámítások épülnek: például az egyházi év ritmusa, amelyben az ünnepek elosztása közel sem szimmetrikus: adventtől pünkösdig (vagyis „télen") sok az ünnep, nyáron ritkább. A paraszti munka azonban megadja az átélt életvilág és valóság ritmusát. A munka „komoly" oldala mellett a játék vagy játékosság is igen szorosan hozzátartozik az említett emberi tevékenységhez. A játék kiemeli az embert a kötöttségeiből, szabadságot és olyan kreativitást tesz lehetővé a számára, amely a munka keretében nem adott. A gazdálkodás körülményeinek és a munkák szervezésének eredményeként kialakuló időhasználatot illetően némileg leegyszerűsítve megállapíthatjuk, hogy a *téli időszak a játék időszaka*. A keresztény vallás adventje, karácsonya némileg elfedi az alapot, a *ludus* princípium megjelenését, de még itt is áttör a *nevetés* a tél sötétjén. Gondoljunk csak arra, hogy a karácsony előtti időszakot *kisfarsangnak* is nevezték, hiszen a lakodalmak, „Láncos Miklós" megjelenése, a társas munkaalkalmak, a disznótorok már ekkor megkezdődtek, és fel-feltűntek bennük mindazok az elemek, olykor még maszkos alakoskodók is, amelyek majd igazán karácsony és vízkereszt között, és főleg a vízkereszt utáni időkben, a farsangban jelentkeznek. Hangsúlyozzuk, hogy a lakodalmak ideje is hagyományosan az advent előtti periódus, illetve a farsang volt. A játék szempontjából a téli köszöntő szokások is figyelembe vehetők, gondoljunk itt akár a betlehemezésre, akár a regölésre, sőt még a lucázásra is. (Azt külön nem is kell kiemelni, hogy minden esetben a játékban, a nevetésben való közösségi részvételről van szó, s ez a far-

1. Lucázás a fonóban, Csömör, 1933. (Gönyei [Ébner] Sándor felvétele.) NM fotótár

2. Betlehemezés, Mezőkövesd, 1929. (Gönyei [Ébner] Sándor felvétele.) NM fotótár

sangban még kifejezettebb, hiszen a farsang tere a falu utcája, kocsmája: maga is nyilvános tér.)

A munka és a játék ideje a paraszti társadalomban másfajta struktúrát mutat, mint az ipari társadalmakban, amelyekben a munka és szabadidő elválasztása éles, mintegy megszakításon alapul, és mechanikus beosztást követ. A paraszti társadalomban a munka lényegében soha nem szünetel, csak az intenzitása módosul. A játék a téli időszakban mintegy kitölti azt az időt, amely a termelő tevékenység és az állattartás sajátosságai révén télen felszabadul. A munka és a játék összekapcsolódására egyébként önmagában is jó példákat adnak azok a téli társas munkaszokások (a tollfosztás, a kukoricahántás, a fonó stb.), amelyek egyébként a maszkos alakoskodásnak is színhelyei. A játékösztön megnyilvánulásának egyik kézenfekvő és elemi formája a beöltözés, a maskarázás.

3. Busók, Mohács, 1940-es évek. (Magyar Filmiroda felvétele.) NM fotótár

A maszkos alakoskodásról szóló beszámolókat, tanulmányokat olvasva feltűnik, hogy milyen kevés a magyar hagyományban a szó igazi értelmében vett maszk. Szilárd, faragott, festett, tehát jól megformált „álarc" elvétve fordul elő: a (nem magyar) busó maszkokon és a hétfalusi (Brassó környéki) *boricatánc*ban használt maszkokon kívül jószerivel nem tudunk ilyenről. Ezzel szemben még az állandósága miatt típusnak nevezett maszkok esetében is – amelyeket Ujváry Zoltán alaposan leírt – feltűnő a kívánt álarc előállításánál az ad hoc, alkalmi jelleg, a kreatív spontaneitás.

A *kecskemaszk*nak két típusát ismeri a kutatás: az egyik változatban fából készült a nyélre erősített fej, amelyet madzaggal csattogtattak. Az alakoskodó az „állatmaszkot kezében fejének magasságában tartja úgy, hogy őt egy lepedő, ponyva, pokróc, bunda vagy egyéb anyag takarja".[47] A másik kecskemaszktípus esetében még ennyire sem beszélhetünk maszkról, mivel az alakoskodó egyik kezében tartott fejszére és magára az alakra boritanak bundát vagy gubát, a fejsze a ruhadarab ujjában van, s így alakítják ki az állat utánzását.

A *lómaszk*oknak is két változata lehetséges. Az egyiknél az alakoskodó derekára egy középen kilyukasztott teknőt tesznek, ezt letakarják, s ez az alkotmány a ló. A másik

4. Farsang, Csömör, 1937. (Gönyei [Ébner] Sándor felvétele.) NM fotótár

változatban két férfi egymás elé áll, a második meghajlik, és derekánál fogja meg az elsőt. Az első figura botot tart maga előtt, amelyre cserépfazekat illesztenek – ez lesz a ló feje. A két legényt valamivel leteríttik. Természetesen mindkét típusnak számos megvalósulási formája létezik.

A *szalmásmedvé*nek és a *gubásmedvé*nek már a megnevezése is elárulja, hogy az álarc, illetve álöltözet miből készül. Az álarc több esetben arcba húzott kucsma. A *gólyamaszk* készítése sem bonyolult: az alakoskodók lepedőbe burkolóznak, és fejükre a lepedővégek ügyes csomózása segítségével két csőrszerű fadarabot illesztenek.

Ha az arc elkendőzését illetően az eljárás összetettsége mentén haladunk, akkor megállapíthatjuk, hogy a fenti esetekben az arcot nem kifejezett maszkkal, de valamilyen módon (kucsmával, kendővel stb.) elfedték. Például a *halálfigurát* egyszerű előállítani, mert a lepedő az egész fejet és az alakot is beborítja. Az eltakarás történhet azután bajusszal, kalappal, kendővel, és ritkábban filcből, papírból alakított, már-már valódi álarccal, esetleg fejre húzott harisnyával. Az arc átformálásának leggyakoribb módja a festés: a férfi szereplőknek bajuszt festenek vagy ragasztanak, a női szereplőket kirúzsozzák, orcákat pingálnak rájuk. A ruhacserén alapuló alakoskodásnak ez az eljárás a természetes kiegészítése.

Az arcfestés legvidámabb módja a bekormozás vagy valamilyen barna kenőccsel való arcfestés: a cigány, a szerecsen, az ördög így lesz fekete. A bekormozás mint játék-

elem önmagában is lehet a mulattatás eszköze. (Megjegyezzük, hogy a bekormozás gesztusát mint a vidámság jelét szembe lehet állítani a hamvazószerdai *hamvazás*sal, amely a komoly szférához való visszatérés jeleként is értelmezhető. Lásd például a *Hamvas Miklós napja* elnevezést, amely Erdély némely községében ismert.) Hasonló módon beszélhetünk a téli játékperiódusban a szent és a profán kifejezésének eszközeiről. A betlehemezés számtalan leírásában szerepelnek az angyalok, és velük szemben a pásztorok, akik közül rendszerint az öreg pásztor visel maszkot.

5. Farsang, Csömör, 1937.
(Gönyei [Ébner] Sándor felvétele.) NM fotótár

A különösebben nem jellemzett, csak maszkos alaknak nevezett alakoskodók nagy találékonysággal kenhettek az arcukra mézet, lekvárt, ragaszthattak magukra tollakat, faraghattak a szájukba hamis fogakat sárgarépából. Más alkalommal egy rozzant kosár formázhatott megnevezhetetlen álarcot. A téli játékokban megjelenő sokféle zsáneralak inkább az öltözékével utalt a megjeleníteni kívánt alakra; a kezükben tartott vagy az arcukra illesztett kellékek is a jelzést szolgálták: például szemüveg, ha bíróról volt szó, papi kalap és köpeny az áltemetésnél stb.

Arra a kérdésre tehát, hogy mit reprezentál a maszk, a magyar anyag esetében csupán a maszkot vizsgálva nemigen lehet válaszolni. Az öltözék, azaz a maskara egésze lehet az alapja az elemzésnek. A téli alakoskodások leírásainál feltűnő, hogy az öltözetek részletezése helyett milyen gyakori az a fordulat, hogy itt vagy ott maskarások jelentek meg. Ez a beszédfordulat máris elárulja azt, amiről fentebb már szót ejtettünk: az átöltözés, beöltözés spontán jellegét. Ez már önmagában is játék, amely többféle funkciót tölthet be.

A beöltözés legáltalánosabb jellemzője a mindennapitól, a megszokottól való eltérés. Ennek kifejezése például a nemi szerepek felcserélése, vagy minden egyéb olyan eset, amikor nem kifejezetten *valamit* jelenít meg az alakoskodó. Ide sorolhatjuk azokat a figurákat is, amelyek a *szép* és a *rút* kategóriáit hivatottak bemutatni (ha nem is olyan kidolgozott módon, mint a nyugat-európai változatok). A *betyárjátékok* díszesen öltözött legényei és leányai nem azért szépek, mert idealizálni szándékoznak, hanem mert ez a „szép" a rabló és a szeretője negatív konnotációjának az ellentéte. A mas-

karák nagyon általános vonása az a törekvés, hogy elképesztően csúnyák akarnak lenni. A mindennapi állapotból való kibillentés ez esetben a lefokozás révén valósul meg. Itt még megemlíthetjük az alakoskodásnak azt a vonását is, amely a beöltözés révén megjelenített figurák társadalmi státusát illetően fejeződik ki: a maszkos alakok a parasztokhoz képest sokszor alacsonyabb státusúak (cigányok, vándoriparosok, állatok), másfelől magasabb státusúak (orvos, bíró vagy hősként kezelt betyár). Az eltávolítás mindkét irányban érvényesül, a nagyítás és a kicsinyítés pedig a komikus helyzet révén jön létre.

Szcenikainak nevezhetjük az álöltözetet akkor, amikor egy meghatározott típus megjelenítése a cél, legyen akár emberi, akár állati a figura. Ebben az esetben az egész öltözék – beleértve a kellékeket is – jelként funkcionál.

Külön érdemes foglalkozni azokkal az öltözettípusokkal, amelyek célja az *ijesztés*. A testformák groteszk átalakítása – például az Ujváry bemutatta hasmaszkos figura – vagy maga a túlzó arcfestés, a mimika és a zabolátlan gesztusok is ebbe a csoportba tartoznak.

Természetesen az olyan szörnyek, mint a busó- vagy a medvemaszkok, illetve a szalmával kitömött figurák, nemcsak ijesztőek, hanem megtestesítői is lehetnek kollektív félelmeknek, esetünkben a téli sötétségtől és a haláltól való félelemnek. Az úgynevezett télközépi fehér női hiedelemalakokkal kapcsolatban fogalmazódott meg egykor ez a nézet, és érvényesnek tekinthetjük a Luca- vagy Borbála-napi alakoskodás fehér lepelbe burkolt szereplőire is (legalábbis a „rémalakokra", és nem az ajándékozó *lucák*ra).

Jegyezzük meg, hogy a medve alakjának európai elterjedtsége ennek az értelmezésnek az alapján érthetőbbé válik, mint más eddigi értelmezések alapján. Azt is meg kell említeni itt – utalva minden átöltözés elsőrendű funkciójára –, hogy a megszokottól eltérő állapot elérésének az ijesztés is lehet az egyik eszköze. Ugyanakkor az ijesztés vagy még inkább az ijesztgetés legalább kétféle irányultságot mutat: nemcsak megjeleníti, de le is vezeti a szorongást. Különösen a téli alakoskodások esetében ez utóbbi mozzanat teljes egészében kibontakozik, hiszen az álarcokat levetik, a medvét táncoltatják, a szalmafigurákat elégetik: tehát a félelem legyőzése nyilvánvalóvá válik.

Az alakoskodásban megnyilvánuló játék célja, mint láttuk, a mindennapitól eltérő világ létrehozása. A halál megjelenítése (és a temetési paródiák) a *lucák*kal és a *borbálák*kal együtt felfogható a démonikus világ, vagy azzal összefüggésben a már említett kollektív félelem kifejezéseként is. (Nem a telet személyesítik meg, hanem az emberek félelmét.)

Természetes és megszokott, hogy bizonyos alakok és maszkok többszörös jelentést is hordoznak. A *szalmatörök*, illetve a szalmával kitömött figurák egész sora a népi magyarázatoktól teljesen függetlenül ugyanazt a beállítódást, gondolkodást mutatja: a nagy, kitömött *óriás* mintegy megtelt, kigömbölyödött – majd ezt a figurát elégették. A szalmának mint nagyon elterjedt agrárjellegű szimbólumnak itt *elhasználódott, elhalt jelentése* is van. Ez a jelentés jelenik meg az elhasznált, rongyos ruhák felöltésében is, mindamellett, hogy a groteszket, a nevetést kiváltó gesztust is észre kell venni bennük.

A szalmafigura nemcsak a telet, hanem az egész évet jelentheti, amelyet meg kell semmisíteni, hogy az idő újabb ciklusa megkezdődhessen. A virágvasárnap elégetett *kiszebáb* rokona a szalmatöröknek, még akkor is, ha csak farsang után jelenik meg.

Az elmondottakat az alábbiakban foglalhatjuk össze: a téli magyar népszokásokban nagy számban fordulnak elő maszkos alakoskodók. Ezeknek a figuráknak a megjelenésében a közösség egészére jellemző ludikus viselkedés, azaz játékosság mutatható ki. A maszkok önmagukban nem értelmezhetők, ehhez túlságosan is egyszerűek, változékonyak és spontán módon alakítottak. Az alakoskodó egész viseletének és viselkedésének az intenciói ragadhatók meg az év adott periódusával összefüggésben.

Mi is fontosnak tartjuk azt, amit Claude Lévi-Strauss a következő módon fogalmazott meg: „...a maszk mindenekelőtt nem az, amit ábrázol, hanem amit átalakít. Ugyanúgy, mint a mítosz, a maszk is kiválaszt, és nem ábrázol, vagyis legalább annyira állít valamit, mint amennyire tagad; nem azért készítik el, hogy elmondjanak vele valamit, vagy azt képzeljék, hogy elmondanak vele valamit, hanem azért, hogy kizárjanak vele valamit..." [18]

A maszkos alakoskodók csoportjának vizsgálatára vonatkoztatva a megállapítást, arra kell tehát törekednünk, hogy a maszk és maskara megjelenésének rendszerét igyekezzünk megállapítani úgy, hogy abban a hiányokat is észrevegyük. Amennyiben a téli szokások alakoskodóit nem választjuk el egymástól, úgy a nevetés periódusának rendszere világosabbá válik. A fehér lepedőbe burkolt ijesztgető *lucák* és *barbák*, valamint a fonókba belépő, ugyancsak ijesztgető *láncos miklósok*, de még az ajándékozó *mikulások* és *krampuszok*, vagy a betlehemezők közt az *öregpásztor* ugyanúgy alakoskodók, mint a tél második felében feltűnő figurák. Az ijesztő démonikus világ e figurák által is megjelenik abban az időszakban, amelyet Turner nyomán *liminális* periódusnak is nevezhetünk: a munka két periódusa közötti átmeneti időszakban, azaz télen. A maszkos figurák két-, sőt többértelműsége is levezethető az időszak „átmeneti" jellegéből. Ebbe a keretbe helyezve például a betlehemezőket, a megszokottól eltérő módon látjuk őket. Ők is beöltöznek egyrészt szép ruhába (ministráns karingbe, püspöksüvegbe stb.), másrészt kifordított bundába. A szakrális ellentéte, ha nem is maga az ördög, de legalábbis a „vad", amit a kifordított, szőrös ruhadarabok fejeznek ki. A bibliai történet és a pásztorjáték egyidejű előadása a betlehemezésben mintegy összefoglalja a játék komoly, sőt szakrális, illetve profán, sőt groteszk-komikus jellegét. A betlehemesek öltözéke és maszkjai alapvonásaikat illetően ugyanazokkal a jegyekkel rendelkeznek, mint a maskarázás egyéb esetei: „szcenikai jellegűek" – hiszen típusokat kívánnak bemutatni. A háromkirályok és a pásztorok a jellegzetes figurák; az arcfestés természetesen a szerecsen királyon látható. A nemcsere is megjelenik, például Mezőkövesden, ahol három lány viseli a napkeleti bölcsek csúcsos süvegét. De példaként itt még a Kalocsa környéki háromkirály-járó lányokra is utalhatunk, és ebben a körben említhetjük a kakasdi betlehemes játék szereplőit is. Közülük itt azok a faálarcos, bundás, botos pásztorok érdemelnek figyelmet, akik alig különböznek a *busók*tól – hiszen ők is ijesztőek és torzak. A pásztor szereplők gyakran más betlehemes játékokban is hasonló módon vannak maszkírozva – bajusszal,

valamilyen bőr vagy filc álarccal. A betlehemes játékok menetét vizsgálva nemcsak az *öregpásztor* megjelenítésének szándékával, hanem az ijesztés gesztusával is számolhatunk. A pásztorok letérdelnek, leheveredenek. Mindez gesztusokban és a térben is kifejezi azt, hogy nem ahhoz a körhöz tartoznak, amelyhez a háromkirályok vagy az angyalok. A szakrális keret több határátlépést nem tesz lehetővé, de nem véletlen az, hogy a komikum, a nevetés hordozói a paraszti közösségek peremén élő (vad) pásztorok.

Ennyi példából is kitűnik, hogy a téli maszkos alakoskodások együttesen vizsgálandók. A szokáshagyomány egészét mint rendszert vizsgálva néztem meg, hogy mikor van az egész közösség részvételével zajló játékok ideje. (Jóllehet a folklór világában minden szokás közösségi jellegű, a részvétel mértéke, a participáció mégsem mindig azonos.) Amennyiben az emberi tevékenységek komoly és vidám vonásait összefüggéseikben tekintjük, az idő beosztását ennek megfelelően vázolhatjuk fel. A tél, amely a többi évszakhoz képest lehetővé teszi a viszonylagos szabadidő-töltést, kitűnik vidámságával, a színjátékszerű szokások halmozásával, ily módon akár a nevetés periódusának is nevezhető. Ha Victor Turner fogalmát alkalmazzuk a téli időszakra, akkor a téli alakoskodó szokások játékjellege értelmezhetővé válik. A liminális periódusban a szokások kifejezik azokat az eszméket, amelyek a leginkább és a legmélyebben kötődnek az adott időszakhoz. A téli alakoskodások értelme és célja a szorongás, a tél, az elmúlás, a halál, a fenyegető vadság és természeti erők nevetéssel, vidámsággal való legyőzése. A nap és a hold járása által megszabott időpontokat, kitüntetett naptári dátumokat vizsgáló, értelmező szokásmagyarázatokat félre is tehetjük, de kritikával élve akár tovább is gondolhatjuk azokat. Annyi bizonyos, hogy egyetlen nap szokáshagyományának értelmezése nemigen lehet ma már eredményes, mivel a rituális kötelékek fellazultak. A szokáselemek vándorlásának irányai, megjelenéseik csomópontjai azonban még mindig a paraszti gondolkodás logikáját követik. Ez a logika a gabonatermesztéshez és az állattartáshoz igazodva osztja be az időt. Lényegében minden tevékenységféle a szó szoros értelmében véve a megélhetést biztosító munka jegyében fogant. A nevetés is – mint Propp megállapította nagy anyagot átfogóan elemző tanulmányában: „...a nevetés az élet teremtésének mágikus eszköze..."[19] A tél mint a nevetés periódusa a maga eszközeivel az élet megteremtésének periódusa. Jézus születésének öröme és az ijesztő álarcok által kiváltott kacagás egyaránt a jövendőnek szól.

(Lásd a cikkhez még az I–V. táblák képeit.)

Jegyzetek

1 Szendrey Á.–Szendrey Zs. (1943).
2 Ipolyi (1858).
3 Sebestyén (1902).
4 Viski (1943).
5 Ortutay (1956).
6 Ortutay (1958).

7 Dégh (1947).
8 Dömötör (1964).
9 Dömötör (1974).
10 Ujváry (1983–1988).
11 Glotz (1975).
12 Glotz (1975: 1–43).
13 Saját gyűjtés (1994. február).
14 Revelard (1991: 74–89).
15 Bihalji-Merin (1970); de Siké (1998).
16 Ujváry Z. (1990: 268).
17 Ujváry Z. (1990: 144).
18 „...un masque n'est pas d' abord ce qu' il représente , mais ce qu' il transforme. C' est a dire choisit de ne pas représentéer, comme un mythe, un masque nie autant qu' il affirme, il n'est pas fait seulement de ce qu 'il dit ou croit dire , mais de ce qu' il exclut." Lévi-Strauss (1979: 144).
19 Propp (1988).

Bibliográfia

ALLARD, Genevieve–LEFORT, Pierre 1984: *Le masque*. Paris: P. U. F.

BAUSINGER, Hermann (Hrsg.) 1967: *Masken zwischen Spiel und Ernst*. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde.

BIHALJI-MERIN, Oto 1971: *Maske sveta*. Ljubljana: Mladinska Kniga.

DE SIKÉ, Yvonne 1998: *Les masques. Rites et symboles en Europe*. Paris: Éditions de La Martiniere.

DÉGH Linda 1947: *A magyar népi szinjáték kutatása*. Budapest: Néptudományi Intézet.

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

DÖMÖTÖR Tekla 1974: *A népszokások költészete*. Budapest: Akadémiai.

FIKFAK, Jurij et al. 2003: *O Pustu. Maskah in Maskiranju Založba*. Ljubljana: ZRC.

GLOTZ, Samuel 1975: *Le masque dans la tradition européenne*. Paris–Binche. Musée international du carnaval et du masque. [Tanulmánygyűjtemény a hasonló cimű kiállítás alkalmával kiadva.]

IPOLYI Arnold 1858: Mystériumok maradványai hazánkban. *Uj Magyar Múzeum* I, 349–356.

MAERTENS, Jean Thierry 1978: *Le masque et le miroire. Ritologiques 3. Essai d' anthropologie des revêtements faciaux*. Paris: Édition Aubier Montaigne.

KRETZENBACHER, Leopold 1959: *Santa Lucia und die Lutzelfrau*. München: Oldenburg.

LÉVI-STRAUSS, Claude 1979: *La voie des masques*. Paris: Édition Plon.

MÁNDOKI László 1961: Busómaszkok. *A Janus Pannonius Múzeum Évkönyve*, 159–180.

ORTUTAY Gyula 1956: Kérdőív betlehemes játékok gyűjtéséhez. *Ethnographia* LXVII, 91–98.

ORTUTAY Gyula 1958: *Kis magyar néprajz*. Budapest: Bibliotheca-Franklin nyomda. [3. kiad.]

PROPP, V. J. 1988: A rituális nevetés a folklórban. *Létünk* XVIII, 2 (május–április), 223–256.

REVELARD, Michel 1991: *Musée international du carnaval et du masque*. Binche: s. n.

SCHMIDT, Leopold (Hrsg.) 1955: *Masken in Mitteleuropa*. Wien: Verein für Volkskunde.

SEBESTYÉN Gyula 1902: *A regösök*. (Magyar Népköltési Gyűjtemény V.) Budapest: Athenaeum.

SZENDREY Ákos–SZENDREY Zsigmond 1943: Szokások. In Viski Károly (sajtó alá rend.): *A magyarság néprajza* IV. Budapest: s. n.

TURNER, Victor 1995: *Vom Ritual zum Theater*. Frankfurt am Main: Fischer–Taschenbuch.

TURNER, Victor 2002: *A rituális folyamat. Struktúra és antistruktúra. A Rochesteri Egyetemen (Rochester, New York) 1966-ban tartott Lewis Henry Morgan-előadások*. (Osiris Könyvtár. Antropológia, néprajz.) Budapest: Osiris.

UJVÁRY Zoltán 1983–1988: *Játék és maszk* I–IV. Debrecen: KLTE.

UJVÁRY Zoltán 1990: *Farsang*. (Néprajz egyetemi hallgatóknak 5.) Debrecen: KLTE.

UJVÁRY Zoltán 1991: *Farsangi népszokások*. Debrecen: KLTE.

VISKI Károly 1943: Drámai hagyományok. In *A magyarság néprajza* III. Budapest: Kir. Magyar Egyetemi Nyomda, 291–323. [3. kiad.]

VOIGT Vilmos 1988: Van-e karnevál Magyarországon? *Létünk* XVIII, 2 (április–május), 257–266.

VOIGT Vilmos 2000: Karneválunk kérdései. In Uő: *Világnak kezdetétől fogva*. Budapest: Universitas, 287–306.

WILDHABER, Robert 1968: *Masken und Maskenbrauchtum aus Ost- und Südosteuropa*. Bonn: Habelt.

MUND KATALIN

Hol húzódnak a tudományosság határai?

*Franz Anton Mesmer lila köpenye**

Bevezetés: a pszichológia és a New Age

A nemkeresztény új vallási mozgalmak, a főként New Age gyűjtőnéven futó különféle újokkultista irányzatok egy igen figyelemre méltó paradoxont rejtenek magukban: bár elvileg vallási mozgalmak, a spiritualizmus majd' minden jellegzetességével, emellett korunk modern tudományosságának, pontosabban a tudományos-technikai kultúrának és világképnek számos elemét is magukba építették, illetve építik folyamatosan.[1] Beszédmódjuk, szó- és eszközhasználatuk, rítusaikban és napi praxisukban megnyilvánuló külsőségeik, valamint világképük számos lényeges eleme még az eredetileg valóban ősi tanításokat, irányzatokat, kultuszokat is fzig-vérig modern, nyugati és városi jelenségekké varázsolja.

Más szóval, a „tudomány árnyékában" mindig megjelennek az adott tudományos eszme sajátosan ezoterikus, mondhatni „okkultizált" változatai. Részint a tudomány fősodrából kikerült dolgok élednek újra az ezoterikus mozgalmakban (például az asztrológia és az egykori delejezés a mai természetgyógyászatban éledt újjá más néven), részint a tudomány csúcsproduktumai – annak elemei és terminológiája – popularizálódnak, szivárognak le, és jelentős torzulásokkal nyernek kvázi „spirituális" tartalmakat. (Így például a káoszelmélet hatására megjelent a káoszmágia; a kvantumelmélet apropóján egyes ezoterikus szerzők „kvantumtudatosságról" értekeznek az alkímia kapcsán stb.) Ám korántsem csupán a természettudomány eredményei szivárognak le, a bölcsészetet is fellelhetjük az ezoterikusok világában. (A történelemtudomány okkultizált leszivárgásának tekinthető az ún. tradicionalizmus, az archaikus-középkori nyelvészet kövületeként a sumér–magyar ősrokonság tana stb.)[2]

Tudomány és ezotéria azonban nem él békésen egymás mellett. Gyakorta megfigyelhető, hogy egy öngerjesztő folyamat indul be: azok a területek ugyanis, amelyekre az ezotéria tette rá kezét, a tudománynak nem kellenek többé, és jó sok időnek kell eltelnie, illetve valami valóban perdöntő új bizonyítéknak kell felbukkannia, mire a tudósok újra foglalkozni mernek egy-egy ilyen jelenséggel, hiszen senki nem merné megkockáztatni, hogy sarlatánnak, kóklernek, áltudósnak bélyegezzék. Emiatt azután a komolyabb kutatások is gyakran háttérbe szorulnak.[3] Tanulmányommal ez utóbbi jelenséget kívánom bemutatni Franz Anton Mesmer életútján és munkásságán ke-

resztül, amely egyúttal annak is szép példáját nyújtja, hogy korántsem új keletű jelenségről van szó.

Mesmerről általában a pszichológiatörténeti munkák emlékeznek meg, ugyanis – bár a jelenség pontos természetével nem volt tisztában – voltaképpen ő fedezte fel, hogy a később hipnózisnak nevezett alternatív tudatállapottal gyógyítani lehet. Mindez azért is érdekes lehet a számunkra, mert ezekben az újpogány-gnosztikus új vallási mozgalmakban, valamint a különféle (neo)okkultista irányzatokban domináns szerepet játszik a pszichológia. Az ezoterika (vagy 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. Meglehetősen sok pszichológus és pszichológushallgató kezd el okkultizmussal, különféle ezoterikus-spirituális irányzatokkal, valamint a mi kultúránkban az ezoterikától alig elválasztható keleti vallásokkal és bölcseletekkel foglalkozni. Ugyanakkor – ennek mintegy tükörképeként – az alapjában véve ezoterikus érdeklődésű emberek többsége pszichológiával is foglalatoskodik, mi több, sok fiatal *éppen hogy* spirituális érdeklődésének hatására felvételizik pszichológia szakra. Kettős jelenséggel állunk tehát szemben: adva van az ezoterizált, okkult elemekkel tarkított pszichológia, valamint ennek fordítottja: a pszichológiai elemekkel tarkított, a pszichológia köntösében megjelenő okkultizmus, illetve spiritualitás.

Jóllehet a tudományágak többsége számíthat arra, hogy eredményeit az ezoterikusok saját világképükre formálják, a pszichológiában ez a folyamat fokozottabban jelentkezik. Ez utóbbi már-már a spiritualitás lényegét alkotja, hiszen ezeknek az irányzatoknak a követői már nem annyira misztikus tapasztalatokra, még kevésbé hagyományos értelemben vett csodákra vágynak, hanem a mentálhigiéné egy formájára, mélyebb önismeretre, önmegvalósításra stb. Mesmer életútjának tanulmányozásával tehát nem csupán a fent említett jelenséget – az ezotéria veszélyeit a tudományos kutatásokra – érthetjük meg kicsit jobban, hanem arra is választ kaphatunk, melyek azok a kapcsolódási pontok, amelyeken keresztül a pszichológia oly könnyen összetalálkozik az ezotériával.

Mesmer élete

Franz Anton Mesmer mindemellett azért is különös figyelmet érdemel, mert úgy tűnik, a pszichológiatörténeti munkákban némi zavar figyelhető meg értékelését illetően. Gyakran sarlatánként emlegetik, máskor pedig olyan emberként, aki megelőzte a korát, a hipnózis, a pszichoterápia, a mentális gyógyítás, illetve a tudattalan felfedezőjeként.

Mesmer tevékenységéről elsősorban saját írásai tájékoztatnak, különösen a *Mémoire* (1779) és a *Précis historique* (1781), ám életútjával számos enciklopédia, pszichológia-, pszichiátria- és orvostörténeti mű foglalkozik (ezért a jelen tanulmányban eltekintek részletes ismertetésétől[1]). A posztumusz elismerés valószínűleg éppen Mesmert döbbentette volna meg a legjobban, mivel ő úgy gondolt saját magára, mint aki egy

valós *fizikai* erőt fedezett fel (az animális magnetizmust), amely a newtoni fizikát lendítette volna tovább, s amelynek fontos hatásai vannak a betegségek gyógyítására. Vagyis hatása a pszichológia, illetve a pszichiátria fejlődésére – mondhatni – csupán melléktermése volt tevékenységének.

Mesmer 1734. május 23-án született Iznangban, a Boden-tó mellett. Apja a konstanzi érsek fővadásza volt. Már a filozófia doktoraként nyerte el 1766-ban az orvosdoktori diplomát. A bécsi egyetem akkori feje, van Switen, Mária Terézia udvari orvosa annyira meg volt elégedve tudásával, hogy diplomáját különleges utóirattal látta el. Mesmer disszertációjának címe: *De influxu planetarum in corpus humanum*; ebben Paracelsus, Fludd, valamint Newton tanait fejlesztette tovább. Munkájának lényege: bizonyos kölcsönhatás észlelhető egyrészt az égitestek, másrészt a Föld és annak lélekkel rendelkező lakói között. Ennek a kölcsönhatásnak (*gravitas universalis*nak, azaz egyetemes nehézkedési erőnek nevezi) a közvetítője a mindenütt jelen lévő *mágneses fluidum*, amely szabályozza a matéria, valamint a szerves testek tulajdonságait: a súlyt, az összetartó erőt, a rugalmasságot, az érzékenységet, a villamosságot stb.[5]

1774 nyarán egy külföldi utazott át Bécsen, akit hirtelen gyomorgörcsök kezdtek kínozni, ezért arra kérte az ismert asztronómust, Maximilian Hellt, egy jezsuita pátert, hogy készítsen neki egy mágnest, gyógyítás céljára, amelyet a beteg gyomrára helyezhet.[6] Miután Mesmer értesült arról, hogy a páter mágnese valóban kigyógyította a gyomorbántalmakból az idegent, tüstént rendelt magának is egy ugyanolyat, és kísérletezni kezdett vele. Legnagyobb meglepetésére neki is sikerült gyógyítani. A *gravitas universalis*ról írott ifjúkori filozófiai értekezése így egyetlen egységes tézissé állt össze a mágnessel elért gyógyulásokkal. A gravitas universalis immár új nevet kapott: azt Mesmer *magnetikus erő*nek nevezte.

A gyógyítás kezdetben oly módon történt, hogy Mesmer mindkét kezében egy-egy mágnest tartott, s azokkal végzett simításokat a beteg testrész felett. Úgy képzelte, hogy a test két fele egymással ellentétes pólusú – miként egy mágnes –, és azok között kell összhangot, harmóniát teremteni. Idővel azonban felismerte, hogy nem is a mágnes az, ami befolyást gyakorol, ami gyógyít, hanem ő maga, az élő ember az. Felfedezte, hogy ha csupán a puszta kezeivel húz „magnetikus" simításokat, ún. „delejező vonalakat", a betegek ugyanolyan enyhülést vagy fokozódást éreznek. Ennek ellenére nem adta fel a mágnes gyógyító erejének innentől már tarthatatlan teóriáját, hanem a *magnetikus* fogalmával kezdett kétértelműen mesterkedni. Azt állította, hogy ami kúráinál segít, hasonlóképpen magnetizmus, egy olyan erő, amely az emberben analóg a mágnesben lévővel, ezért azt *animális magnetizmus*nak nevezte el. 1776-tól tehát már nem az eddig hirdetett metalloterápiát alkalmazta, vagyis a magnetizálás többé már nem azt jelentette: mágnessel érinteni vagy befolyást gyakorolni, hanem csak és kizárólag az ujjak idegvégződéseiből kisugárzó titkos emberi erőt működtetni.[7]

Mesmer e felfedezéséről szóló dolgozatát 1775-ben kora valamennyi akadémiájának és nevesebb tudományos testületének elküldte. Hivatalos válaszra azonban nemigen méltatták, az egyetlen berlini akadémia kivételével – de ebben sem volt köszönet. A berlini akadémikusok ugyanis kétségbe vonták az „animális mágnesesség" létezését. Kijelentették, hogy egyenesen a fizika törvényeibe ütközik az az állítás, mi-

szerint „valamely mágneses fluidum vagy erő minden testet keresztüljárhat".[8] Miközben a laikusok körében egyre nagyobb népszerűségre tett szert, Mesmer életét ettől fogva az a folyamatos, ám hiábavaló próbálkozás határozta meg, hogy a tudományos közösségekkel is elismertesse felfedezését.

Időről időre azért sikerült elérnie – elsősorban egyre növekvő népszerűségének köszönhetően –, hogy egy-egy tudós bizottság vizsgálja meg tevékenységét. A legkomolyabb vizsgálatot XVI. Lajos rendelte el: a Francia Tudományos Akadémia Orvosi Szakosztálya, valamint a Királyi Orvosi Egyesület egy közös bizottságot állított fel az állati delejezésnek és gyógyhatásának ellenőrzésére. A bizottság tagjai voltak: Benjamin Franklin, Bailly, de Bory, Lavoisier, Bovie, Majault, Sallin, d'Arcet és Guillotin,[9] valamint az Orvosi Egyesület részéről: Poisinier, Desperriére, Caille, Mauduyt, Andy és Jussieu. A bizottság azonban Mesmerrel szóba sem állt, ehelyett a francia trónörökös háziorvosából addigra Mesmer munkatársává vált d'Eslon intézetében kezdte meg vizsgálódásait. Bár a bizottság tagjai külön-külön vizsgálódtak, jelentéseikben közös negatív konklúzióra jutottak, az egyetlen Jussieu kivételével. A botanika hírneves egyetemi tanára ugyanis nem értett egyet társaival, és külön jelentést szerkesztett, amelyben Mesmer mellett foglalt állást.

A vizsgálat során a betegeknek egy sor kelepcét állítottak. Például bekötötték a szemüket, és azt mondták nekik, hogy éppen delejezik őket, ám a valóságban semmi nem történt. A betegek ennek ellenére ugyanolyan rohamokat kaptak, mint olyankor, amikor valóban kezelés alatt álltak. Az is előfordult, hogy azt mondták a delejes vízre, nincs megdelejezve, míg a sima vízre, hogy delejes, és a betegeknél ez utóbbi, a delejesnek mondott víz váltotta ki a „krízist". Úgy tűnt tehát, hogy a delejezésnek csupán akkor van hatása, ha a betegek abban a hitben vannak, hogy a kezelés a szokott módon folyik. Ha viszont ezt nem tudják, akkor lényegében semmit nem éreznek. A bizottság tagjai végül magukat is delejes kezelésnek vetették alá, ám semmi különöset nem tapasztaltak.

Ilyen és ehhez hasonló megfigyelések alapján a bizottság végül arra az álláspontra helyezkedett, hogy az animális magnetizmus nem létezik: a neki tulajdonított jelenségek csupán a képzelőerő, az utánzási ösztön és az érzéki csalódások szüleményei; ennélfogva az egész eljárást kárhoztatandónak és veszedelmesnek nyilvánították.[10] Az akadémiai bizottság munkája első ránézésre korrektnek tűnik. Kérdéseket tettek fel, és azokra kerestek választ: 1. Érzékelhető-e a delejes fluidum? Nem. 2. Lehet-e azt látni vagy szagolni? Nem. 3. Lehet-e lemérni, tapintani, kóstolni, mikroszkóppal megfigyelni? Nem. Tehát: nem létezik! Ha pedig nem létezik, nem is gyógyíthat.

Mesmer tiltakozott, hogy miért nem az ő intézetében folytatták le a kísérleteket, de azután belefáradva az örökös hadakozásba, vidéki birtokára vonult vissza. Később újból Bécsbe ment, ahol egy félreértés folytán jakobinusnak nézték, letartóztatták, és kiutasították a városból. Ekkor Svájcban telepedett le, majd a halála előtti évben visszatért a Boden-tó mellé, ahol rokonai laktak. 1815-ben halt meg.

Sarlatán vagy tudós?

Az alcímben megjelölt kérdés számtalanszor felvetődött már, és látni fogjuk, hogy korántsem csupán a tudományos szempontok érvényesültek a válaszadásnál. Az alábbiakban lényegében két fő aspektusból vizsgálom meg a kérdést: 1. Mesmer korának tudományossága; 2. társadalmi tényezők.

Mesmer szerint az égitestek egy láthatatlan, megmérhetetlen fluidumon keresztül fejtik ki hatásukat, amely átjárja a világegyetemet, és közvetíti a fény, a gravitáció és a mágneses erő hatásait. Az ötletet Richard Mead *De Imperio Solis* című művéből vette, akit viszont Isaac Newton inspirált.[11] Newton az 1660-as években kezdett el érdeklődni egy finom szubsztancia iránt, amelyet éternek nevezett, és e fogalmat számos írásában, esszéjében és levelezésében finomította és pontosította az elkövetkező évek során.[12] Newton természetfilozófiájában az éter két egymástól eltérő szerepet tölt be: egyfelől kartéziánus módon egy láthatatlan, szubtilis fluidum, amelynek mechanikus tulajdonságát segítségül hívva olyan fizikai jelenségeket igyekezett megmagyarázni, mint a kohézió, az elektromos vonzás, a fénytörés, illetve a fény visszatükröződése. Másfelől az étert a természetben megnyilvánuló aktivitás forrásaként képzelte el, olyan életfolyamatoknál, mint amilyen az erjedés, a rothadás, továbbá a nemzés, a növekedés és az élőlények bomlása, pusztulása, melyekről úgy érezte, nem magyarázhatók puszta mechanikai okokkal.[13]

Az elektromossággal folytatott kísérletek új lendületet adtak a newtoni hipotéziseknek, és amikor 1744-ben kinyomtatták Newton 1693-as, Robert Boyle-hoz címzett levelét, az univerzális fluidum, avagy az éter elmélete elismert tudományos fogalommá vált. Méghozzá olyannyira elfogadottá, hogy az animális magnetizmus vizsgálatára 1784-ben összeállt bizottság tagjai közül többen is hittek a láthatatlan fluidumok létezésében. Benjamin Franklin például nem csupán lelkesen hirdette, hogy fluidumok léteznek, de fel is használta az elképzelést, amikor az elektromosság viselkedését magyarázta. Kevesebb mint egy évvel azelőtt, hogy jelentését a mesmeri tevékenységről közzétette, David Rittenhouse-nak írott levelében az „univerzális fluidum" létezéséről értekezett,[14] ami által – meglehetősen ironikus módon – a Mesmert elítélő Franklin számos brit mesmeristát inspirált a következő évszázadban.[15] Lavoisier szintén elfogadta a fluidumokat, és ugyancsak felhasználta a hőterjedés magyarázatában. De ha elfogadták, hogy létezhetnek ilyesféle láthatatlan erők, vajon miért utasították el Mesmer elméletét?

Felmerülhet, hogy bár a fluidumok létezését elfogadták, azok hatását az emberre, pontosabban az idegrendszerre már kétségbe vonták. Láttuk, hogy a akadémikusok jelentésükben a delejezés által kiváltott görcsöket csupán a képzelet játékának tekintették. *Igen ám, csakhogy abban az időben a képzelődést rendszerint éppen egy láthatatlan fluidummal magyarázták.* Ezt a felfogást találjuk például az *Encyclopedia Britannica* 1797-es kiadásában is, a „monster" szócikkben.[16] Jonathan Miller (1995) arra is felhívja figyelmünket, hogy a „képzelődés" kifejezés, amely a mai olvasónak azt sugallja, hogy a hatások csak képzeltek, azaz *nem valóságosak*, a 18. századi elméletalkotók számára

azt jelentette, hogy a *valóságos hatásokat a képzelet okozta*. Azt azonban, hogy pontosan miként gyakorolhat a képzelet hatást a testre, nem tudták. Mindazonáltal kevésbé valószínűtlennek tűnt, mint az animális magnetizmus, ezért mindazok a tudósok és orvosok, akik a megfoghatatlan fluidumokról és a mágneses imanációkról szóló zavaros fejtegetéseket filozófiailag elfogadhatatlannak tartották, ilyen esetekben mindig a „képzeletet" emlegették. Ugyanakkor a 18. század legtöbb tudósa elfogadta azt az elméletet, amely szerint az akarat azáltal fejti ki hatását az izmokra, hogy az idegrendszer szűk csatornáiba zárt éteri szubsztanciában vibrációt idéz elő.

A képzelet kapcsán nem feledkezhetünk meg arról sem, hogy a felvilágosodás korában zajlott le az a folyamat, amelynek során a nőket igyekeztek kiszorítani a tudományos közéletből. Dena Goodman[17] hívta fel a figyelmet arra, hogy az elit hölgyek szalonjai mint a társasági élet központjai, létfontosságúak voltak a felvilágosodás filozófiájának artikulációjában. Amint azonban a mozgalom megerősödött az 1780-as években, a férfiak úgy érezték, hogy a nők vezette szalonok nélkül is jól elboldogulnának. Fokozatosan új intézmények, akadémiai csoportok váltak az intellektuális társasági élet színterévé. A „szalonkultúra" lezárulásával a nők margóra szorultak. Sőt, teszi hozzá Terrall,[18] a nőket általában a felvilágosult, racionális filozófia rombolóinak tartották. Úgy vélték, hogy a női mentalitás a képzeleten, az érzékenységen és az érzelmeken alapul, ezért tévedésre hajlamos, és ily módon szembeállították azzal a bizonyossággal, amely a racionalitáson alapuló ítéletet jellemzi, s amelyre csupán a férfiak képesek. A nők feltételezett sebezhetősége, érzékenysége a mesmeri hatásra pedig csak olajat öntött az ellenük irányuló támadás tüzére. Amikor a bizottság a mesmerizmust vizsgálta, és kimondta ítéletét, miszerint nem létezik semmiféle titkos fluidum, s a hatásokat csupán a képzelet idézi elő, ezzel együttal – tudatosan-e, avagy sem – a nőkre is ítéletet mondtak. A képzelet feminin tulajdonság, ezért a nők képtelenek a racionális gondolkodásra. Amit a nők művelnek gondolkodás címszó alatt, az nem lehet tudományos, ennélfogva ha a mesmerizálást a képzeletre vezetik vissza, akkor az annyit jelent, hogy a mesmerizmus nem tudományos.

Newton hatására számos tudós igyekezett valamilyen titokzatos erő létezését kimutatni, illetve azzal magyarázni fizikai és kémiai folyamatokat.[19] Alapvetően azonban három új erő izgatja akkoriban a tudomány kíváncsiságát; a gőz, az elektromosság, valamint a magnetizmus. A levegő ereje még csak laboratóriumi kísérletekben nyilvánul meg; egy évtizedet kell várni ahhoz, hogy az első léghajó a magasba emelkedjen, s további 25 év, mire az első gőzhajók is megjelennek. Az elektromosság ekkor még csupán a leydeni palackba zárva figyelhető meg. Volta még nem tette meg döntő megfigyeléseit, csupán játékszerű battériákból tudnak némi kék szikrát és gyönge áramütést kicsiholni. Akkoriban például az elektromosságról a következőképpen írtak:

> Ménkő-materiának hívják azt a testben lappangó s egyik testből ki, a másikba pedig befolyó, vékony folyómatériát, amely némely testekben összegyűjtetvén vagy felizgattatván, a könnyebb testeket meglehetős messzeségről magához húzza, majd ismét magától elhajítja; sötétben kék színben világosodik; büdös-kőszagú; a kézre és ábrázatra eresztetvén, olyan érzést hagy maga után, mint a pók hálójának meg-

illetése; sokszor valami gyenge szél, majd valami villámlásnemű, égető szikra formájában jelenik meg, néha pedig a ménkőütéshez hasonló megreszkettetést viszen az állatok testében véghez.[20]

Így hangzott az akkori tudomány hivatalos definíciója a mai villamosság és delejesség egyesített fogalmáról. Ez a patinásan kedves leírás a maga idejében egészen megfelelő munkahipotézis volt, ám azután éppen úgy elavult, mint Hufeland kortársának, Mesmernek az „állati gyógydelej"-elmélete. Ugyanolyan keveset tudtak akkoriban az elektromosságról és a fent említett gőz erejéről, mint a magnetizmusról. Mesmernek – mondhatni – pechje volt, hogy a három közül épp a legbizonytalanabbra esett a választása, ám ha tévedett is, ez a korra jellemző, emberileg érthető tévedés volt.

Igaz, Mesmer holta napjáig sem volt képes revideálni elméletét az állati mágnesesség kérdésében. A tapasztalat sokezres tényeit csak a maga módján megmagyarázhatta. Ám az ő korában mások sem tudtak elfogadhatóbb munkahipotézist felállítani. Ne felejtsük el, hogy James Braid csak 1841-ben fedezi fel és nevezi hipnózisnak a Mesmer által előidézett krízisállapotot, majd ezt követően, a század vége felé kezdi Charcot a Salpetriére-ben alkalmazni hisztériás betegeknél. Bernheim pedig a nancyi fakultáson *suggestio* elnevezéssel, és ennek a fogalomnak a megfelelő értelmezésével veti meg a mai tudományos hipnózis és azon keresztül a mai klinikai pszichoterápia alapjait.

Geoffry Sutton tanulmányában[21] arra mutatott rá, hogy a bizottság ítéletében a *társadalmi tényezők* is meglehetősen nagy szerepet játszottak. Sutton a mesmeri terápiát összevetette az akkoriban divatos elektromos kezeléssel. Mesmerrel szinte egy időben jelent meg Nicholas-Philippe Le Dru, aki elektromos terápiájával ugyan nem vonzott akkora tömeget maga köré, mint Mesmer, ám neki is sok csodálója akadt. A harmadik figura, akinek a tevékenységét Sutton megvizsgálja, az a P. J. C. Mauduyt, aki a Tudományos Akadémia orvosi szakosztályának tagjaként részt vett a mesmerizmus kivizsgálásában, aki szintén az elektromossággal kísérletezett, s eredményeit gyakorló orvosként hasznosítani is próbálta.

Láttuk, hogy Mesmer praktikáit mindenféle akadémiai és orvosi bizottság ellenőrizte, és azokat mint sarlatánságokat elvetette. Hasonlóképpen járt Le Dru is, holott az ő terápiájának alapja, az elektromosság kétségtelenül létezett. Mauduyt ugyanakkor továbbra is publikálhatta ugyanazon témájú írásait, méghozzá az Orvosi Társaság teljes támogatását élvezve, annak ellenére, hogy tézisei gyakorlatilag megegyeztek a lejáratott Le Dru állításaival. Sőt, Mauduyt állításait Jean-Paul Marat vette górcső alá, aki hasonló vizsgálatokat végzett, mint egy évvel később Mesmer terápiája kapcsán a bizottság, és hasonló következtetésre jutott. Mivel azok a betegek, aki nem tudtak arról, hogy éppen elektromos kezelésnek vannak alávetve, semmit nem éreztek, Marat levonta a következtetést, miszerint az elektromosságnak semmi hatása nincs a betegekre. Minthogy azonban Marat-t már korábban megbélyegezte a Tudományos Akadémia, írásának semmiféle következménye nem lett Mauduyt-ra nézve. Geoffry Sutton azt is felveti, hogy mivel Marat vizsgálatai és megállapításai feltűnő hasonlóságot mutatnak az egy évvel későbbi mesmerizmussal kapcsolatos vizsgála-

tokkal, lehetséges, hogy az akadémiai bizottság Marat-tól vette át az ötleteket. Ez az elképzelés annyiban megfontolandó, hogy – emlékezzünk vissza – Mauduyt tagja volt annak a bizottságnak, amely Mesmer terápiáját vizsgálta.

Minthogy az elektromossággal gyógyítók, valamint a mesmeristák hasonlóképpen látták a világot, és hasonlóképpen próbáltak gyógyítani (még az eszközeik is hasonlóak voltak), a tudományos közösség ítéletét társadalmi tényezőknek kellett befolyásolniuk, pontosabban annak, ki tartozik közéjük. Mint láttuk, egyedül Mauduyt volt már kezdettől az Akadémia tagja, az ő kutatásai tehát „legálisak" voltak, míg Le Dru és Mesmer nem voltak „benne a társaságban", ezért kutatásaikat elutasította az Akadémia.

Nem szabad azonban elfelejtenünk, hogy a bizottság nem Mesmer klinikáján folytatott vizsgálatokat, hanem d'Eslon intézetében, aki viszont az Akadémia tagja volt. Ez a tény annyiban Sutton elméletét támasztja alá, hogy Mesmerrel, mint nem közéjük valóval, szóba sem álltak, csak azt voltak hajlandóak megvizsgálni, ami egyik tagtársuk rendelőjében folyik. Ugyanakkor, ha csupán azzal magyarázzuk a bizottság döntését – miként Sutton teszi –, hogy ki tartozott közéjük, érthetetlen, miért nem fogadták el d'Eslon eredményeit, hiszen ő hasonló pozíciót foglalt el a társadalomban, mint Mauduyt.

A mesmerizmus számos olyan pácienst volt képes meggyógyítani, akiken a hagyományos orvoslás már nem tudott segíteni. Mesmer elmélete tradicionális, akkor elfogadott alapokon nyugodott: feltételezett egy láthatatlan fluidumot, amely az éterre emlékeztetett, betegségekre vonatkozó elmélete, hogy ti. a betegségeket az okozza, hogy akadályba ütközik ennek a fluidumnak a szabad áramlása a testben, emlékeztetett a testmedveken alapuló gyógyításra, valamint terápiája az ősidők óta népszerű kézrátételes gyógyítás hagyományát is folytatta.

Az tehát a kérdés, mi befolyásolja, hogy egy orvosi közösség melyik módszert fogadja el, és melyiket utasítja el. Milyen, a tudományos eredményesség melletti egyéb kritériumok merültek még fel? Milyen módon sérthette a mesmerizmus az orvos szakma, az orvosi közösség érdekeit?

Terry M. Parssinen[22] a viktoriánus Angliában kísérte figyelemmel a mesmerizmus alakulását, és a következő okokat találta: 1. A mesmerizmus először is komoly kihívást jelentett az orvosoknak, hiszen alapjaiban kérdőjelezte meg addigi hagyományos tevékenységüket. 2. Másrészt a mesmerizálást orvosi végzettség nélkül is lehetett űzni, ráadásul egy olyan korszakban, amikor még nem voltak szilárd követelmények lefektetve az orvosok előtt, még nem volt egységes a szakma, éppen csak formálódott. 3. A mesmerizálás gazdasági kihívást is jelentett, hiszen mindenki a módosabb páciensekből élt, a piac pedig nem volt túlságosan nagy. 4. A mesmerizálás továbbá azt jelentette, hogy egy személy totális kontrollt gyakorol egy másik felett. Ezért a viktoriánus Angliában valóságos pánik tört ki a lányok és az asszonyok között, hiszen ez azt jelentette, hogy teljesen ki vannak szolgáltatva a férfiaknak. Ráadásul a technika könnyen utánozható, s így semmi biztosíték nem volt arra, hogy egy fiatalember, aki az egyik nap tanúja volt egy ilyen kezelésnek, nem próbálja-e ki másnap egy mit sem sejtő nőn.

Simon Schaffer[23] még tovább megy, és arra hívja fel a figyelmet, hogy a mesmeri kezelés alatt álló pácienseket az akkoriban divatos gépezetekhez – mint amilyen például Kempelen híres sakkautomatája – hasonlították. Úgy vélték, azáltal, hogy a mesmeristák meggyőzik áldozataikat arról, hogy valójában rabszolgák, a képzelet erejével valódi automatává változtatják őket, testüket pedig úgy irányítják, mint valamiféle marionettbábot. Voltaképpen Mesmert és követőit a felvilágosodás ellenségének tekintették, hiszen annak alapvető értékét veszélyeztette mesterkedésük: az ember kiszolgáltatottságát bemutatva a racionális gondolkodáson alapuló cselekvést.

Parssinen[24] azonban még egy okot talált, jelesül, hogy a mesmeri terápia erősen emlékeztetett a közelmúlt mágikus-vallásos kézrátételes gyógyítására. A kor orvosai pedig minden erejükkel azért küzdöttek, hogy megkülönböztessék a maguk tudományos alapokon nyugvó módszereit a babonákra épülő mágikus eljárásoktól. Valószínűnek tűnik, hogy a bizottság ítéletében is meghatározó szerepet játszott ez a látszólagos hasonlóság. Annál is inkább, mivel Mesmer eljárása szinte azonnal ezoterikus felhangokat kapott, s népszerűségét nemcsak a sikeres gyógyításoknak köszönhette, hanem a laikusok körében az okkult iránti egyre növekvő érdeklődésnek is. A bizottság ítélete nem csupán a gyógyító technikára vonatkozhatott, hanem minden bizonnyal arra az egyre népszerűbbé váló elképzelésre is, amely szerint a transzba kerülő páciensek csodás képességekre tesznek szert, s az eljárás a tapasztalás, az ismeretszerzés öt fizikai érzékszerven túli, új kapuját nyitja meg. Robert Darnton[25] pedig már egyenesen úgy mutatja be a mesmerizmust, mint az egyik első és legfontosabb jelét annak, hogy a francia felvilágosodás menthetetlenül és véglegesen visszasüllyed az okkultizmusba.

Mesmer és az ezotéria kapcsolata

A mesmeri életút tanulmányozása kapcsán ennél a pontnál óhatatlanul felmerül a kérdés: ezoterikusnak tekinthető-e Mesmer, illetve mi is az akkori spiritiszták (későbbi ezoterikusok) viszonya a mesmeri tanokhoz?

Említettem már, hogy Mesmer hihetetlen népszerűségnek örvendett, főként Franciaországban, ahol hívei és tanítványai többek között egy, a szabadkőműves páholyokhoz hasonló titkos társaságot is létrehoztak – ez volt a Société de l'Harmonié – abból a célból, hogy Mesmer tanait ápolják, terjesszék. A társaságnak számos alcsoportja alakult például Bordeux-ban, Ostendében, Lyonban, Strassburgban, sőt egy ilyen mesmeriánus csoport még a gyarmatokon – pontosabban San Domingóban – is létrejött. Maga Mesmer azonban nem szimpatizált ezzel a társasággal; elsősorban azt kifogásolta, hogy az mindjobban elhagyta a gyógyítás területét, és ehelyett inkább a spiritizmus művelésére és kutatására tért át. Sőt, Mesmer leveleiből az is kiderül, hogy iszonyú bűntudat gyötörte amiatt, hogy a mesmerizálás szinte mániává fajult. Azaz: mindenféle sarlatán, okkultisták, halottidézők, spiritiszták használták fel a nevét saját praktikáikhoz. Mesmer felelősnek érezte magát ezért a „morális kártevésért", s évekig tartó hadakozásba kezdett a spiritiszták túlkapásai ellen. De minden hiába, híre

és módszere már túlnőtt rajta. Rá pedig ekkor egyre inkább úgy tekintettek, mint egy vásári sarlatánság feltalálójára, sekélyes szélhámosra.

Ám ha mindez nem volna kellően meggyőző arra vonatkozólag, hogy Mesmert lényegében nem tarthatjuk az okkultizmus hívének, úgy munkásságát érdemes összehasonlítani a (mai) ezoterikusokéval: Mesmer képzett orvos volt, kora tudományosságának talaján állt, és korabeli tudományos magyarázatot próbált találni bizonyos megmagyarázhatatlannak tűnő jelenség(ek)re. És éppen ezen a ponton ragadható meg az egyik leglényegibb különbség őközötte és napjaink ezoterikusai között: ő tudományos vizsgálatot akart, és nem érdekelte a laikusok imádata. Arra törekedett, hogy az akadémiák ismerjék el, valami jelentőset fedezett fel a fizika terén: vizsgálják ki, kísérletezzenek, oldják meg a rejtvényt, amelyet számtalan sikeres gyógyulás tapasztalata állított fel. Ezzel szemben az ezoterikusok gyakran hangoztatják, hogy az adott eljárás, jóslási technika, asztrológia vagy gyógyítási forma nem működik, amennyiben azt tudományosan vizsgálni akarják. Nem működik, ha szkeptikusan állnak hozzá, illetve kimondva vagy kimondatlanul, de mindenkor azt érzékeltetik, hogy itt egy egészen más paradigmáról, sőt más tárgyalási univerzumról van szó, mondhatni egy másik dimenzióról, olyasvalamiről, amit a tudomány eszközeivel nem lehet megragadni.

Mesmer továbbá nem azt hirdette, hogy terápiája univerzális gyógymód volna minden bajra, azt csupán a fájdalomcsillapítás, illetve az idegi alapú problémák kezelésében alkalmazta.[26] Az ezoterikusok ezzel szemben gyakorta hangoztatják, hogy titkos módszerük, felfedezésük vagy találmányuk szinte univerzális módszer, némi túlzással: az szinte egyszerre oldaná meg a világ összes problémáját, a fizika, a matematika és a filozófia összes rejtvényével egyetemben.

További, talán banálisnak hangzó, mégsem elhanyagolható különbség, hogy Mesmer a szegényeket is szívesen gyógyította, méghozzá ingyen. Ezzel szemben a (mai) ezoterikusok döntő többségénél a hókuszpókuszok mögött nagyon is anyagi érdekek állnak.

Úgy tűnik tehát, hogy Mesmer nem volt ezoterikus vagy okkultista, neve mégis összefonódott a spiritizmussal, megpecsételve mind az ő személyes sorsát, mind tanainak jövőjét. Némileg azonban Mesmer is hibáztatható a történtekért. Voltaképpen két okból is: egyfelől meglehetősen konfliktusos attitűd jellemezte saját találmányát illetően, hiszen részint maga szerette volna a tudományos vizsgálóbizottság elé tárni kutatásait, vagyis tudományos próba alá vetni; másrészt viszont féltékenyen őrizte a tudását, megválogatta, hogy kinek adja tovább, s ennek szellemében minden tanítványának alá kellett írnia egy nyilatkozatot, amelyben arra kötelezték magukat, hogy csak az ő beleegyezésével adhatják tovább másnak a módszert, illetve csak az ő külön engedélyével gyógyíthatnak. Amikor pedig a bizottság d'Eslon intézetében vizsgálódott, Mesmer éktelen haragra gerjedt, kijelentette, hogy d'Eslont nem is avatta még be a legbelsőbb titkokba.[27] Haragja persze teljesen érthető, hiszen ha a bizottság kedvező döntést hoz, akkor a dicsőség, amely őt illetné, nagyrészt d'Eslonra száll át. Amennyiben viszont a döntés kedvezőtlen, akkor mindkettőjüket pellengérre állítják. Ezért Mesmer maga vonta a titok fátylába saját elméletét.[28]

Mindemellett Mesmer intézetében a gyógyítás meglehetősen teátrális – s ezáltal az okkult szeánszokat idéző – körülmények között zajlott. Elsötétített teremben, halk zene mellett várakoztak rá a páciensek, s amikor a türelmetlenség már pattanásig feszítette az idegeiket, akkor jelent meg ő lila lebernyegben, határozott léptekkel közeledett pácienseihez, majd mindegyiknek külön-külön mélyen a szemébe nézett, miközben mágneses pálcájával megérintette a beteg részt. Az egésznek valóban lehetett valamiféle vásári, mutatványos jellege, ami komolyan hozzájárulhatott ahhoz, hogy a laikusok csodálják és higgyenek benne, ám az orvosok részéről éppen ez váltotta ki a legmélyebb ellenérzéseket.[29]

Ezotéria vs. tudomány: harc a határokért

Ahogyan Mesmer népszerűsége nőtt, egyre-másra bukkantak elő a különféle mesmeristák. Alig fedezték fel a tényt, miszerint a mesterségesen támasztott alvásban a hipnotizált képes kérdésekre választ adni, sokan máris azt hitték, hogy a médiumok minden kérdésre felelni tudnak, sőt prófétai jósálmokat képesek álmodni. Betegségeket láthatnak, játszva megoldhatják a legnehezebb matematikai feladványokat, évekkel azelőtt történt bűneseteket nyomozhatnak ki stb. Már Mesmer idejében kezdetüket vették a spiritiszta szeánszok. Mindez alaposan hozzájárulhatott ahhoz, hogy a tudományos közösség elvesse, kirekessze a tant és hirdetőjét. Lényegében azzal a jellegzetes kétirányú folyamattal állunk szemben, amely több más területen is megjelent már: *azáltal, hogy az ezotéria kisajátította a mesmerizmust, a tudománynak nem kellett többé, ám ha a tudománynak kellett volna, akkor az ezotéria számára vált volna érdektelenné.*

Mesmer elképzelései jobbára három irányzatra bomlanak szét, s mindhárom eltérő fejlődési utat járt be, szépen példázva az ezotéria és a tudomány viszonyára vonatkozó fenti állításomat. Ezek: 1. fluidumok elmélete; 2. mágneses terápia; 3. (a későbbi elnevezéssel) hipnózis.

Az animális magnetizmus Mesmer szerint anyagi befolyás, amelyet egyik test a másikra gyakorol egy egyetemes, rendkívül finom fluidum közvetítésével. Ez átjárja a testeket, ám bizonyos anyagok jobban vezetik: például az üveg, a vas, az arany, az ezüst elég jó vezetők, és ugyanúgy az élő szervezetben az idegek. A mágneses fluidum folyamatosan áramlik a szervezetben, és amikor valamilyen akadályba ütközik, az adott személy megbetegszik. A gyógymód lényege tehát: helyre kell állítani a fluidum áramlását. A természet is erre törekszik, az orvos feladata csupán segédkezni ebben.

Mesmer elképzeléséhez feltűnően hasonlítanak az ezoterikus természetgyógyászati praktikák, miáltal mondhatjuk, hogy a módszer tovább élt, immár szinte teljes mértékben átkerülve, „lesüllyedve" az ezotériába – habár az ezoterikusok Mesmerre nem nagyon hivatkoznak, helyette szívesen beszélnek valamilyen ősi, egzotikus, rendszerint keleti eredetű gyógymódról. A New Age-en belüli vagy az ahhoz kapcsolódó újokkultista irányzatok egyik fő jellemzője, hogy közöttük a határok igen elmosódottak, a hívők meglehetősen rugalmasan, könnyedén váltogatják, illetve válogatják össze a különféle vallások, spirituális és okkult irányzatok elemeit aszerint, hogy igé-

nyeiknek, várakozásaiknak éppen mi a legmegfelelőbb. Az ilyen irányzatok követői általában egy szinkretista rendszerben hisznek, ahol a keleti vallások nyugatiasított elemei jól megférnek az indián, a kelta, az ősmagyar sámán- és egyéb hagyományokkal, mindezt pedig tudományos beszédmód, illetve a modern tudomány egynémely (félig felfogott, átértelmezett) eredménye fűszerezi. Az adott irányzatok elkülönítése legfeljebb az így létrejött elegyben meglévő arányok különbségéből adódhat. A betegségekre, valamint a gyógyításra vonatkozó alapvető hitelemek tehát a következők: legyen szó homeopátiáról vagy aromaterápiáról, vagy ami kifejezetten a delejezéssel mutat rokonságot: aurafésülésről, reikiről, kineziológiáról vagy kézrátételes gyógyításokról (és még sorolhatnánk a különféle gyógyászati irányzatokat és praktikákat), szinte kivétel nélkül mindegyikük az alábbi világkép alapján képzeli el a gyógyítást, gyógyulást. A világban létezik egyfajta „életerő" vagy „egyetemes energia" („Qi" vagy „Chi", „Prana", „Mana" – az elnevezés irányzatonként változik), amely jelen van a növényekben, az állatokban, a vízben, a kövekben, az élelmiszerekben, a levegőben és egyáltalán mindenben a bolygónkon. Ezt az „életenergiát" *csakrá*inkon, *aurá*nkon, illetve táplálkozással és légzéssel juttatjuk be a szervezetünkbe. Testünket energiavezetékek hálózzák be, ezek gondoskodnak arról, hogy szerveink megfelelő energiaellátást kapjanak. Mivel az életenergia átáramlik a csakrákon is, befolyást gyakorol lelki és szellemi állapotunkra. Egy egészséges testben egyenletesen áramlik az életenergia és a két erő, a *Yin és Yang* egyensúlyban vannak. Ha az energiavezetékek eltömődnek (stressz, egyéb pszichikai problémák, helytelen táplálkozás vagy előző életekben elkövetett bűnök miatt), felbomlik az egyensúly, amit a betegségek megjelenése követ. Éppen ezért a legfontosabb feladat a betegségek megelőzésében az energiavezetékek tisztántartása, illetve a test, a lélek, a szellem harmóniájának fenntartása.

Látható, hogy egy, a mesmeri felfogáshoz szinte teljesen hasonló gondolatrendszerrel állunk szemben. Ám ez csupán az ezotéria világa. Ennél jóval érdekesebb, hogy egészen hasonló gyógymódok és elképzelések olykor képzett orvosok, pszichiáterek praxisában is felbukkannak. Így például Gerda Boyesen, norvég klinikai pszichológus és orvos, egyesítve a pszichológiát és a pszichoterápiát, kidolgozott egy szomatikus terápiát. Szerinte ugyanis az emésztőrendszer perisztaltikus mozgása mellett létezik egy pszichoperisztaltika is. A gyomor-bél traktusban nem csupán a táplálék emésztése és az anyagcseretermékek kiválasztása folyik, hanem „kiürül" a fizikai és lelki stressz is. Ehhez speciális masszázsra van szükség, amely hat a test egész energiaterére, az izomzatra, a kötőszövetre, a bőrre, a csonthártyára, de még az aurára is.[10]

A mágneses terápiák, azaz a mágnesben rejlő gyógyító hatást illetően már megoszlanak a vélemények. Az ezoterikus folyóiratokban és egyéb kiadványokban számos olyan hirdetéssel találkozhatunk lépten-nyomon, amelyben a mágnes szinte univerzális medicinaként jelenik meg. Mágneses nyakláncok, karkötők, fülbevalók, övek, sőt párnák és matracok használatára buzdítanak – elsősorban fájdalomcsillapítás céljából. Vannak azután egész intézmények, amelyekben olyan komolynak tűnő beavatkozásokat folytatnak, mint a „mágneses sejtregenerálás" (MCR). Egy kistarcsai intézet szórólapján például nem kevesebb mint 19 különféle bajra, betegségre kínálnak ily módon gyógyulást. Az említett fájdalomcsillapítás mellett többek között keringé-

si zavarok rendezésére, depresszió oldására, méregtelenítésre, az immunrendszer erősítésére, műtéti utókezelésre is javasolják a mágneses kúrát. Időről időre valódi orvosok is tollat ragadnak, hogy egy-egy komolyabb tudományos cikkben foglalkozzanak a mágnes esetleges gyógyhatásával. Számos ilyen irányú kísérletet is elvégeztek. Az egyik legmeggyőzőbb vizsgálatot dr. Carlos Vallbona vezette a houstoni Baylor Intézetben.[31] Egy kettős vakkísérlet során kiválasztottak ötven beteget, akik közül huszonkilencen valódi mágnest, huszonegyen ugyanolyan kinézetű, ám nem igazi mágnest kaptak. A negyvenöt percig tartó kezelés előtt és után is megkérték a pácienseket, hogy egy tízfokú skálán osztályozzák, mekkora fájdalmat éreznek. A valódi mágnessel kezelt betegek átlagosan a fájdalom sokkal szignifikánsabb csökkenéséről számoltak be (9.6-ról 4.4-re), mint társaik (9.5-ről 8.4-re). Ez a szembeszökő különbség – amennyiben a kísérletet helyesen végezték – nem magyarázható placebohatással. Mindazonáltal számos más kísérletről is olvashatunk, ahol viszont nem következett be javulás a mágnes hatására, mint pl. Hong (1982) kettős vakkísérletében, ahol a nyak- és vállfájdalom csökkenését vizsgálták.

Bár a mágneses terápiák hatékonysága bizonyára nem függ attól, hogy értjük-e pontosan a biológiai mechanizmust, ahhoz, hogy az orvostudomány bevett módszerként alkalmazza, szükség volna valamiféle magyarázatra. Ám hiába próbálkoztak számtalan hipotézissel, mostanáig nem sikerült egyértelmű bizonyítékot találni.[32] Feltételezték például, hogy a mágnes a vérben lévő vastartalomra hat, s ezáltal fokozza a vérkeringést. A vérben található vas esetében azonban nem érvényesülhet az ún. ferromágnesesség hatása, mivel a vérben izolált vasatomok találhatók hatalmas hemoglobinmolekulákban, a vörösvérsejtek belsejében. Habár minden egyes vasatom mágneses, minthogy meglehetősen távol helyezkedik el a többi vasatomtól, mágnesesen független marad. Egy hipotézis szerint a mágnes a kémiai reakciókat befolyásolja,[33] egy másik hipotézis szerint a víz fizikai állapotát változtatja meg.[34]

Bár Vallbona kísérlete felvetette a lehetőségét annak, hogy a mágnes valóban alkalmazható fájdalomcsillapításra, hatásmechanizmusa továbbra is ismeretlen. Amíg pedig a hatás ismeretlen marad, addig számítani lehet arra, hogy az alternatív gyógymódok képviselői, a különféle ezoterikus természetgyógyászati praktikák hívei előszeretettel fogják alkalmazni, hiszen az ismeretlen mechanizmus óhatatlanul is mindig „misztikusnak" tűnik.

Végezetül a hipnózis története maradt hátra, ám ez egyben a legérdekesebb is. Minthogy az orvostudomány elfogadott módszerévé vált, fokozatosan kikopott az ezotériából. A hangsúly itt a fokozatosságon van, ti. itt követhető leginkább nyomon az a „harc", amely az ezoterikusok és a tudomány között számtalanszor lezajlik egy-egy új felfedezés kapcsán. A határok még bizonytalanok, előfordul, hogy mindkét fél igyekszik kisajátítani az adott jelenséget, máskor pedig „kiegyezések" sorozatán keresztül szilárdul meg a demarkációs vonal a tudomány és az ezotéria között. Így történt ez a hipnózis esetében is. Jelen tanulmány keretei nem teszik lehetővé, hogy a hipnózis történetét részletesen tárgyaljam, ezért csupán egyetlen, ám nagyon fontos alak – James Braid – tevékenységét villantom fel, aki tevékenysége révén éppen a két territórium határán állt, s ezért eredményeinek fogadtatása jól szemlélteti ezt a bizonytalanságot.

James Braid (1795–1860) az egyik legfontosabb név a hipnózis történetében. A skót orvos érdeklődését 1841. november 13-án egy francia mesmerista, La Fontaine előadása keltette fel.[35] Miután figyelmesen végigült több demonstrációt, és maga is kísérletezésbe kezdett, úgy vélte, rájött a jelenség nyitjára: semmiféle titokzatos fluidumra nincs szükség ahhoz, hogy valaki mesmeri transzba kerüljön. Az ugyanis nem más, mint indukált alvás, és egy egészen egyszerű technikával előidézhető, ti. elegendő, ha a páciens egy megfelelő pozícióban tartott piciny fényes tárgyra szegezi tekintetét. A jelenséget *neurohypnolog*ynak (idegi alvásnak) nevezte el, majd ebből született a hipnózis terminus, a görög *hypnos* 'alvás' szóból. Azáltal, hogy a mesmeri állapotot neurológiai alapon magyarázta, nem csupán az animális magnetizmus elméletére mért halálos csapást, hanem ezzel párhuzamosan egy jóval meggyőzőbb alternatív elmélettel is előállt, melyet 1843-ban egy könyvben *(Neurypnology)* is összegezett.

Noha nagy szolgálatot tett a tudománynak azáltal, hogy a hipnotizőr természetfeletti erejével szemben a páciens idegrendszerére helyezte a hangsúlyt, minden más tekintetben nem sokban különbözött azoktól a mesmeristáktól, akiket kritizált.[36] Alig fedezte fel, hogy a fixált tekintet révén milyen könnyű hipnózist előidézni, azonnal szinte határtalan gyógyászati lehetőségeket látott bele. Első könyvének közel kétharmada másról sem szól, mint a hipnotikus transznak köszönhető hihetetlen gyógyulásokról; saját elméletét pedig érzékletes előadásokban népszerűsítette. Ezek után nem lepődhetünk meg azon, hogy sem a hagyományos mesmeristák, sem a tudomány képviselői nem tudták könnyedén eldönteni, hogyan is viszonyuljanak hozzá, illetve eredményeihez. Egyes mesmeristák támadták, mivel tagadta a természetfeletti erők létezését; s *The Zoist* című legjelentősebb mesmerista folyóiratukból is kirekesztették, nem engedték publikálni. A másik híres skót orvosból lett mesmerista, Elliotson odáig elment, hogy minden befolyását latba vetve megakadályozta, hogy Braid megtarthassa egyik előadását. Más prominens mesmeristák viszont – például Gregory, Esdaile és Colquhoun – elismerték Braid érdemeit, s főként az egyre sűrűsödő előadások hatására, maguk közül valónak tekintették.[37]

Az orvostudomány attitűdje sem volt egységes. A British Medical Association Manchesterben megtagadta Braidtól a lehetőséget, hogy eredményeit az egyik találkozójukon felolvassa. Ugyanakkor egyes orvosok – például J. H. Bennett,[38] W. B. Carpenter[39] és Henry Holland[40] – mindinkább meg voltak győződve arról, hogy bizonyos jelenségek magyarázatra várnak, s Braid elmélete legalábbis megfontolandó. Óvatosságuk annál inkább érthető, mert fizikai felfedezések sora bizonyította, hogy az idegrendszert nem kvázi elektromos energia vagy fluidum működteti. 1831-ben Faraday felfedezte az elektromágneses indukciót, 1850-ben Helmholtz kimutatta, hogy az idegimpulzusok – szemben az elektromos árammal a vezetékekben – alig haladnak valamivel gyorsabban, mint egy gőzmozdony. Hamarosan lehetetlenné vált a hagyományos mesmeri elképzeléseknek bármiféle hitelt adni. Azok a magnetizőrök, akik a 19. század második felében is folytatták spekulációikat és tevékenységüket, többnyire az okkultizmus talaján álltak. Braid halála után egy időre vissza is esett az érdeklődés a mesmerikus jelenségek iránt, s csak Charcot tevékenysége nyomán éledt fel újra.

Ahogyan azután a hipnózist elismerte az orvostudomány, fokozatosan kiesett az ezoterikusok érdeklődési köréből. Ma már szinte semelyik ezoterikus nem foglalkozik hipnózissal, ahogyan a jelenkori ezotéria világában igen háttérbe szorult az asztaltáncoltatás, illetőleg a spiritiszta médiumok szerepe is. Sőt még a 60-as, 70-es években oly divatos „alternatív tudatállapotok" elérése sem célja legtöbbjüknek. Az ezoterikus kiadványok összetételéből egyre inkább úgy tűnik, hogy az átlag ezoterikus nem meditál, nem drogozik. Közöttük egyre kevesebb olyan személyt találunk, akik mondjuk sámánrévülést próbálnak gyakorolni.[41] Pszichológiai fordulat állt be az ezotéria világában, a hívők már nem misztikus élményekre vágynak, hanem gyógyulni kívánnak, illetve az önismeret, az önmegvalósítás útjait keresik.[42]

Tulajdonképpen azáltal, hogy az akkori tudomány kirekesztette Mesmert, illetve elméletét – a fent említett, korántsem csupán tudományos alapokon –, az szinte azonnal az ezoterikusok szabad prédájává vált. Sőt, talán azt is mondhatjuk, hogy ha az orvostudomány befogadja a mesmeri életművet, akkor az az ezoterikusoknak, spiritisztáknak nem kellett volna.[43] Mivel az akadémia elutasította, a mesmeri tan margóra került, áltudományossá, azaz illegitimmé lett. Minthogy azonban működött, mégis racionális tényeket produkált, olyasféléket, mint a tudomány. Az akkoriban alakuló spiritizmusra pedig éppen az volt a jellemző, hogy magát tudományként és vallásként egyaránt beállító szellemi mozgalom volt. A mesmerizmus pedig azzal, hogy tudományos formában, tudományos elnevezéssel próbálta magyarázni az ősi módszert, tökéletesen megfelelt a spiritizmus elvárásainak. És itt egy további fontos dolgot kell megértenünk: a mesmerizmus éppen azért, mert az akkori tudomány nem fogadta el, ám kézzelfogható eredményeket produkált, a titkot, a csodát, a megmagyarázhatatlant csempészte vissza a kultúrába. Ha a tudomány elfogadta volna, akkor az ezoterikusoknak azért nem kellett volna, mert a tudományos (s vele a társadalmi) legitimizációval éppen a csoda tűnt volna el. Ha a mesmerizmus tudományosan meg lett volna magyarázva, s ily módon „teljesen és tökéletesen megérthető" lett volna, akkor nem lett volna titok, akkor az egész olyan természetes lett volna, mint az, hogy kinyitom a vízcsapot, és folyik a víz.

Ennek az elvnek megfelelően, amint a modern orvoslás foglalkozni kezdett a hipnózissal, az szép lassan kikopott az ezotériából. Pontosabban: a mesmeri tanok elkezdtek szétbomlani, s mindig az a részük került az ezoterikusok érdeklődési körébe, amelyet az orvoslás éppen nem fogadott be, jelesül a mágneses terápiák, a kézrátételes gyógyítás, illetve a fluidumok elmélete. Mivel az ezotéria kezdetben az egészet kisajátította, hosszú időre nem kellett az orvostudománynak, hiszen senki nem merte megkockáztatni, hogy mesmeristának, azaz sarlatánnak bélyegezzék tudós társai. És ez a tényező sajnos legalább annyira hozzájárult ahhoz, hogy az a tudomány margójára kerüljön, mint a fent részletezett egyéb okok.

Mindehhez még valami: említettem korábban, hogy a felvilágosodás egyik folyamata arra irányult, hogy a nőket – pontosabban a „női gondolkodást", amely inkább az érzéseken, a képzeleten alapul – kirekessze a racionális logikára építő tudományból. Nem véletlen azonban, hogy éppen ezzel a folyamattal egy időben alakul ki,

illetve erősödik meg a spiritualizmus. Cathy Gutierrez hívja fel a figyelmet arra,[44] hogy a spiritualizmus elsősorban a nők számára biztosította azt a lehetőséget, amelyet a tudomány elvett tőlük, jelesül, hogy ők is képesek valami olyasmire, éppen az érzékenységük folytán, amire a férfiak nem: más valóságokkal érintkezni.

Működött-e, vagy sem a mesmeri módszer?

Miután az akadémia elbánt Mesmer tanaival, a hívek is elkezdtek közzétenni különféle irományokat, amelyek csodásabbnál csodálatosabb gyógyulásokról számoltak be. Az egyik legérdekesebb irat e téren a *Supplément aux deux rapports* (1784), melyet d'Elson támogatói állítottak össze. Ez 115 esettanulmányt tartalmaz, melyek többségét maguk a páciensek írták, orvosaik segítségével. A gyűjteményben olvashatunk például súlyos bőrbántalmak megszűnéséről, égési sebek begyógyulásáról, reumás panaszok enyhüléséről stb. Két kérdés merül fel az olvasóban:[45] 1. Vajon ezek a páciensek akkor is meggyógyultak volna, ha nem vetik alá magukat az animális magnetikus kezelésnek? Nem szabad azonban elfelejtenünk, hogy a betegek többsége már számtalan orvosnál járt a panaszaival korábban, akik nem tudtak segíteni rajtuk, míg a mesmerizálás valóban szinte csodálatos gyógyulást hozott a számukra. 2. Vajon a képzelet elégséges magyarázatot nyújthat-e? Itt viszont azt kell tekintetbe vennünk, hogy sok beteg konkrét fizikai panaszoktól szenvedett, melyeket aligha lehetett pusztán a képzelőerő segítségével meggyógyítani, nem beszélve például a csecsemők gyógyulásairól, akiknél szintén kérdéses a képzelőerő hatalma.

Amennyiben ezekre a kérdésekre nem tudunk határozott igennel felelni, akkor azt kell mondanunk, talán mégis volt a dologban valami. Vagy ahogyan Ian Hacking fogalmaz: „Soha senki többé nem fogja megkísérelni, hogy egy beteg lábát leamputálja, miközben a beteg magnetizált transzban van. [...] Valós jelenségek olyan csoportja áll előttünk, amelyeket nem értünk. Amennyiben Winternek igaza van abban, hogy a spiritizmus olvasztotta magába a mesmerizmust, nos, ez, véleményem szerint, mindannyiunk számára nagy veszteséget jelent."[46]

Nem olyan borús azonban a helyzet, miként azt Hacking lefesti. A fogászatban például a mai napig a fájdalomcsillapítás bevett módszere a hipnózis, elsősorban olyan betegeknél, akik allergiásak a hagyományos kémiai fájdalomcsillapító szerekre, valamint kisgyermekeknél. Amerika egyes kórházaiban pedig újból kísérleteznek komolyabb műtéti beavatkozások esetében is a hipnózissal. Vagyis a kérdés lényegében azóta is folyamatosan napirenden van.

Élénk tudományos diskurzus folyik mind a mai napig a mágneses terápiák hatásáról is. Mindazonáltal egy érdekességet megfigyelhetünk: azok a (tudományos) cikkek, amelyek a mágnessel történő gyógyítást hatástalannak minősítik, illetve mint sarlatánságot elítélik, rendszerint Mesmerre hivatkoznak, vagyis megemlítik, hogy a terápia az ő nevéhez fűződik. Ellenben a pozitív beállítottságú cikkek, illetve az ilyen terápiákat hirdetők szinte soha nem említik a nevét. Inkább valami egyedi vagy ősi (jobbára keleti) gyógymódnak állítják be a sajátjukat. Mesmer egyfajta vízválasztó maradt.

Jegyzetek

* Írásom elkészüléséhez erkölcsi és anyagi támogatást kaptam az ERASMUS kollégiumtól. A kollégiumban elsősorban Láng Benedeknek és Szőnyi György Endrének szeretnék köszönetet mondani a segítségért. Köszönöm továbbá férjemnek, Farkas Attila Mártonnak, Kampis Györgynek, valamint Zemplén Gábornak a hasznos tanácsokat.

1 Farkas–Mund (2002a).

2 Mund (2004).

3 Az ezoterika, illetve az ezoterikusok megjelenése némely tudományterületen olykor egészen komoly problémát tud okozni. Így például a népvándorlás kori, pontosabban a magyar őstörténettel kapcsolatos kutatások utóbbi időben való látványos megrekedése is jobbára ennek köszönhető. Régészek panaszolják, hogy a témában manapság már nem lehet normális tudományos konferenciát megtartani, mivel azonnal odaáramlanak a magyarság sumér (és más egyéb obskúrus) eredetét hirdető lelkes laikusok, akik kisajátítják a rendezvényt. Hasonló gondokkal küszködnek Angliában azok a komoly tudósok, akiknek kutatási területe az ottani 4–5. század, azaz Arthur király időszaka.

4 Mesmer életéről irodalmi szempontból is kitűnő munka: Stefan Zweig (1935) műve: *A lélek orvosai*. Lásd még: Darnton (1968).

5 Völgyesi (1933).

6 Azt, hogy a mágnesben gyógyító erő lakozik, az akkori és addigi orvostudomány kétségbevonhatatlan ténynek tartotta. Már az ókort is izgatta a mágnes, mert amíg az összes többi ásvány és fém passzívan csupán a gravitációnak engedelmeskedik, ez az egy elem valami lelkességet, önálló aktivitást mutat. Képes magához vonzani a vasat, vagy iránytűként utat mutatni. Paracelsus foglalkozik részletesen azzal, miként hasznosítható a mágnes gyógyítás céljára. Paracelsus tanítványai, Helmont és utána Goclenius folytatják a mágneses gyógyítást, és ez utóbbi 1608-ban még egy könyvet is közread: *Tractatus de magnetica cura vulnarum* (Értekezés a sebek mágneses kúrájáról) címmel.

7 Zweig (1935: 51). Amint azonban Mesmer népszerűsége annyira megnövekedett, hogy már nem győzte a sok beteget egyesével kezelni, újra a mágneshez fordult, ti. mágneses fürdőket készített, illetve sorba állította a pácienseket, az első megfogta a mesmerizált mágnest, majd – elképzelése szerint a kezek láncolatán keresztül – mindenkihez elért a gyógyító erő.

8 Lásd: *Historie de l'Académie Royal des Sciences à Berlin* (1775: 35). Idézi Völgyesi (1933: 9).

9 Guillotin hét évvel később találja fel a róla elnevezett kivégzőeszközt, amely alá aztán két említett kollégája, akikkel most békésen vizsgálódik: Bailly és Lavoisier is fejét hajtja.

10 *Rapport des commissaires de la Société Royale de Médicine, nomées par le Roy pour faire l'examen du magnétisme animal*, Paris (1784). Idézi Völgyesi (1933: 16).

11 Miller (2001).

12 Lásd pl. *General Scholium* (1713), *Optika* (1717). Magyarul például Hooke-nak adott válaszában *(Különféle tanulmányaimban a fény tulajdonságairól mondottak magyarázatára szolgáló hipotézis)*, illetve Boyle-hoz írt levelében *(Levél Robert Boyle-hoz)* olvashatunk az éterről (Newton 2003).

13 Shapiro (1993: 73–74).

14 Miller (2001).

15 Lásd pl. a híres skót mesmerista, J. C. Colquhoun munkásságát.

16 Miller (2001).

17 Goodman (1991; 1994).

18 Terrall (1999).
19 Shapiro (1993).
20 Hufeland: *Macrobiotica*. Jena (1797). Dr. Kováts Mihály 1799-ben Pesten megjelent magyar fordítása, 96. – idézi Völgyesi Ferenc (1933: 5).
21 Sutton (1981).
22 Parssinen (1979).
23 Schaffer (1999).
24 Parssinen (1979).
25 Darnton (1968).
26 Egészen 1847-ig, az éter bevezetéséig a fájdalomcsillapítást a sebészek ópiummal, illetve alkohollal oldották meg, ti. leitatták, illetve elkábították a pácienst, ha egyáltalán foglalkoztak vele. Ekközben mesmeri transzban komoly sebészi beavatkozásokra nyílt lehetőség anélkül, hogy a beteg bármit érzett volna. Alison Winter (1999) mutatta ki, hogy éppen a mesmeristák elleni küzdelem következtében kezdtek az orvosok a fájdalom csillapításával foglalkozni, és ez vezetett el a mai fájdalomcsillapítási eljárások felfedezéséhez, amely kérdés máskülönben nem volt különösebben érdekes kutatási terület.
27 Gauld (1989).
28 Mesmer egyes életrajzírói (pl. Zweig 1935) ezt az attitűdöt is pozitívan értelmezik, hogy ti. Mesmer előbb önmagát kívánta meggyőzni a módszerről, ezért nem tárta azt egyből a nyilvánosság elé, ezért akarta előbb a tudomány elismerését kivívni.
29 Parssinen (1979).
30 Lásd például: http://www.biodynamicpsychotherapy.fsnet.co.uk/Gerda%20Boyesen.html.
31 Vallhona (1997).
32 Livingstone (1998); Ramey (1998).
33 Schulten (1982).
34 Beall (1976).
35 Bramwell (1896).
36 Miller (1995).
37 Gauld (1989).
38 Bennett (1851).
39 Carpenter (1853).
40 Holland (1852).
41 Bár létezik olyan ezoterikus irányzat, amely a sámánhagyományok felélesztését tűzte ki céljául, illetőleg annak bizonyos technikáit próbálja hasznosítani és világképi elemeit modernizálni, ez az ún. „városi sámánizmus" – mint a hippikorszak tipikus szülötte – letűnőben, illetve átalakulóban van. Magyarország ebben bizonyos specifikus okok miatt talán kivétel. Azonban az itteni „újsámánok" rendszerváltás utáni markáns megjelenése és tevékenysége sem a révületet, illetve a misztikumot célozza, hanem egyike a hazai nacionalizmus megnyilvánulási formáinak. A sámánizmus itt inkább egy identitásképző hitvilág, csakúgy, mint a sumerizmus vagy más hasonló „irányzat".
42 Mund é. n. [2001]; Farkas–Mund (2002b). Ennek kapcsán viszont egy óvatos hipotézist fogalmazhatunk meg: úgy tűnik, hogy a pszichológusok – paradox módon – éppen az alternatív tudatállapotokon keresztül kerülnek kapcsolatba az ezotériával, illetve itt keresendő az a vékony mező, amely elválasztja a tudományukat az ezotériától. Azáltal, hogy például a sámánrévülést vagy a dervistánc során kialakult eksztatikus állapotot besorolják az „alternatív tudatállapot" tudományos fogalma alá, és ezáltal érteni vélik és használják a gyó-

gyítás során, mintegy kaput nyitnak az ezotéria felé. Részint hivatkozási pontul szolgálnak a laikus ezoterikusok számára, részint pedig maguk is könnyen továbbtévedhetnek, és már nem csupán az alternatív tudatállapot gyógyító hatásában hisznek, hanem kezdik elfogadni annak teljes kontextusát is (vagyis jelen példánkban a sámánizmus egészét).

43 Hasonló folyamat játszódott le az ún. „gén- vagy sejtemlékezet" kapcsán. Egy időben ezoterikus körökben gyakran találkozhattunk azzal az elképzeléssel, hogy a géneken keresztül az egyén előző életekre tud visszaemlékezni, a génkutatások fellendülésével (pl. *human genom project*) azonban ez az elképzelés háttérbe szorult, talán el is tűnt.

44 Gutierrez (2003).

45 Gauld (1989).

46 Hacking (1999: 38).

Bibliográfia

BEALL, P. T.–HAZLEWOOD, C. F.–RAO, P. N. 1976: Nuclear Magnetic Resonance Patterns of Intracellular Water as a Function of HeLa Cell Cycle. *Science* 192, 904–907.

BENNETT, J. H. 1851: *The Mesmeric Mania of 1951, with a Physiological Explanation of the Phenomena Produced.* Edinburgh: Sutherland and Knox.

BRAMWELL, J. Milne 1896: James Braid: his work and writings. *Proceedings of the Society for Psychical Research* 12, 127–166.

CARPENTER, W. B. 1853: Electro-biology and mesmerism. *The Quarterly Review* 93, 501–557.

DARNTON, Robert 1968: *Mesmerism and the end of Enlightenment in France.* Cambridge: Harvard University Press.

FARKAS Attila Márton–MUND Katalin 2002a: Technicizált spiritualitás. *Liget* 2002/9, 66–93.

– 2002b: Az egészség és tisztaság, mint új vallási cél. *Liget* 2002/7, 3–19.

GAULD, Alan 1989: *A history of hypnotism.* Cambridge: Cambridge University Press.

GOODMAN, Dena 1991: Governing the Republic of Letters. The Politics of Culture in the French Enlightenment. *History of European Ideas* 13, 183–199.

– 1994: *The Republic of Letters. The cultural history of the French Enlightenment.* Ithaca: Cornell University Press.

GUTIERREZ, Cathy 2003: From electricity to ectoplasm: Hysteria and american spiritualism. *Aries* 3/1, 55–81.

HACKING, Ian 1999: Mind Over Matter. *The New York Review,* March 18, 36–38.

HOLLAND, Henry 1852: *Chapters on mental Physiology.* London: Longman, Brown, Green and Longmans.

HONG, C. Z. et al. 1982: Magnetic necklace. Its therapeutic effectiveness on neck and shoulder pain. *Archives of Physical Medicine and Rehabilitation* 63, 162–164.

LIVINGSTON, James D. 1998: Magnetic therapy: plausible attraction? *Skeptical Inquirer,* July–August, 25–30.

MILLER, Jonathan 1995: Going Unconscious. In Robert B. Silvers (ed.): *Hidden Histories of Science.* New York: The New York Review of Books.

– 2001: Magnetic mockeries (mesmerism). *Social Research,* Fall, 717–740.

MUND Katalin é. n. [2001]: Kelet istenei Nyugaton, avagy egy eszme fejlődéstörténete. *Ethnographia* (megjelenés alatt).

– 2004: Racionalizált spiritualitás: a csodakeresés formái egy deszakralizált világban. In Pócs

Éva (szerk.): *Áldás és átok, csoda és boszorkányság. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről 4.) Budapest: Balassi, 152–171.

NEWTON, Isaac 2003: *Válogatott írásai.* Szerk. Ropolyi László–Szegedi Péter. Budapest: Typotex.

PARSSINEN, Terry, M. 1979: Professional deviants and the history of medicine. Medical Mesmerists in Victorian Britain. In Roy Wallis (ed.): *On the Margins of Scienc.: The Social Construction of Rejected Knowledge.* (Sociological Review Monograph 27.) Keele: University of Keele.

PLÉH Csaba 1992: *Pszichológiatörténet. A modern pszichológia kialakulása.* Budapest: Gondolat.

RAMEY, David W. 1998: Magnetic and Electromagnetic Therapy. *The Scientific Review of Alternative Medicine* Spring, 13–19.

SCHULTEN, Klaus 1982: Magnetic field effects in chemistry and biology. In Treusch, J. (ed.): *Festkörperprobleme.* Braunschweig: Vieweg, 61–83.

SHAFFER, Simon 1999: Enlightened Automata. In William Clark–Jan Golinski–Simon Schaffer (eds.): *The Sciences in Enlightened Europe.* Chicago: The University of Chicago Press, 126–175.

SHAPIRO, Alan, E. 1993: *Fits, Passions and Paroxysms. Physics, method, and chemistry and Newton's theories of colored bodies and fits of easy reflection.* Cambridge: University Press.

SUTTON, Geoffrey 1981: Electric Medicine and Mesmerism. *Isis* 72/3 (September), 375–392.

TERRALL, Mary 1999: Metaphysics, Mathematics, and the Gendering of Science in Eighteen Century France. In William Clark–Jan Golinski–Simon Schaffer (eds.): *The Sciences in Enlightened Europe.* Chicago: The University of Chicago Press, 246–271.

VÖLGYESI Ferenc 1933: *Mesmer és a „gyógydelejezés".* Budapest: Novák Rudolf és Társa Tudományos Könyvkiadóvállalat.

VALLBONA, Carlos–CARLTON, F. Hazlewood–GABOR, Jutida 1997: Response of pain to static magnetic fields in postpolio patients. A double-blind pilot study. *Archives of Physical and Rehabilitation Medicine* 78 (11), 1200–1203.

WINTER, Alison 1999: *Mesmerized: Powers of Mind in Victorian Britain.* Chicago: University of Chicago Press.

ZWEIG, Stefan 1935: *A lélek orvosai.* Budapest: Pantheon.

KÜRTI LÁSZLÓ

Szörnyek, emberfajok és a tudomány változása

„Hogy újat alkothassunk, a régit félresöpörjük... egy új dolgot csak egy régi maradványaira építve hozhatunk létre."

Titus Lucretius (Kr. e. 99–55)

A tudomány folytonosan változik, formálódik, s igaz ez az antropológiára is, annak elméletgyártására és gyakorlatára. Az elmúlt száz évben az egyes antropológiai iskolák eltérő irányzatokat hoztak létre, de egy dologban egyetértettek: a rasszok – és ezzel a rasszizmus – elvetésében. Kétségtelen, hogy ma, a poszttotalitáriánus és posztapartheid világban a rasszizmusnak nincs létjogosultsága a tudományban, de – és ezt be kell látnunk – jelen van a közgondolkodásban, a politikában és a populáris kultúrában. Szélsőséges politikai mozgalmak extrém értékrendet foglalnak magukba, és a túlfűtött nemzeti indulatokban sokszor megjelennek a fajelmélet alaposan kidolgozott és tudományosnak beállított irányzatai. Az ideológiák gyártásában szerepet játszottak a vallásos, ezoterikus és babonás elméletek, amelyeket itt Colin Campbell után féltudománynak nevezek.[1] Campbell a néphitnek egy szeletét – amelyet intellektuálisan nem fogadnak el az emberek, ugyanakkor mindennapi életük része és gyakorlata – félhitnek nevezi, mivel ez közelebb áll a babonához és az ezotérikához, mint a racionalitáshoz. Az efféle hittel létrehozott tudományt „deviáns tudománynak" hívja – ami enyhe túlzás, főleg az ilyen irányzatot képviselők szempontjából –, bár kétségtelen, hogy voltak példák erre, és ezen elemzésben ez is bizonyítást nyer. A féltudomány – ahogyan a féligazság is – a tudományosság határán mozog, de nem azonos azzal, mivel művelői nem hivatalos szakemberek, és tanulmányaik, bármennyire tudományos keretbe foglaltak is, a szakterületen kívül találnak befogadásra. A „majdnem igaz" és a „majdnem lehetséges" nem helyettesítheti az igazat és a tudományos lehetőségek tárházát, mint ahogy a féltudomány sem egyenlő a tudománnyal. Ami még erősíti elfogadottságukat, az a kapcsolatrendszer, amelyet az ezoterika és a kultikus elméletek különböző vonulataival tartanak. Ebben a kapcsolatban „tudományosságuk" rugalmasabbnak tűnik a beavatottak és a kívülállók számára egyaránt. A „féltudományosság" így tágabb keretek között mozog(hat), mint az „elfogadott" szakemberek által gyakorolt és intézményesített tudományos kánon. A tudomány és a féltudomány közötti kapcsolat az igazság és a féligazság viszonyához hasonlít: az utóbbi, szakemberek hiányában, teljes és elfogadott igazsággá nőheti ki magát.

Az emberek közötti testi és szellemi különbségek elmélete az elmúlt évszázadokban a teremtéselmélet (kreácionizmus) és a Charles Darwin nevével fémjelzett fejlődéselmélet (evolúció) között helyezkedett el. A predarwinista elképzelés már a középkortól kezdve két klasszikus nézetbe ágyazódott: az egyik a keresztény univerzalista nézet volt, amely azt vallotta, hogy a földön élő népek mind Ádám és Éva leszármazottai, és a vélt és valós testi-szellemi különbségek a táj, a klíma és az eltérő táplálkozás és életforma következményei. A másik nézet szerint az emberek különböző fajokhoz (később fajtákhoz) tartoznak, és nem lehetnek Ádám és Éva utódai, vagy ha azok is, akkor az ördög műveként lettek rendszerezve magasabb és alacsonyabb rendűnek. Az évszázadokon át vívott küzdelemben nem az az érdekes, hogy az egyik fél rasszista, a másik pedig kevésbé az, hanem ellenkezőleg: mindkettő egyaránt rasszista volt abban, hogy semmiképpen nem látott egyenlőséget az európai (fehér) ember és az ázsiai, amerikai és afrikai emberek között.[2] Az előbbit magasabb rendűnek, civilizáltabbnak tartották. Ez volt lényegében John Stuart Mill elképzelése is, amikor nevezetes dichotómiájának magját a civilizációról és az ezzel szembehelyezkedő Európán kívüli barbarizmusról elhintette. Az ő elmélete nagyban hozzájárult ahhoz, hogy a 16. századtól lassan kibontakozó nyugat-európai nemzetállamok megtalálják önazonosságukat, és a nemzetek közötti hierarchia formális elismertséget nyerjen.[3]

Darwin és Mill előtt és után is számos példát gyártottak a fajelmélet bizonyítására, de – és ez legalább annyira fontos – annak megdöntésére is. A fajiság, a fajok eredete, típusai és variációi még a 20. század közepén is valós témái voltak a néprajznak és az antropológiai tudománynak. Ez a helyzet az utóbbi évtizedekben gyökeres változáson ment keresztül – igaz, nem mindenütt és nem egyformán – főleg azért, mert a tudomány egyre inkább tagadta korábbi kánonját a rasszok létezésével kapcsolatban. A rasszokkal párhuzamos rasszizmus kifejezés, amely kimondottan a testi és szellemi tulajdonságok genetikai (tehát az öröklött változtathatatlanság) tényét fejezte ki a fajok létezésén túl, határozottan tartotta magát – mind a mai napig. A molekuláris antropológiában azonban ma a kulcsszó nem a fajta és rassz, hanem a populáció és az ezek között található különbségek kimutatása a gének és a génfrekvenciák szintjén.[4]

Egy sor kutatás bizonyította az 1990-es évek elején azt, hogy az európai kontinensen egy „új rasszizmussal" van dolgunk.[5] Andre Gingrich arról írt, hogy annak ellenére, hogy a rasszok jelenlétének elmélete mennyire elvesztette befolyását a 20. századi tudományban, jelen van a tudományos diskurzust is befolyásoló populáris kultúrában és politikában.[6]

Gingrich jó érzékkel mutatott rá arra is, hogy míg a tudományban a rasszokkal kapcsolatos elméletek az antropológia előtérbe nyomulásával egyre jobban háttérbe szorultak – egyesek szerint ki is vesztek –, addig a társadalomban és a populáris kultúrában többnyire fennmaradtak, sőt újabb formát öltöttek. Jó példa erre a német nyelvterület, ahol 1945 után emberi fajokról *(Rassen)* beszélni szinte lehetetlen volt, míg az újkonzervatív nemzeti és nemzetállami ideológiában a rasszizmus újra megjelent. Gingrich az osztrák Szabadságpárt (Freiheitliche Partei Österreichs, FPÖ) ideológiáját hozza fel példának, és utal arra, hogy Burgenlandban az idegengyűlölet (pl. a cigány- vagy a magyarellenesség) mennyire jelen van a mindennapi kultúrában,

Tény, hogy Ausztriában a kelet-európai bevándorlók miatt az 1980-as évek elején az a nézet alakult ki, hogy az idegenek felelősek a növekvő bűnözési statisztikáért, a munkanélküliségért, a közállapotok romlásáért és a többségi (nemzeti) kultúra felhígulásáért.[7] Az osztrákok az új idegen népességet a *tschusch* kifejezéssel jelölték, amely lealacsonyító és csúfolódó név egy politikai kampány plakátján jelent meg az 1970-es években, amikor Bruno Kreisky Szociáldemokrata Pártja volt hatalmon. A plakát egy 8-10 éves kisfiút ábrázolt egy felnőttel, aki a ruházata alapján vendégmunkás lehetett. A fiú azt kérdezte a felnőttől (osztrák szleng kiejtéssel): „I haass Kolaric, Du haasst Kolaric. Worum sogn's zu Dia Tschusch?" Standard német kiejtéssel: „Ich heiss' Kolaric, Du heisst Kolaric. Warum sagen Sie zu Dir Tschusch?" Magyarul: „Az én nevem Kolarics, a te neved Kolarics, de akkor miért hívnak Tschuschnak"? A jelenet azt sugallja, hogy az országban számtalan, főleg szláv vendégmunkás tartózkodik, akiket meg kell különböztetni az „igazi" osztrákoktól. Erre szolgált a *tschusch* kifejezés, amelynek közép-kelet európai népi variánsait máshonnan is szép számmal tudnánk idézni (pl. *hozgor, szőröstalpú oláh* stb).

A kutatások kimutatták, hogy a szomszéd népekről alkotott kép sokszor nem pozitív, inkább vegyül etnocentrikus és rasszista értékekkel. A csukcsok magukat „igazi embereknek" *(lugora vetlat)*, a szomszédságukban élő népeket „idegennek" *(tannit)* nevezik, ám a korjákokat „igazi idegennek" hívják. Ugyanezt az etnonimát használják a korjákok a csukcsok megnevezésére.[8] A nganaszanok teremtésmítosza szerint ők a rénszarvas népe („a nganaszan a rénszarvas szőréből született"). Ezt a mondát az is erősíti, hogy hagyományos sátraik és ruházatuk a rénszarvas bőréből készült. Ők voltak a „szőrös" emberek, így ez a mítosz és életmód valóban adhatta alapját a „nagy hajú, szőrrel borított szörnyek" elnevezésnek.

Az ókori görögök, etnocentrikusságuk és felsőbbrendűségük ellenére, tisztelték a vad, „barbárnak" tartott szkítákat, ugyanakkor ki nem állhatták az etiópokat.[9] Ez a gondolkodás él mind a mai napig Japánban is, ahol közismert a *burakumin* (idegen, nem japán)-probléma: kiközösített kasztjaikat, a koreaiakat és az ajnókat a rasszista *jocou* kifejezéssel illették. Ez egyszerűen „négylábút", tehát állatot jelent.[10] Ezek az etnonimák megmagyarázhatják az esszencialista és homogenizált sztereotip nézet és gondolkodás szerkezetét, valamint azt, hogy egyes népcsoportok miért kaptak kiemelt figyelmet, vagy éppen miért marginalizálódtak.

Többen cikkeztek (köztük én is) arról, hogy más országokban is jelen vannak a rasszokkal kapcsolatos populáris felhangok, köztük az antiszemitizmus (pl. korábban a sztálini terrorban vagy a mai Oroszország extrém jobboldali retorikájában), illetve az etnikai gyűlölködés vagy egyéb idegengyűlölet szellemisége.[11] A politikai retorikában megjelenő idegengyűlölet és rasszizmus nem elszigetelt és egyedüli jelenség; a tudomány vagy éppen a féltudomány elegendő bizonyítékot szolgáltatott. Az elmúlt másfél évszázadban tudományok sorában – az orvostudománytól a szociológiáig és antropológiáig – volt elfogadott tény a rasszok és rasszista jelek léte. A fizikai antropológia és a rasszok közötti kapcsolatot nem kisebb kutató fémjelezte, mint Aleš Hrdlička (1860–1943), a cseh származású antropológus, aki az USA-ban a neves Smithsonian Institutionben végezte kutatásait. Hrdlička, aki ellenezte a német faj-

elméletet, maga sem idegenkedett attól, hogy az emberi természet és viselkedés egyes elemeit – pl. a gyermekek négykézláb mászását – az állatok viselkedésének maradványaként tudja be.[12]

Franz Boas (1858–1942), aki német származású volt, és szintén Amerikában folytatta munkásságának nagy részét, eleve elvetette az északi rasszok (nordic races) felsőbbrendűségének elméletét. Boast teljesen elbódította az az ötlet, hogy az ember képes minden ökológiai övezethez alkalmazkodni, valamint a kultúra és a nyelv sokkal jobban meghatározza a társadalmat, mint a környezet, amelyikben él. Az 1890-es években Boas, több munkatársával egyetemben, közel 20 000 koponyaméretet vizsgált meg annak bizonyítására, hogy az Amerikába emigrált népcsoportok testi méretei átalakulhatnak az új körülményeknek megfelelően. 1911–1912-ben végzett kutatásainak eredménye antropológiailag mérföldkő volt a rasszista nézetekkel szemben.[13] Ezeket a tudományos eredményeket azonban hamar kétségbe vonták. Boas kortársa, William Benjamin Smith (1850–1934) – a Tulane Egyetem matematikaprofesszora – ellenkezőleg érvelt, és fenntartotta a „fehér ember" faji kiválóságának nézetét a feketékkel szemben, sőt a szegregáció fanatikus híve volt.[14] Smith elméletét politikusok, ügyvédek és szélsőséges vallásos irányzatok (pl. a mormon egyház) fogadták el.[15] Nem árt rögtön megjegyezni, hogy a „jellem" volt a rasszista felfogás egyik vesszőparipája: bizonyos népfajok például túl sokat gesztikulálnak, nem artikulálnak stb. Boas épp ezért javasolta David Efronnak (a Columbia Egyetem tanárának), hogy végezzen kutatást az Amerikába kivándorolt olasz és zsidó telepesek között, hogy ez így van-e. Efron vizsgálata – amely a nem verbális kommunikációt tudományos szintre emelte – kimutatta, hogy az első és második generáció már másfajta testbeszédet ismer, gesztikulálásuk kevésbé hasonlít a bevándorló szülőkére.[16] Tehát a kultúra és a hagyomány, nem pedig a természet az, ami a testbeszédet meghatározza. Az antropológia és a féltudományosság (valamint közgondolkodás) között a háború tovább dúlt.

Boas és társai az 1930-as években igen nagy felháborodással figyelték a németországi rasszista tudomány feléledését, államvallásszerűvé válását. Boas a kieli egyetemen tartott 1931-es beszédében nyíltan elítélte az árja fajelméletet, majd néhány évvel később ugyanott a könyveit égették el „zsidó" nézetei miatt. Ennek ellenére sikeresen összefogta az akkori amerikai és európai radikális és liberális értelmisége: létrehozták a „Demokrácia és Intellektuális Szabadság Bizottságát", majd 1938. december 10-én megjelentették a *Tudósok Manifesztumát*. Mozgalmának sikerét jelzi az a nemzetközi összefogás, amely fel tudta venni a harcot a mentális karakterről kialakított féltudományos rasszista nézetekkel.

A Boas és Smith közötti vita nem csendesült később sem. Az egyik kutató, aki nyíltan vallotta a rasszok létezését, az amerikai antropológus, John Buettner-Janusch volt. Könyvében írja, hogy „vannak, akik tagadják a rasszok létezését, de elég körbenéznünk ahhoz, hogy lássuk az emberek közötti nyilvánvaló eltéréseket".[17] Noha ő ellenezte az emocionális rassz fogalmának használatát, definíciójában a rasszok eltérő, önálló genetikai csoportosulást jelöltek, de nyílt rendszerben, ahol érintkezhettek egymással, és ezáltal hatottak is egymásra. A tudománynak Buettner-Janush koncepciója nem volt elfogadható, és nem állta ki az idő próbáját, azaz, miként Thomas Kuhn

fogalmazott a tudományos kutatással kapcsolatban, a paradigma nem élte túl a paradigma alkotóját.[18]

Egy-két évvel később a fizikai antropológusok körében maga a „rassz" (*race*) szó is kezdett átalakulni, sokuk számára a koncepció vált tudománytalanná, használhatatlanná.[19] Egyesek a koncepciót csak bizonyos külső, fizikai-testi variációkra alkalmazták.[20] Mások a rasszokat sokkal finomabb megfogalmazásban használják, és taxonómiájukban már földrajzi, helyi és mikrorégióban elhelyezhető fajtákról írnak.[21] A rasszelmélet azonban nem szorult ki teljesen: egyesek újabb kutatási eredményekre támaszkodva genetikai fajokról kezdtek értekezni, míg egy szociológiai elmélet szerint a fajelmélet fennmaradásának okát a társadalmi környezet változásának folytonosságában, valamint a társadalmi csoportok közötti konfliktusokban, és így a rasszizmushoz vezető útban láthatjuk fennmaradni.[22] Sajátságos a szociobiológia, és ezen belül is Pierre L. van den Berghe elmélete, aki több publikációjában érvelt az emberi viselkedés genetikai eredetének és az erősebb fajok fennmaradásának lehetősége mellett, ezáltal fenntartva a korábbi monista fajelméletet.[23] Amit ezek az irányzatok bizonyítanak, az az, hogy a történelem során egyes tudományágakra sokkal inkább ráillik a féltudomány vagy áltudomány kifejezés, mivel közelebbi rokonságot mutatnak az ezoterikával, mint a hivatalos tudományos irányzattal.

A rasszokkal kapcsolatos elméletek nem új keletűek, de újból megerősítést nyertek a szélsőjobboldali ideológiák általi felélesztésükkel. Ugyanis a rasszista gondolkodás a „másik" nép fajiságának negatív attribútumait használja fel propagandacélokra, s ezáltal nyer teret a saját faj szellemi vagy fizikai magasabbrendűségének. A rasszok létezésének elméletét áthatja egy hasonló elképzelés, amit *xenofóbiá*nak nevezünk, a görög *xenos (idegen)* és *fóbia (félelem, gyűlölet)* szavakból. Ezt az ókori kifejezést a mai napig sem tudtuk kiiktatni szótárunkból, ez adja a jelenkori etnikai-nemzeti sztereotípiák alapját.[24]

A rasszizmus alapja a fajokba vetett hit és a csoporthoz tartozók sajátosan maradandó tulajdonságainak felismerése, hangoztatása. Az emberi különbségek felismerésére álljon itt egy eklatáns példa: egy felmérés, amelyet amerikai kutatók végeztek az 1920-as években általános iskolás gyerekek között. A következő tanmesét olvasták fel a gyerekeknek:

> Aladdin egy szegény szabó fia volt, aki Kína fővárosában, Pekingben élt. Lusta volt, inkább játszani, mint dolgozni szeretett. Milyen gyerek volt Aladdin: indián, néger, francia vagy holland?[25]

Nem kis meglepetésre az iskolások egyöntetűen úgy válaszoltak, hogy a szabó lusta fia „néger" volt! Ennek a kutatásnak köszönhetően jöttek rá a kutatók, hogy az emberekben nagy mennyiségű sztereotíp előítélet él „másokkal" szemben. Azóta egy sor kutatás bizonyította ennek a gondolkodásnak a létét különböző társadalmakban, sőt nyolcvan évvel később az amerikai diákok között hasonló sztereotíp értékrendet fedeztek fel az antropológusok.[26] A kutatás mai állása szerint az előítélet és a sztereotíp gondolkodás alapja az esszencializmus és a homogenizálás, ezek formálják a másokról al-

kotott negatív képet. E kikristályosodott vélemények alkotják a *folkbiológiát* és *-taxonómiát*, amellyel a társadalomban élők osztályozzák az élőlényeket, de az embereket is. Több kutató hangsúlyozta, hogy a folkbiológiai esszencializmus az egyetemes emberi gondolkodás egyik alapvető összetevője, amely „minden ember számára meghatározza az élőlény identitását és annak vezérlő tulajdonságait."[27] Nem mindegy azonban, hogy ez a kép mennyire torz és előítéletekkel telített.

A történelem első leírásaiban már olvashatunk a megszokott emberi élettől eltérő testiségről, kulturális szokásokról és életformákról. Ezek az ókori leírások ötvözik az utópikus és fantázia szülte világot az akkor ismert és valóságosan látott világgal. Mannheim írja: „Az emberiség történelmét kezdettől fogva kísérték vágyálmok: a mindenkori valóság által ki nem elégített fantázia »vágyterek«-be és »vágykorok«-ba menekült. A mítoszok, mesék, a vallásos túlvilágképzetek, a humanista képzelődések, az útiregények szüntelen változó kifejezései voltak annak, amit a megvalósult élet nem tartalmazott. Inkább kiegészítő színek voltak a mindenkori létező palettáján, semmint ellenható, a megvalósult létet felbomlasztó utópiák."[28]

Már a korai elbeszélésekben is olvashatunk az emberi és nem emberi világ találkozásáról, az embertől elütő lényekről. A Homérosz által megörökített Odüsszeusz kalandozásai során sok mesés néppel és szörnnyel találkozott: lótuszevők, egyszemű Küklopsz (Polüphémosz), a hat kutyafejjel rendelkező Szkülla. Természetesen már az időszámításunk előtti 6. században megjelentek az első szkeptikusok is a mítoszokban és a néphitben leírtakkal szemben: számukra a mítoszok a mesékkel voltak egyenlők. Hekateusz szerint a görög mitológia „nevetséges"; társa, Xenophanész egyenesen kétségbe vonta a jóslást mint valós tényeket a jövőre vonatkozóan; Heraklitusz pedig az álomjóslást kérdőjelezte meg. Xenophanész maga írta: „ha egy ökör festeni tudna, istene is ökörképű lenne".[29] A rómaiaknál is megtaláljuk a démonokba vetett hit és a vele szembeni szkepticizmus kettősségét. Ovidius, Petronius és Sextus Festus részletesen leírják a *strigák* alakját, szörnyű tetteit, míg Horatius csak nyíltan nevet az egészen.

A nagy többség számára a szkeptikus gondolkodók – élükön az Elis városában működő Pürrhóval – nem sokat számítottak, és az emberektől elütő torzfajok és szörnyek tovább éltek számukra. A félelmetes külsejű szörnyek – távoli rasszok – leírását ókori történészek sorának köszönhetjük. Tacitus leírása a finnekről éppen ilyen; ő negatívabb fényben tüntette fel őket, mint a vendeket vagy a svábokat: „A fennusok szörnyen vadak és undorítóan szegények."[30] Ugyanakkor nem hitte a szörnyekről írt képtelenségeket, de nem is igyekezett megcáfolni azokat.[31]

Pliniusnak (az idősebbnek, aki Kr. u. 79-ben halt meg a Vezúv kitörésekor) köszönhetjük a szörnyekről írt első tudományos művet: a *Természethistória* című könyv azért alapmű, mert a középkori Portentumok és Bestiáriumok mind ebből merítettek, illetve rá építkezve mutatták be az emberi fajok és a szörnyek elterjedését térben és időben. Ugyanakkor Plinius jóval korábbi szerzők képtelenségeit építette be munkájába.[32] A latin *portentum* jelentése csodás, varázslatos elbeszélés, de egyben a jóslás és természetfelettiség is. A latin *portende* ige előrejelzést, megítélést; a *portentificus* a csodás, természetfeletti, varázslatos *(mirákulum)* kifejezést foglalja magában. A természetellenes vagy természetfeletti kifejezés itt igen fontos, mivel mindkettőt áthatja a *porten-*

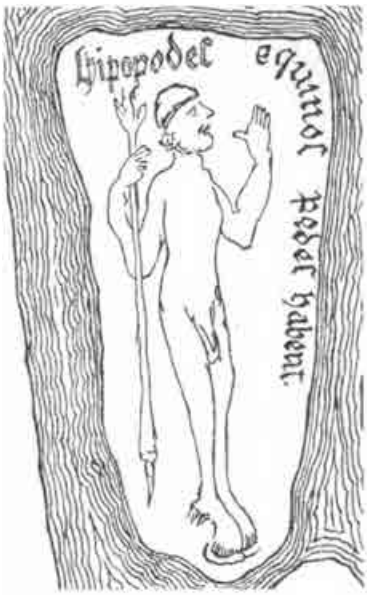
Julia Pastrana, 19. századi mexikói táncosnő portéja

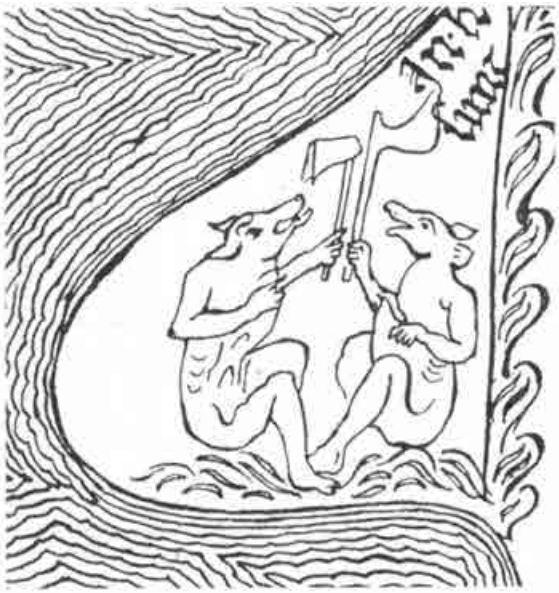
tosus, amely a természetellenes, tehát a szörnyűséges dolgokat is jelenti. A latin *monstrum* kifejezés eredetileg nem jelentett szörnyűségest vagy (el)rettentőt, inkább feltűnő, természetfeletti, csodás esetre használták. Vergilius különböztette meg írásában *(Polyphemus)* a *monstrum deum* és a *monstrum horrendum* kifejezéseket; az előbbi az isteni csodát (tehát a megengedettet és elvártat), az utóbbi az emberi cselekedetet (a természetellenest) jelentette. Az angol *monster*, csakúgy, mint a magyarul is használt *monstrum* szó, mind a latin eredetire utal azzal a különbséggel, hogy negatív a jelentése, holott az eredeti latinban ez még csak a csodást, a természetfelettit jelentette.

Plinius tanítványa, Solinus (Kr. u. 200) írta át a *Természethistóriát*, ekkor a monstrum szó már a szörnyűséges és állatias, ijesztő külsejű lényt jelentett. Solinus a *contra naturam* elvével indította útjára a középkor egyik nagy mítoszát: a *monstrosae gentium facies* – a normális emberi külsőtől eltérő szörnyek és torzszülemények létezését.

Solinus, aki enciklopédikus információhalmazt dolgozott össze, járt a Római Birodalom német, spanyol és frank részein, és olvasta az Észak-Afrikát leíró könyveket, ezekből művéhez mintegy 2000-et tanulmányozott, főleg a régi görögöket (Megasztenészt és Ctesziászt), de nem habozott Homérosztól (pl. az etiópok, az „égett arcúak") és Nagy Sándortól sem meríteni. Ő is megerősítette az a nézetet, mely szerint a régi görög *barbarophonoi* kifejezés a későbbi „barbárok" *(varvari)*, vagyis a nem görögül beszélő népek félreértett szkíta „karattyolására" (azaz a „var-var" értelmetlen szótagok ismétlésére) utal.[33] Ekkor már jelen van a civilizációval szembeni másság, a barbárság koncepciója. Ez az értelmezés jelenik meg a beszédnek és az értelemnek a – kommunikáció alapformáját jelentő – kapcsolatában is, amikor Szent Ágoston (354–430), Hippo püspöke, korának egyik legnagyobb elméje az *Isten városa*ban *(De Civitate Dei)* erről a bábeli zűrzavarról ír.

Plinius és követője, Solinus, természetleírásaik mellett az emberekről és a világ különböző tájain élő népcsoportokról is írtak. Szabályszerűen értekezett Plinius az óriásokról, törpékről, valamint 7. könyvében a szörnyekről. Ami megkülönböztette leírását a mitológia vagy a népi vallás lényeitől, az, hogy ő a távoli népekről úgy írt, mint valós emberekről. Leírása szerint az *abarimonok* azok, akik Szkítiában laktak, és lábuk visszafelé fordult; az *albánoknak* bagolyszemük van, és születésüktől fogva fehér a hajuk. Az *amazonok* már a görög íróknál is a „nemesebb" szörnyeket, vagyis vadembereket képviselték – ezt a kivételt megtartotta Plinius is – azzal, hogy a harcias nőknek mellüket levágva kellett élniük, mivel ez tette lehetővé számukra az íj megfeszítését. Az *amiktirák* népének (szó szerint: „vadak") az alsó vagy felső ajkaik olyannyira előrenyúlóak voltak, hogy esernyőként is használhatták azokat; ők ezen felül még nyershús-evők is, ami a civilizált görögök számára igen különösnek és felfoghatatlannak tűnt.





Középkori Portentumok szörnyábrázolásai

Plinius ír az *androginok*ról (férfi-nők), akik Afrikában éltek, és könnyen felismerhetők voltak, mert mind női, mind férfi ivarszervvel rendelkeztek. Még azt is feltételezték róluk, hogy képesek egyben megtermékenyítésre és a szülésre is. Plinius munkásságának folytatója, Galenus pedig már az ún. *gynaekomstákat*, azaz a gyermekeket szoptató férfiakat is említi.

Egy másik szörnyfaj, az *antropofágok* népe Afrikában és Szkítiában élt, mindent megettek, főleg saját öregjeiket. A Portentumokban általában úgy ábrázolták őket, hogy különböző emberi testrészeket eszegetnek. Plinius szerint léteztek még *asztomik*, azaz száj nélküliek, akiknek a teste egészen szőrös volt, és akik semmit sem ettek, csak a virágok és a gyümölcsök illatával táplálkoztak. A *gorgadeszek* szőrös asszonyok voltak, akikről már Homérosz is írt, a Gorgadesz-szigetek lakóit (a gorillákat) emlegetve. Későbbi íróknál ők már mint *gegetonesz* és *gorgonesz* jelentek meg, farkuk és szarvuk volt (Medúza a görög mitológiában a fő-Gorgó). De léteztek más földrészen megtalálható szőrös testű emberek is: az *asztomik* és a szakállas nők népe Indiában élt. A Nagy Sándor köré szőtt legendákban több ilyen „nagy szőrűnek" hat ujja vagy hat keze volt, illetve rémisztő fogazatuk a vadkanokéhoz hasonlított. Az *artibatirák* négykézláb jártak; Líbiában éltek a *blemmiák*, akiknek a mellükön volt az arcuk (később Shakespeare is megverselte őket).

Indiában éltek még a *bragmannik* (a *brámán* szóból), akik bölcsek voltak, és barlangokban laktak. A *küklopszok* Plinius szerint egyszeműek voltak, és Sziciliában, valamint Indiában laktak, hasonlóan a *kutyafejűek*hez *(cynophali)*. Nagy Sándor legendáiban ez utóbbiakat nagy tépőfogakkal ábrázolták, amint tüzet okádnak. Hérodotosztól kezdve egy sor antik történész és drámaíró szerepeltette a kutyafejűeket: Aiszkhülosz és Arisztophanész leírása a legismertebb, de Ctesziász után *(Indika)* a kutyafejű szörnyekről szóló leírások egy csapásra népszerűvé váltak. A görög pátriárka, Photiusz leírása egyszer reális (amikor az étkezési szokásaikról és a kereskedelmükről ír), máskor a fantasztikus irodalomba kívánkozik:

> Úgy a férfiaknak, mint a nőknek derekuktól lelógó farkuk van, mint a kutyáknak, csak annál sokkal hosszabb és szőrösebb [...], asszonyaikkal négykézláb közösülnek, mint a kutyák, amit szégyentelennek tartanak [...], sokkal hosszabb ideig élnek, mint bárki az emberek közül, vannak, akik 170 évig, de akad köztük 200 éves is.[31]

A középkori képzelet szülte fajok között találunk patásokat *(hippopódesz)*, csavart lábúakat *(himantopódesz)*, halevőket, nyershús-evőket, egyszeműeket, nagy fülűeket *(pandae)*, akik hosszú füleikkel tudnak takarózni, ugyanúgy, mint a *panótiák*. A *pigmeusok*ról is írtak, valamint a vörös lábú óriásokról, akik nyolc méter magasságúra is megnőttek. De Pliniusék ismernek még lapos arcú és orr nélküli népfajt, egylábú *szkiopódok*at, akik Indiában éltek, és nagy lábukkal takaróztak. Az *epifágok*at Plinius a Nílus mentére és Indiába helyezte: két szemük a két vállukon helyezkedett el. Etiópiában lakott a gesztikulálók népe, akik nem tudtak beszélni, csak mutogatással értették meg egymást. De Plinius írt a halevőkről, az egérevőkről, az Etiópiában élő orr és száj nélküli nép-

fajról, akik csak egy testnyílással rendelkeztek, amelyen keresztül szívószállal vették magukhoz az ételt. Szintén Észak-Afrikába helyezte Plinius a *troglidák*at, akik barlangokban laktak, és nem voltak képesek beszélni. Egyes későbbi leírásokból ismert még az „asszonyadók" törzse, akik a vándornak és az idegennek feleséget ajándékoznak maguk közül.

Nem kétséges, hogy ezek a leírások sokszor a rossz és félreértett kifejezésen és a téves etimológiai magyarázatokon alapultak. Plinius például a görög *szkiopódit* (egylábút) *monocoli*ra fordította, amit a latin nyelvű későbbi írók *monoculus*ként, azaz egyszeműként értelmeztek. Hasonlóképpen középkori „elrajzolással" állunk szemben, amikor a Plinius által leírt *kinomolgik*at (*cynomolgi*, a görög *kinosz–molgosz* szavakból), azaz kutyatejivókat egy 12. századi bestiárium együtt rajzolta le az antropofágokkal, ugyanakkor nem tisztázta, hogy ezek a kinomolgik nem esznek nyers húst, sőt még húst sem, hanem tejjel, pontosabban kutyatejjel táplálkoznak. Érdekes, hogy miként hagyományozódott mindez: azokat a gótokat és arabokat, akik a Meroving-uralkodás utolsó szakaszában a Pireneusokba menekültek, *cagots*nak, azaz a *canes* és a *gothi* szavak összekapcsolásával a gótok kutyáinak nevezték.[35]

Nyilvánvaló, hogy a szörnyfajokról két ellentétes, de egymást kiegészítő adathalmazt találunk. Az egyik, amikor az információban létezett féligazság, a másik a fantáziadús képzelet, melynek vallásos-pszichológiai alapjai befolyásolják az *én* és az *idegen* kettősségéből származó identitást. Egyes leírásokra antropológiai magyarázatokat találunk, amelyek kétséget kizáróan bizonyítják, hogy a korai leírások nem voltak teljesen alaptalanok, de szintén csak féligazságot takartak; például ma már tudjuk, hogy a lábbal takarózók a hinduknál ismert jógapozíciók egyikéről kaphatták nevüket. Rájöttek arra is, hogy a *blemmiák*nak (akik a fejüket a mellükön hordják) nevezett szörnyek nem lehetettek mások, mint az észak-afrikai harcosok, akiknek páncélruházatán arcszerű mintázat volt. A szívószállal való étkezést is láthatták az ókori utazók, ami nem volt más, mint az erjesztett árpából készített ital ivásának egyik módja.

Nem volt teljesen légből kapott az amazonokról rajzolt kép sem, hiszen több ókori történész is beszámolt nőkről, akik különböző ázsiai törzsek (szkíták, hunok, alánok) alakulatában harcoltak. A lényeg velük kapcsolatban szintén nem a történeti hűség kérdése, hanem az a kora középkortól ismert kettős elképzelés, amely az amazonokat a kereszténységgel szembeni harcos pogányoknak írta le, vagy ellenkezőleg, amely szerint a kereszténység védelmében Góg és Magóg népével (a zsidókkal) szálltak harcba, az Antikrisztus eljövetelének megakadályozásáért. A hittudósokat lényegében ez az utóbbi érdekelte igazán, nem az amazonok valósága, és ezt a kettősséget a 16. századig végigkövethetjük az amazonok királynőjének ikonográfiai ábrázolásában.[36]

Hasonlóképpen találunk antropológiai magyarázatot a barlanglakókra, az egyes törzseknél meglévő kéz- és jelbeszédekre, a nyershús-evésre, sőt egyes helyeken (bár ezt sokan megkérdőjelezik) az antropofágiára, azaz a rituális emberevésre. Nem nehéz pszichológiai magyarázattal szolgálni erre, ha meggondoljuk, hogy az egy-egy népre vonatkozó sztereotípiának még ma is táptalajt ad a viselkedés, a ruházat vagy az ételek eltérő volta: ezért nevezik az angolok a németeket *kraut*nak (káposztának), a franciákat *frog*nak (azaz békának, a békacomb fogyasztása miatt).

A pigmeusok felbukkannak Homérosznál, és szerepelnek a Bibliában is. Albertus Magnus, Arisztotelész munkásságának elemzésekor etnocentrikusan említi a pigmeusokat, akiket ráció, becsület és érzelem nélküli tökéletes állatoknak nevez.[37] Nem tarthatjuk Pliniust (és a korábbi írókat, Ctesziászt, Kalústrioit és Megasztenészt, akiktől sokat átvett) mindebben teljesen tudománytalannak, hiszen a szörnyek mellett valós népeket és népfajokat is említenek, mint az albánokat, az etiópokat és a pigmeusokat.

Szent Ágoston szerint a szörnyfajok Káin átkának eredményeként születtek, mivel Noah elátkozta fiát, Hamot, akinek szörnyleszármazottai azután elszaporodtak a Föld egyes részein. Hogy a távoli földrészeken szörnyfajok éltek, semmi sem bizonyította ékesebben a kortársak számára, mint az olasz Opicinus Canistris (1296–1336) fantasztikus világtérképe, amely szörnyek és démonok formájában ábrázolja a távoli világok lakóit. Ezeket az elképzeléseket az is népszerűsítette, hogy a középkor tudósai és teológusai szerint a szörnyek léte az isteni teremtés bizonyítéka. Szent Ágoston a barbár területek meghódításának idején ismerte meg az ázsiai, főleg Közép-Ázsiában (Szkítia, Párthia, Fekete-tenger, Kaukázus) jellemző nesztoriánus, gnosztikus és manicheusi tanokat. Az apostolok, köztük Tamás, Máté, Bertalan, András missziós tevékenysége kiterjedt India, Szkítia, Párthia és Afrika részeire, ahol a szörnyfajokról hallottak. Máté a kannibálok és az amazonok földjén, tehát Szkítiában végezte tevékenységét: az itt lakók történeti leírását már Hérodotosztól ismerte. A Krím-félszigeten tevékenykedő evangélisták a „kutyák városában" is megfordultak.[38]

A pliniusi fajok ismerete továbbterjedt, és egyre népszerűbb lett: a latin *Mirabiliák* angol fordításai (kb. 1000 körül), a Cotton és a Douce képes kéziratai, majd a ferences papok által összeállított *Gesta Romanorum* (amely még 1342 előtt készült) is ide tartozik; a 14. századból ismerjük Sir John Mandeville utazásleírásait (*„Mandeville's Travels"*) is. Egyes forrásművek a kornak megfelelően tudományosnak minősíthetők: az indiai *bragmanok*ról és a *gynoszopheók*ról írottak nem eurocentrikusak annyiban, hogy törvénytisztelőnek, egészségesnek ábrázolják őket. Annak ellenére, hogy nem keresztények, Isten szereti őket, így egy csodálatos földi paradicsomot adott nekik – jegyzik meg korabeli szerzők.[39]

A 13. század nagy újrafelfedezése a *kutyafejűek* népe. Míg a magyar királyságban „kutyafejű" tatárokról, addig ugyanebben az időben a spanyol krónikák kutyafejű mórokról és szaracénokról számoltak be. Egy krónikában a muzulmán szaracénokat „szarvakkal ellátott démoni emberevő kutyafejűeknek" tüntették fel. A kutyafejű tehát ebben az időben egyenlő volt a pogánnyal. Sőt, arról is van tudomásunk, hogy egy évszázaddal később a Nantes és Redon között élő francia parasztok gúnyneve *pengouëts*, azaz „kutyafejű" volt, mivel a környező falvak néphite szerint nem voltak igaz hitű katolikusok. A középkor muzulmán tudósai és írói sem látták másképp az európai népek külsejét és szokásait: a perzsa forrásokban olvasható, hogy a szlávok, akik Noah leszármazottai, kutyafejűek, és kutya szoptatta őket csecsemőkorukban.[40]

A keresztény egyházon belül egyesek az ördög művének tartották a szörnyeket, és nem emberi, hanem állati eredettel ruházták fel őket. Mások velük szemben kitartóan érveltek amellett, hogy a szörnyfajok is Isten teremtményei. Az olasz Giacomo Filippo Foresti (1434–?) főművében (*Supplementum Chronicorum*) isteni elrendelést lá-

tott abban, hogy a szépség és a jóság ellentéteként szörnyfajok léteznek, sőt azt vallotta, hogy a torzszülöttek és a szörnyfajok valamilyen bűn és isteni büntetés miatt születhetnek azzá, amik.

A bolognai egyetem két jogtudósa, Baldo Ubaldi és Saxoferrato Bartolus a *monstrumok* („monstra") létéről már úgy nyilatkozott, hogy ha azok emberi formával vannak megáldva, embernek számítanak, még akkor is, ha nincs emberi lelkük. Ez a vélemény szintén a szörnyek létezése mellett tört lándzsát, hasonlóan ahhoz a teológiai érveléshez, amely szerint, ha kétfejű gyermek jön a világra, de a feje ember formájú, akkor mint embert kell megkeresztelni. Ilyen torzszülöttet kereszteltek meg a 4. századi Firenzében, egyet pedig 1299-ben Flandriában. A vitát nem kisebb személyiség, mint a „Manipulus Curatorum" szerzője, Guido of Mont Rocher döntötte el, akinek a műve több száz kiadásban jelent meg a 16. századig. Ő úgy érvelt, hogy ha a torzszülemménynek két teste van, akkor lelke is kettő van, így kétszer ajánlatos megkeresztelni.

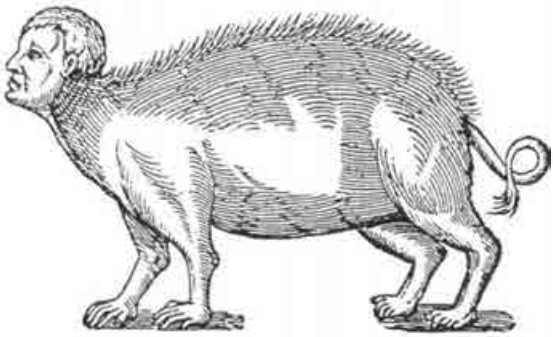
Korabeli anatómusok és boncnokok is hasonlókat fogalmaztak meg tudományos értekezéseikben. A Galenus által leírt *gynaekomstákat* felfedezték egyes országokban (pl. Hongkongban), de még maga Humboldt is említett egy parasztot, aki felesége súlyos betegsége miatt öt hónapig szoptatta gyermekét. Az ilyen elképzelések csak megerősítették a féltudomány számára azt, hogy a régebbi korokban lejegyzett dolgok lehetségesek és bizonyíthatók. A középkorban több ilyen szörnyfajra bukkantak, természetesen a Plinius által leírtak újrafelfedezésével. Az egyik a *szirének* vagy *sellők* faja volt: kora középkori leírások (John of Hesse, Ibn Battuta, Ibnala Bialsaths) már bizonygatták létüket. Az olasz Theodore of Gaza a 15. században több ilyen szirént látott egy görög hajón fogságban, és ezt erősítette meg Trebizond Georgios leírása is. Philoponus atya, aki Kolumbuszt kísérte el, később fantasztikus útirajzban örökítette meg a tengeri szörnyeket, majd maga Paracelsus is leírta szokásaikat: főleg azt, hogy mennyire veszélyesek a tengerészekre.

A korszak nagy orvostudósa, a svájci Philippus Paracelsus (eredeti nevén von Hohenheim; 1493–1541), akinek az érsebészet sokat köszönhet, a monogenista nézet elkötelezett ellensége volt. Szerinte a mitológiában említett szörnyek léteztek, és négy létező szörnyfajt tárgyal, akiknek a lényét sztoikus tudományossággal le is írta: *nimfák* vagy *szirének, erdei vademberek* (Sylphen, Sylvestres, homo sylvestris), *pigmeusok* (gnómok, hegyi emberek), *szalamanderek* (Etneans, vulcans).[41] Bármennyire hihetetlen, Paracelsus poligenista elmélete az egyház tanaival ellentétes volt, ezért nem annyira a hivatalos tudományban, mint inkább a populáris kultúrában lett népszerű. Eretnek elképzelése miatt az egyház azonnali támadást intézett ellene: azt vallotta, hogy a szörnyek ugyan nem lehetnek Ádám leszármazottai, mert lelkük nincs, de mégiscsak Isten teremtményei, mivel emberi alakjuk és formájuk van. Úgy érvelt, hogy bár beszélni nem tudnak, ösztönös vágyakozásban élnek, hogy emberekkel érintkezzenek. A vadleányok és szirének egyenesen kívánják a férfiemberekkel való közösülést, mert csak így tudnak lélekhez jutni és örök életet nyerni. Az erdei vadembereket és vadleányokat különösen tisztelte Paracelsus, mert emberi rációt látott bennük. Érvelésével előrevetítette a 20. századi ezoterika egyik mottóját: a szörnyek bizonyítékok arra nézve, hogy nem vagyunk egyedül. Leírásában nyoma sincs annak a középkori elképze-

lésnek, amely szerint ezeket a szörnyeket utálni, irtani kellene. Azzal, hogy elfogadta az európai folklór és babona táplálta képzeteket, és felhasználta érveléséhez az ókori mitológiát, tudatosan szembeszegült az egyház tanításaival, melyek elvetették ezek létét, vagy ha elfogadták is (például a természetfölöttiséget, mint a boszorkányok, démonok esetében), akkor mindenképpen az ördög művét látták ebben. Az egyház tanaiban a vademberek ellenséges lények, az *incubus* és a *succubus* megtestesítői voltak, akik az alvó embereket megtámadták, majd közösültek velük. Ami érdekes a Paracelsus és az egyház közötti ellentétben, az a tudomány, a féltudomány és a vallás összecsapása, de fordított módon: ebben az esetben az egyház jelenik meg a tudomány letéteményeseként, és helyezi az orvostudort a misztikum és ezoterika féltudományosságába. Ugyanakkor Paracelsus az első a reneszánsz tudósai közül, aki megpróbálta a szörnyek és az emberek közötti kapcsolatot megtalálni, racionalizálni.

A vita lassan átalakult, és a 16. század vademberei kezdtek egyre jobban „hasonlítani" a *homo sapiens*hez. Ez annyit jelentett, hogy szörnyek voltak ugyan, de nem voltak teljesen kiszolgáltatva az embereknek. Erre utaltak már Montaigne metaforikus kannibáljai is: azért ír másokról, hogy magamagát jobban bemutathassa – írta a filozófus. Hasonlóan ironikus Shakespeare Calibánja, aki inkább az európaiak furcsaságainak, civilizálatlanságainak megtestesítője.

A féltudományosság híveinek száma nem csökkent a 16. században sem. Egyik fő képviselője Ambrois Paré (1509–1590), aki korának egyik leghíresebb kórboncnoka volt. Teljes elméletet állított fel a szörnyszülemények létezésének bizonyítására (*Des monstres et prodiges*, Párizs, 1573).[12] Osztályozásában elkülönítette az isteni teremtményeket és azokat, akik kimondottan az ördög alattomos műveként látták meg napvilágot. Paré az orvostudomány akkori ismereteire támaszkodva megpróbálta a szörny-



Paré rajzolta szörnyek

szülöttek létét racionálisan magyarázni. Érvelése szerint ezek a deformációk öröklött tulajdonságok: vagy a férfi ivarsejtjei, vagy a női nemi szervek deformálódásának következményeként születnek torzszülöttek. A sziámi ikrek létét kimondottan a férfi ivarsejtek túlburjánzásának tudta be; ugyanakkor vallotta azt az általánosan ismert elméletet is, hogy szörnyek az ember és az állat kereszteződéséből is létrejöhetnek (ehhez persze felhasználhatta Arisztotelész kitételét, miszerint a majmok és az emberek közös természettel vannak megáldva). Ezenfelül a szörnyek a szodomiták és ateisták, valamint az állatok természetellenes egyesüléséből is létrejöhettek. Paré úgy vélekedett, ilyen női szörny született akkor, amikor a közösülés ideje alatt egy asszony Szent János bőrbe csavart szobrát nézte folyamatosan. A tudós fantáziája határtalan volt, disznótestű ravennai szörnyet rajzolt emberfejjel, akit Isten küldött II. Gyula pápa megbüntetésére.[43] Hogy Paré nem volt egyedül ebben a hitben, jól bizonyítja az a feljegyzett történet, amely szerint Strasbourgban egy zsidó nő két malacnak adott életet.[44] A zsidókról alkotott kép egyébként is extrém és etnocentrikus volt a középkorban. Nyugat-Európában a „Judensau"-ba vetett hiedelem igen elterjedt volt, és a zsidók disznóval való ábrázolása ismert toposza lett az antiszemita ikonográfiának.[45]

Paracelsushoz és Paréhoz hasonlóan a szörnyek születését egyesek – Arisztotelész elméletéből kiindulva, aki úgy gondolta, az ember belső jellemzőit az állatok tulajdonságával lehet összevetni (közös jegyek, ergo közös tulajdonságok) – az ember állatiasságának jellemzőivel próbálták magyarázni. Az ember állati ösztöneinek legpregnánsabb példája az, amikor ismert politikusok, művészek és írók arcképét állatok képeivel hozták kapcsolatba, hogy az illető erényeit vagy hibáit felvázolják.[46] Az olasz Giovanni Battista della Porta főművében (*De humana physiognomia*, 1586) és az azt követő, ezoterikusabb munkájában (*Magiae Naturalis*, 1589), leírta a *fiziognómia* és a *frenológia* elméletét, amelyeknek akadémikusnak tűnő alapjait Arisztotelésztől vette[47] (Hippokratész és Pythagorasz is alkalmazta). A fiziognómia és a frenológia féltudományai azt a felismerést fogalmazták meg, hogy az ember lelkisége és testisége között alapvető és meghatározó kapcsolat van, amelyet ki lehet mutatni a testi jegyekből (forma, alak, méret, szín stb). A fiziognómia az egész emberi testet vette alapul, míg a frenológia csak a fej külső jegyeit vizsgálta. Della Porta teljes taxonómiát állított fel arra nézve, hogy az ember külseje nemcsak arról árulkodik, melyik állatra hasonlít, hanem arról is, hogy milyen állatias tulajdonságokkal rendelkezik. Ennek megfelelően az emberi test egyes részei összepárosíthatók az állatok azonos testrészeivel.

A frenológia, az asztrológia és a chiromantia népszerűsége a 17. század folyamán érte el tetőpontját. Maga a nagy jezsuita gondolkodó, Athanasius Kirchner is egyesítette ezeket kora divatos misztikus fizikájával, sőt a zsidó kabbalával is (*Ars magna Lucis et Umbrae*, Róma, 1646).[48] Elmélete annyira népszerűvé vált, hogy az egyház is ellene fordult, majd eretneksége miatt betiltotta. A tiltásnak az lett az eredménye, hogy tucatjával jelentek meg különböző okkultista és misztikus tanok, amelyek az egyének jellemrajzát állati megfelelőikkel próbálták bizonyítani.[49]

Charles le Brun és későbbi holland utódja, a természetbúvár Camper (1722–1789) már egész köteteket adott ki, amelyekben emberek és állatok fejét rajzolták egymás

mellé. Az előbbi tudományosságát jellemezte a következő kitétel: az ember karaktere és egy állat természete mérhető egy egyenes vonallal, amely a két szem között indul ki, és ha megáll az orron, akkor az egyén nemes érzésekkel telített, ha azonban felfelé, a homlok felé mutat, akkor szégyenérzetet jelöl.[30] Camper szerint az emberi természet metamorfózisát is ki lehet mutatni az egyes testvonalakból: miként változik át valaki egyik állatformából a másikba (például egy ló egy lánnyá). Camper több száz halottat és koponyát vizsgált (tulajdonképpen mért) meg, köztük volt néhány ázsiai és afrikai, sőt egy egyiptomi múmia is.[31]

A gyarmatok felfedezésével új világ tárult fel a tudósok előtt, és ez megmozgatta az emberek fantáziáját. A franciák, spanyolok és angolok által meghódított amerikai földrész bőséges anyagot szolgáltatott ehhez, sőt még többet is, mint először gondolták. Amerika felfedezését is jól időzítették, mivel az „eredeti vadember" megtalálása nem igazán sikerült sem Európában, sem pedig Ázsiában. Amerikában, a Karib-szigeteken, amelyet „édeni földi paradicsomnak" ábrázolt már maga Kolumbusz is, sikerült megtalálni a szörnyek nyomát; ők igazi „kannibálok" voltak, akik hosszú hajukat nőiesen viselték. Ezt a negatív képet ellensúlyozták azok a leírások, amelyek az első találkozásokat mutatják be az utazók és az indián nők között. Egy ilyen esetet írt le még 1495. október 28-án egy hajós, aki Kolumbusz második útján egy karib-szigeti nőt tett ágyasává.[32] A további utazások azonban meghozták a muníciót a tudomány és az ellentudomány számára: Kolumbusz második utazása során meghódította Hispaniolát, és bevezették a rabszolgaságot; ő maga 500 indiánt sevillai rabszolgakereskedőknek adott át, majd 1494 és 1496 között mintegy 100.000 indián halálát okozta. Az első pozitív és negatív benyomások, amelyekkel Kolumbusz és Vespucci elárasztották Európát, sokban hasonlítottak a Plinius művében és a korábbi ókori leírásokban olvasott toposzokhoz. Egy spanyol hajó legénysége például óriás fülű indiánokat látott, akiket a *bragmanok*hoz, míg az indián nőket az amazonokhoz hasonlította.[33]

Ekkoriban két fantasztikus és távoli szörnyfajokkal teli könyv volt a legnépszerűbb olvasmány (ha nem számítjuk a realistább Marco Polo utazásairól írottakat): *Mandeville utazásai* és Sir Thomas More *Utópiája*.[34] Akadtak realistább személyek is; maga Montaigne (1533–1593) vallotta, hogy az általa kikérdezett, IX. Károly udvarában tartózkodó kannibál brazil semmivel sem barbárabb az európaiaknál.

Magellán 1520-as hajóútjának szintén egy szörnyfaj megörökítését köszönhetjük, igaz, a leírás angolul csak 1625-ben látott napvilágot. A Tierra del Fuegón látott szörnyek szarvakkal ellátott, vöröses-sárgás testű óriások voltak, akiket *patagóniaiak*nak (nagy lábúaknak) neveztek el. Ötven évvel később egy hű leírás (John Narborough tollából) megdöntötte ezt az állítást, s abszurditásnak nevezte a patagóniaknak tulajdonított extrém méretet. Ennek ellenére nem csökkent az Újvilág szörnyeiről szóló beszámolók száma. Az óriásokról alkotott képet segítette az irodalom (már Rabelais is, hisz *Pantagruel*jében halhatatlanná tette az óriásokat). Nem csoda tehát, hogy a francia akadémikus, Henrion 1718-ban tudományosan osztályozta az óriásokat: Ádám, az első férfi volt a legmagasabb – mintegy 40 méter – utána a többiek már sokkal kisebb termetűek! Maga Lord Byron is hitte az óriásszörnyek mítoszát, hisz 1764–1766-os föld körüli útjáról szóló leírásában Patagóniáról így írt: „a mi embereink valóságos

törpéknek tűntek mellettük [...], a férfiak kimondottan magasak [...], vannak köztük kilenc láb magasak [2.70 méter]".[55] Ez olyannyira felkavarta a kedélyeket, hogy a francia tudományos akadémia kénytelen volt állást foglalni a patagóniaiak méreteiről, amelyeket teljesen normálisnak találtak. A korai spanyol és francia leírások kevésbé voltak rasszisták, és az amerikai indiánokat inkább a nemes vadember képében a kelták, illetve a britek tulajdonságaival látták el. A puritánok még arra is utaltak, hogy az indiánok éneke inkább az írek kurjongatásaihoz hasonlít.[56] Az amerikai indiánok kultúrája megismertetésének egyik legnagyobb jelentőségű személyisége George Catlin, a neves amerikai romantikus festő volt. Ő többet tett, mint a kortársai, akik megpróbálták empátiával leírni az indiánok akkor már nagy veszélyeknek kitett kultúráját. Catlin 1832-ben látta a *mandan* törzs *o-ki-pa* rítusát, melynek leírásához különféle hatásvadász jelzőket használt: a rítushelyet „vágóhídnak", a szokást magát „megrázónak és utálatosnak" nevezte.[57]

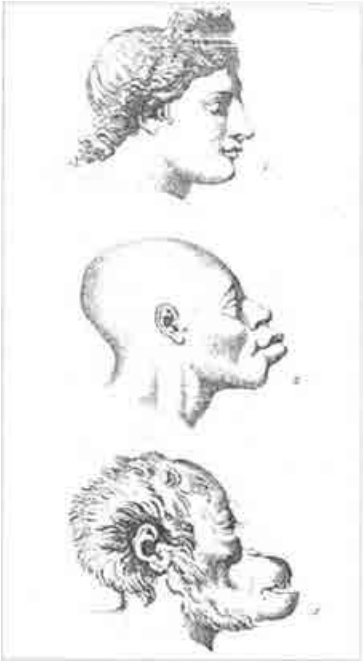
A szörnyfajokról és az emberi másságról alkotott kép a felvilágosodás hatása alatt ismét újabb vélemények keresztűzébe került. A természettudós Linné (1707–1778) a *Systema Naturae* tizedik, 1758-as kiadásában vallotta az állatok által nevelt állatias szörnyemberek (homo *ferus*) létét, és ezzel visszatért a szörnyfajokról alkotott középkori nézetekhez. Linné és Hoppius könyveikben újra közölték az afrikai gorillákról rajzolt 15. századi képet, bizonyítékul arra, hogy a homo ferus létezett.[58] Az emlősök osztályozásakor Linné ezzel a fajjal kezdte a *homo sapiens* hierarchiáját: *ferus* (négylábú, szőrös, néma), *americanus* (vad, vörös festékes), *europaeus* (fehér, izmos, ügyes), *asiaticus* (sárga, irigy és melankolikus), *afer* (fekete, lusta és vastag ajkú afrikai). Ezeket a fajokat hasonlította össze a *troglodi*tákkal, azaz az orángutánokkal (homo *sylvestris*), valamint a szörnyekkel (*monstrosus*), amely kategóriába különböző fajokat soroltak.[59] Linné osztályozási rendszere tudománnyá vált, és még két évszázaddal később is az ő felismerését vették alapul a fizikai antropológiában (*antropometria*).

Hasonló osztályozást vitt tovább Christoph Meiners (1747–1816), aki egy teljes evolúciós családfát állított fel. Szerinte az európai ember (de nem a szláv!) volt a legcivilizáltabb, minden más törzsi nép a „legcsúnyább". Meiners osztályozásában az afrikaiak és az indiánok az „állatokhoz" hasonlítottak. Elemzésében a vadak nemi szerveit és erkölcsi viselkedését hasonlította össze: az ázsiai férfiak kis méretű nemi szervét ellensúlyozta asszonyaik nagy mérete. Szerinte az indián és a néger nők az európai fehér férfiakat azért szerették, mert a néger férfiak „állatias" nemi szervvel rendelkeztek.[60] Ezek a testi jegyek adták a népcsoportok nemiségét: gyenge szexualitás jellemezte az indiánokat, túlzott szexuális vágy az afrikaiakat, a kínaiakat és a japánokat, egyedül az európaiak voltak normális erkölcsű nemiséggel megáldva.[61]

Egy skót bíró, Lord Monboddo még azt is vallotta, hogy az orángután és az emberek (főleg az afrikaiak) között elképzelhető a megtermékenyítés. Ezt az ötletet karikírozta ki 1817-ben Thomas Love Peacock, amikor *Melincourt* című regényében az angol parlamentbe választott képviselőt Sir Oran Haut Tonnak nevezte el.[62] Hasonlóan rasszistaellenes volt Johann Gottfried von Herder, aki már 1784-ben az emberi faj egységét hirdette. Vele szemben azonban egy sor tudós és filozófus hitt az emberek öröklődő karakterében: erről értekezett David Hume és Montesquieu 1748-ban. Az előb-

bi határozottan kiállt az afrikaiak alacsonyabb intelligenciája és az európai emberek felsőbbrendűsége mellett. De kitartóan a fajelmélet híve volt Sir Walter Scott is, aki 1820-ban megjelent nagy ívű történelmi regényében, az *Ivanhoe*-ban ennek jegyében örökítette meg az angolszász parasztok és a vérszomjas normann uralkodók harcát.

Linné kortársa, a francia G. C. L. Buffon (1707–1788) már a klímaváltozással, az étkezéssel, az életmóddal, a betegségekkel és a házasság eltérő intézményeivel magyarázta az emberek közötti fizikai eltéréseket. A német anatómusnak, Johann Friedrich Blumenbachnak (1752–1830) – akit az antropológia atyjának szokás titulálni – köszönhetjük az emberi fajok máig is ismert első, tudományos felosztását: *kaukázusi, mongoloid, etiop, amerikai* és *maláj*. Darwin korszakalkotó *Az emóció kifejezése az embereknél és az állatoknál* című művével az ember belső tulajdonságaira és kifejezésmódjaira irányította a figyelmet. Ebben azonban nemcsak arról írt elemzést, hogy az állatok és az emberek mimikája és gesztikulálása hasonlóan mutatja az érzelmeket (pl. félelem), hanem arról is, hogy az emberi rasszok (árja, sémi, kínai, polinéz, indián stb) egységes képet mutatnak, tehát egy őstől kellett, hogy származzanak. Igaz, Darwin maga is etnocentrikus elméletet alkotott: a Tierra del Fuegón tett látogatásakor inkább emberszabású majmok leszármazottjának vallotta magát, mint a „vad" törzsbelieknek.[93] Ehhez hasonló kijelentései adták az ellentábornak az ötletet ahhoz, hogy az evolúcióelméletet elutasítsák, és Darwint megalázzák.[94] Louis Agassiz (1807–1873) – a svájci származású amerikai zoológus – a *kreácionizmus* (teremtéselmélet) híve volt, és kedvező antidarwinista alternatívát mutatott fel, amely azonban nem érvényesült sokáig; maga Agassiz fia is az evolúció és a Darwin-tábor egyik kiváló természettudós szónokának, Asa Graynek (1810–1888) a híve lett, ezzel mintegy megteremtve a karakterológia és a külső testi jegyek összekapcsolásának tudományos lehetőségét (kriminálpszichológia, kriminálprofil-készítés).



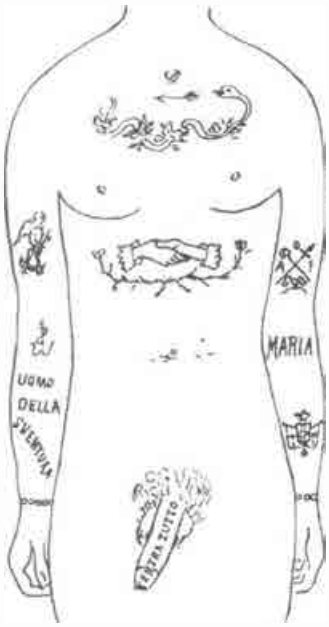
Virey fantáziaszüleménye 1824-ből

Némileg még a 19. század későbbi pozitivista kutatói is hozzájárultak a téma továbbfejlesztéséhez. Carl Vogt (1817–1895), svájci–német természettudós szerint a négerek és a majmok közös származását semmi sem bizonyította jobban, mint az idióták léte, kiknek deformált és kisebb koponyaméretét tanulmányozta. Vogt élete utolsó felében az amerikai négerek másodrendűségét, valamint a fehér és a fekete emberek más és más ősfajtól való származását hangoztatta.

Vogthoz hasonlóan a német Samuel Sömmering (1755–1830), az angol Charles White (1728–1813), vagy a francia természettudós és gyógyszerész, Jules Virey (1755–1847) elmélete egyaránt az európai fehér ember felsőbbrendűségét bizonyította.

Virey egy olyan képet is közölt, amely egy görög szoborfejet, egy afrikai „négert" és egy orángutánfejet ábrázol. Virey – Buffon és Rousseau hatására – a poligenizmus elkötelezett híve lett, és vallotta, hogy az emberek különböző fajokhoz tartoznak; osztályozásában a testalkat és a bőr színe volt az elsődleges arra nézve, hogy a népfajok milyen speciális tulajdonságokkal vannak megáldva. Vallotta, hogy a természeti népek vadságát és primitív voltát a testükben rejlő energia teóriája bizonyítja: ez az energia a négereknél túlfűtött szexualitást és jelentős intellektuális energiacsökkenést eredményezett. Ezért – szerinte – az afrikai népek „természetszerűleg" butábbak, mint a fehér ember. Virey munkásságában az az ókori etnocentrikus jellemkép bukkant fel újra, miszerint a néger nők (a túlfűtött szexuális vágy miatt) még a csimpánzokkal („Jockos") is képesek közösülni, és ebből az egyesülésből származnak a szörnyek; amit egyébként Voltaire is vallott.[65]

Hasonlóan rasszista elképzeléssel lépett színre Cesare Lombroso, aki a bűnözők testi jegyeit (koponya, testalkat, arc, mimika stb.) elemezte. Lombroso nem szobatudós volt, mint legtöbb elődje, ő 1872–1876 között az olasz börtönöket látogatta, és az elítéltek antropológiai jegyeit vizsgálta. Összesen 5907 bűnözőn végzett antropometrikai vizsgálatokat kollégáival. Az arcvonásokból, testi jegyekből kiindulva azt próbálta bizonyítani, hogy az állatias vonások nem egyszerűen mellékes testi jegyek, hanem az egyén értékrendszerének, gondolkodásának és erkölcsének meghatározó jegyei. Szerinte a bűnözők atavisztikus emberek, akik sokkal jobban hasonlítanak a „fejletlen", primitív törzsekhez és az állatokhoz, mint a normális emberekhez. A bűnözők között például kimondottan sok balkezest találtak, ez arra vezette Lombrosót, hogy a balkezességben is a természetellenest lássa. Érveléséhez felhasználta az akkor ismeretes etnológiai adatokat – például a Felső-Nílus menti dinkákról – és több középkori elméletet az ember állatias ösztöneiről. Lombroso így jellemezte például a bűnözők külsejét: „Általánosan azt mondhatjuk, hogy a bűnözők nagy többsége nagy fülű, nagy hajú, ritka szakállú, nagy pofacsontú és nagy állkapcsú, álluk szögletes és előreugró, sokat gesztikulálnak, tehát a mongoloidokhoz és a négerekhez hasonlóak."[66]



Egy bűnöző jellemének tükre, a tetoválása (Lombroso rajza után)

Lombroso szerint a bűnözőkben visszamaradt fajspecifikus jegyek vannak (atavizmus és *neotánia*), amelyeket – egyes tulajdonságok felfedésével – bizonyítani lehet. Ő azonban még ennél is tovább ment: azt is „felismerte," hogy a bűnözők másként beszélnek (*argot*), kifejezésmódjuk hasonlít az állatok nyelvéhez, valamint testüket is megváltoztatják, például tetoválással.[67] Egy olasz gyilkos tetovált testének rajzait közli is ennek bizonyítására. A testdeformációt és a testszépí-

tést nem különítette el, mindkettőben a primitívséget látta. Természetesen Lombroso ismerte Cook kapitány ekkor már világhírű útleírását Tahiti szigetéről 1770-ből, de a 19. századi utazások is nagyban hozzájárultak ahhoz, hogy a törzsi népek tetoválási szokásait ismerhesse, ezáltal messzemenő következtetéseket vonjon le az emberi ösztön és a „primitív" kultúrákban élő hagyományok kapcsolatáról.

Lombroso könyve első kiadásának nem volt visszhangja, de két későbbi monográfia megjelenése népszerűsítette az elképzeléseit: 1881-ben Enrico Ferri írta le az olasz bűnözőket, majd 1885-ben Raffaele Garofalo elemezte a szokásaikat és társadalmi hátterüket. Ekkortól számítják az olasz kriminológiai iskola kezdetét Európa-szerte.[68]

Annak ellenére, hogy Lombroso elméletét az antropológusok csak kétkedve vették át, követői más területekről kerültek ki: Joseph Arthur de Gobineau (1816–1882) Franciaországban, Francis Galton (1822–1911) Nagy-Britanniában, és Ernst Haeckel (1834–1919) Németországban. Galton hitt abban, amit Lombroso is igyekezett bizonyítani: hogy az embercsoportok különböző intellektuális szinteken rekedtek meg, és ez a faji alapon nyugvó intelligencia öröklődik. Galton elmélete annyira sikeres volt, hogy saját és mások pénzén a londoni Universiy College-ban létre tudott hozni egy kutatóközpontot, amelynek éppen az volt a célja, hogy elmélete tudományos alapjait bizonyítsa. Halála előtt három évvel azt is elérte, hogy egy külön társaság foglalkozzon a témával *(Eugenics Education Society)*.

Galton társa, Gobineau eredetileg újságíró volt (grófi címet is viselt, bár családjában senki sem volt nemesi származású), és előkelő társaságban forgott, mint diplomata. 1853 és 1855 között jelent meg kétkötetes műve a fajok egyenlőtlenségéről *(Essay on the inequality of human races)*, amelyben nem kevesebbet állított, mint hogy a földön összesen tíz faj található, és mindegyik a fehér ember leszármazottja. Ezt még az inkákra és aztékokra is érvényesnek tartotta. Jellemző rá az az állítása, hogy az afrikai főnökök ugyan kiemelkedő kvalitásúak lehetnek, de csak körülbelül azon szinten, mint az európai parasztok többsége. Gobineau „filozófiája" olyannyira meghatározta a közgondolkodást, hogy 1894-ben már Németországban is alakult egy Gobineau Társaság.

Galton és Gobineau kortársa és elv-társa, a francia Gustave Le Bon és a német Haeckel volt. Le Bon, a szociálpszichológia első művelője nemcsak hogy rasszista, de egyben fanatikus nőgyűlölő volt. 1881-es művében írta, hogy a „legtöbb pszichológus, aki a nők intelligenciáját kutatta, elfogadja azt a nézetet, hogy a nők elméje a legalacsonyabb formát mutatja az emberi faj fejlődésében, és ezért közelebb állnak a gyermekekhez és a vademberekhez, mint a civilizált férfiakhoz".[69] Haeckel annyiban különbözött tőle, hogy ő képzett zoológusként működött, ám ez nem tántorította el attól, hogy a legképtelenebb rasszista elméletekkel álljon elő. Az egyik ilyen a „biogenetikus törvény" volt, amely egyszerűen annyit jelentett, hogy az ember (még embrióformában) születése előtt az evolúció korábbi fázisain esik át. Az európai ember is mongol és etióp fázisokon megy át. Haeckel vallotta, hogy a „szőrös négerek" képtelenek a mentális fejlődésre és a tanulásra, a pápuák és a hottentották pedig egyszerűen ki fognak halni, ugyanakkor az erősebb és tanulékonyabb északi (árja) fajok életképesebbek, és benépesítik az egész földet. Ez az elmélet már egyenes ágú kapcsolatban van a náci *Lebensraum*mal, de az azt megelőző rabszolgatartók elképzeléseivel is.[70]

A sorban a többi autodidakta fajelméletgyártó következik – például az angol admirális-történész Houston Stewart Chamberlain (1855–1927), akiben a német felsőbbrendűség gondolatának egyik apostolát üdvözölhetjük. Ennek az extrém nézetnek lett a híve Wilhelm Wundt (1832–1920) és Adolf Bastian (1826–1905) is, akiket a német etnológia atyáinak tartanak, és akiknek a *Völkerpsychologiére* vonatkozó nézetei sokáig érvényesültek. Igaz, sem Bastian, sem Wundt nem a fizikai (külső) tulajdonságokat, hanem az emberi agyat és gondolkodást tekintette meghatározónak (univerzálisnak) a népek különbözőségében. Wundt első leírásaiban a dél-amerikai indiánokat annyira butának és primitívnek tartotta, hogy egyszerűen csak „beszélő majmoknak" titulálta őket, igaz, fél évszázaddal később ezt a nézetét megváltoztatta.[71]

Állandónak és megváltozhatatlannak tartotta a népeket és azok életmódját a szociológus William Graham Sumner (1840–1910), akinek főműve, *A népszokások* (*Folkways*, 1906), ma is klasszikusnak számít. Ő nem volt a fajelmélet híve, de az USA-ban a déli államok fehér és fekete embereinek erkölcsét és szokáshagyományait vizsgálván arra a konklúzióra jutott, hogy e vizsgálat a két embercsoport teljes elkülönültségét bizonyítja, amelybe beavatkozni lehetetlen, és nem is kell.

Egy sor angol kutató is a rasszista tudomány híve volt. A Royal Anthropological Society egyik első elnöke, John Beddoe (1826–1922) a darwinizmus ellensége maradt egész életében. Műveit – melyekben a fajok állandóságát és a zsidók világuralmát hirdette – a legnagyobb elismerés fogadta, és tudományosságát – fantasztikus mennyiségű antropometriai mérést végzett, főleg Nagy-Britanniában – sokan tisztelték. Még a Nobel-díjas francia anatómus, Charles Richet is elismerően nyilatkozott róla, és vallotta, hogy a feketék testileg az emberszabású majmokhoz hasonlítanak, és intelligenciájuk a gyermekek és idióták szintjén áll. A német kutatók, Bauer, Fischer és Lenz 1927-ben kiadott könyvükben hasonlóan érveltek, ők azonban az evolúciós ranglétra legalsó fokára az ausztrál bennszülötteket helyezték. Hasonlóan abszurd elméletet gyártott a fizikai antropológus, E. A. Hooton (*Apes, men, and morons*, 1938), aki az afrikai pigmeusok ajkait a csimpánzokéhoz hasonlította. Feltűnő viszont, hogy az ahhoz hasonló kutatásokat, mint amilyeneket Franz Boas az USA-ban a 20. század elején, európai és amerikai embereken végzett, egyszerűen mellőzték. Boas már 1911-ben publikálta az emberi külső jegyekkel, főleg a koponyaméretekkel kapcsolatos eredményeit, és felhívta a figyelmet arra (amit a későbbi tudomány is bizonyított), hogy a megváltozott étkezés és a genetikai mutáció változtathatja a populációk külső jegyeit, de a populációkon belül is jelentős változásokat hozhat.

A tudomány és a féltudomány azonban folytonosan újabb és újabb felfedezésekkel állt elő. Az 1920-as években, amikor Ausztrália megszállta Új-Guineát, az őslakosokról rögtön megjelentek az első leírások: a „vadakról", akiket meg kellett változtatni, kereszténnyé tenni – ők lettek a *kanakas*ok – és földjüket megszerezni. Az első telepesek harci kutyákat tanítottak be a „vadak" távoltartására, és nem sokkal később a pápuák földjén kitört az aranyláz.[72] Újabban 1971-ben „fedezték" fel a *taszadéj* törzsbelieket a Fülöp-szigeteken, és a médiában azonnal a „kőkorszak" egyik fennmaradt törzséről kezdtek el értekezni![73]

A 19. századtól kezdve a fajokról alkotott s egyre népszerűsödő elméletekben a nemzeti karakterek (viselet, konyha, zene stb) felfedezése önálló irodalmi műfajjá nőtte ki magát. A leírásokban ismét találkozunk az állatok jelzőivel: a spanyolokat az elefánthoz, a franciákat a rókához, a németeket az oroszlánhoz, a magyarokat a farkashoz, az oroszokat a szamárhoz, a törököket, görögöket a macskához hasonlították; ilyen jellemrajzokat nemcsak a német területeken gyártottak.[74] Az arcszőrzet, haj, bajusz, szakáll, oldalszakáll viselete a fajelmélet elkötelezett hívei szerint természetesen meghatározta az egyén karakterét, de a nemzeti karaktert is, amely viszont befolyásolta az emberek divatos viseletét és ábrázatát.[75]

A népcsoportokról alkotott képek esszencialista gyártása nem szűnt, csak átalakult. Még akkor is, amikor a tudomány elegendő bizonyítékot szolgáltatott a távoli népcsoportok kultúrájának megismeréséhez, a nyelvi fordulatokban sokáig fennmaradtak a rasszista címkék és sztereotípiák. Közép-Afrika egyes területeit a 19. században még *Törpeország*nak nevezték Magyarországon. Ezt a negatív képet a pigmeusokból és törpékből szervezett lilliputi színházak és cirkuszi produkciók is éltették. A törzsi kultúrák művészi tárgyait az antropológia és a művészettörténet még a 20. század közepén is a „primitív" művészet kifejezéssel illette.[76]

A hiteles leírások szaporodásának végül is meglett az eredménye: az észak- és délamerikai törzslakók is kezdtek emberibb arculatot kapni. Sőt, a „rézbőrűek tudományának" megszületése után (az *American Ethnological Society* 1842-ben, az amerikai *Smithsonian Institution* 1846-ban) már nem igazán állt több felfedezésre váró csemege a féltudományosság rendelkezésére. A féltudomány azonban nem érte be ennyivel. Új szenzációt okozott a „fehér bőrű indián" feltűnése, annyira, hogy az 1920-as években egész Panamát átkutatták az elveszettnek hitt fehér indiántörzs felkutatására.[77] De még az 1960-as években is lehetett olvasni szenzációéhes sajtócikkeket egy-egy újabb „kőkorszaki" szinten élő törzs felfedezéséről (pl. a Fülöp-szigeti *taszadéj*ok). Mivel ez sem volt elegendő, a „távoli" Kanada rengetegeiben felbukkant az ázsiai *jeti* észak-amerikai testvére, a *sasquatch*.

Az eurázsiai „hóember", a jeti, valamint az észak-amerikai „nagy lábú" a 20. századi képzelet divatos torzszüleményeivé váltak. Amit a portentumok szörnyei jelentettek a középkor emberének, ugyanazokat láthatjuk az ázsiai és a kanadai szőrös és „nagy lábú" szörnyfajok felfedezésében. Mind a jeti, mind a sasquatch a 20. század első évtizedeiben bukkant fel; az előbbit 1915-ben a Himalájában, az utóbbit 1924-ben „látták" először a kanadai British Columbia tartományban.[78] Az első színre lépés után majdnem minden évben jelentkezett egy helyi lakos vagy egy utazó, aki találkozott a rejtőzködő nagy testű szörnyekkel. A sasquatch- és a jeti-találkozások irodalma mára már könyvtárnyi, a tagadók és a bizonyítók tábora óriási. Az angol Ivan T. Sanderson teljes taxonómiát (családfát) állított fel a himalájai jetinek, valamint afrikai és amerikai rokonainak.[79] Majd arra is hajlandó volt, hogy 1969-ben Minnesota államban egy létező jégbe fagyott „ősembert" lerajzoljon, és az ezzel kapcsolatos elméletét nyilvánosságra hozza, hasonlóan egy belga zoológushoz, aki szintén elfogadta a lelet eredetiségét. Mikor erről kiderült, hogy hamisítás, az egész jeti-sztori megdőlt, és valami más

is történt: Hollywood filmipara felfigyelt a történetre, és azóta több film is készült a jégbe fagyott Neander-völgyi ősemberről, akit a tudósok sikeresen felolvasztottak és életre keltettek.[80]

Később ezekre a 19. századi elméletekre építve alkották meg az intelligenciahányados (IQ) mérésének tudományát, főleg az etnikai és nemzeti különbségek feltárására. Nagy-Britanniában az 1930-as években vált divatossá Galtonnak és elv-társainak elmélete akkor, amikor a zsidó gyermekek intelligenciahányadosát majdnem minden mérés kevesebbnek mutatta az angolszászokénál. Hasonlóan a 20. század elején jelent meg a tomizmus (Uncle Tom nevéből) egyik legszélsőségesebb formája, a *mongrelizáció* (a fehér emberfajta felhígulása, majd fokozatos elcsökevényesedése a fekete fajjal való keveredése által). Finomabb formájában az IQ-mérésekben is megjelent ez, amikor kimutatták, hogy az Amerikában élő afrikai származásúak gyengébben szerepeltek a teszteken, mint a fehér gyermekek.[81]

Az etnocentrikus rasszista címkék hozzájárulnak ahhoz, hogy a „másságot" túlzó és igen rossz megvilágításban lássák egy-egy csoport tagjai. Ennek alapja lehet az idegengyűlölet és az idegenekkel szembeni érzelmi megnyilvánulás (pl. félelem). A rasszista sztereotíp gondolkodás alapja az, hogy az emberi külső jegyek fajokat (vagy fajtákat) jelentenek, amelyek öröklött fizikai és szellemi tulajdonságokkal rendelkeznek. Ez a biológiai esszencializmus határozza meg az egyének és csoportok identitását, viselkedési szokásait és életformáját. A korábbi esszencialista nézethez társul még a pszichológiai esszencializmus is. Ez az elmélet azonban más oldalról is kapott muníciót. A pszichológusok és a biológusok közül többen úgy érveltek, hogy minden csoportnak összetartó erőre van szüksége, amely sokszor túlzó önképet és távolító másságképet eredményez, azért, hogy megőrizze önazonosságát.[82] Ennek a pszichikai, belső indíttatását az adja a pszichológus Ofer Zur szerint, hogy az emberekben belső „idegenkedés," „utálat," „viszolygás" jöhet létre gyermekkori élmények hatására.[83] Zur, állításának alátámasztására, Freud ismert *thanatosz*elméletét használja fel: Freud állítása szerint az életösztön mellett mindig jelen van a halálösztön is; ezt kísérelte meg Konrad Lorenz is kimutatni az agressziv hajlamainkban. De a halálösztönön túl szerinte szerepe van a gyermeki fejlődésben a saját test, majd az anya, s utána a többi családtag szeretetének, megismerésének, felismerésének, s az ettől eltérő idegenek, nem oda tartozók által kiváltott gyermeki félelemérzetnek.

Ez az elemzés nem alkalmas arra, hogy a szociálbiológiai és a pszichológiai elméleteket ütköztesse az antropológiai elméletekkel. Mindenesetre talán elegendő bizonyítékot mutattunk be ahhoz, hogy lássuk diszciplínánk sokszor igen eltérő magyarázatait az emberi viselkedésről és gondolkodásról. Azt, hogy a rasszista osztályozás milyen mértékben volt használatos, jól mutatja a brit gyarmati hadsereg szervezése. A 19. század közepétől a brit vezérkar az indiai és burmai törzseket „harcos fajtájuk" (martian *races*) szerint csoportosította. E népcsoportok tagjai különböző alakulatokban szolgáltak és végezték el a rájuk bízott, legtöbbször véres feladatokat. A modell annyira jól működött, hogy a belga, francia, holland és olasz hadsereg is hasonló módszert alkalmazott a különböző afrikai és közel-keleti országokban, amikor más nép-

csoportok harcosait vetette be idegen területen egymás ellen: Iránban például kurdokat, Burmában *karen* és *kacsin* törzsbelieket, a hollandok pedig indonéz katonákat rendeltek a frontvonalba a helyi ellenséges lakosság ellen Ceylonban.[84]

Amint láttuk, az európai történelemben évszázadokon keresztül éltek az emberi átváltozásnak, az emberi transzformációnak az elképzelései. Ezek legtöbbször etnocentrikus és rasszista alapokra épültek. Az európai képzelet fantáziadús volt, és nem lehet az ókori görögöket okolni azért, mert a későbbi századokban eltorzították nézeteiket. A klasszikus görög leírásokban – bármennyire kutatjuk is – nem leljük fel a 20. századi rasszizmus alapjait: az idegen és vad népek leírása nem faji, tehát nem biológiai alapokon történt.[85] A szörnyek és a testi jegyek leírásában a görögök nem állították fel a fajok hierarchiáját, és főleg nem tartották szükségszerűnek ennek a politikába való átemelését. Maga Hippokratész is kardoskodott amellett, hogy bármennyire mások a szörnyfajok, akkor is Isten teremtményei, és egyik sem különb a másiknál.

Azonban az elmúlt évszázadok tudományos vitái és főleg a közgondolkodás nem így működött. Ahogyan a tudomány racionalizálódott, és a távoli kultúrák egyre ismertebbekké váltak, úgy lettek a vademberekből hétköznapi falubeliek, vadászok, halászok. A féltudományossággal átitatott etnocentrizmus képes volt eltorzítani a valóságot annak ellenére, vagy éppen annak következményeképpen, hogy a tudomány egyre több adattal szolgált. Az etnikai csoportok romantizálása, démonizálása ugyanannak a gondolkodásnak a két végletét alkotta.[86]

Kétségtelen, hogy az elmúlt évszázadokban kialakított elméleteknek transzformációs hatalmuk volt: a rasszista elméletek ellenelméleteket szültek, amelyekre újabb, kissé finomabb fajelméletekkel válaszoltak. A politika pedig kénye-kedvére válogatott és válogat ma is az elméletekben, ahogyan azt jónak látja. A keresztes hadjáratok legitimációjában nagy szerepet kapott a pogány, vad és civilizálatlan barbár, akit le kellett győzni. A náci birodalom politikai ideológiájában szintén szerepet kapott a fajelmélet, a rasszokról kialakított tudományos nézet.[87] Az antropometriai mérések „tudományosan" hierarchizálták az európai népeket és azokat, akiknek a fajisága alacsonyabb rendű volt. Az orr, a száj, a homlok, a fül és az áll formái különösen fontossá váltak, de hasonló kutatásokról tudunk Ausztráliából, ahol a bennszülött lakosságot vérvizsgálatoknak vetették alá a 20. század elején.[88]

Nyilvánvaló, hogy továbbra is kiemelten kell figyelni a rasszista indíttatású elméletekre és azok gyártására, mert ahogyan Uni Wikan hangsúlyozta, a korábban hangoztatott „fajiság" az 1990-es évek elejétől már behálózta a kultúrafogalmat is.[89] Ez olyannyira igaz, érvel Wikan, hogy még azok is, akik a biológiai fajiságot elvetik, a kultúra változatlanságának és a hagyományok folyamatosságának csapdájába esnek, mintegy felélesztve a rasszizmust a különböző etnikai konfliktusokban.[90] Ezáltal a kisebbségi és etnikai csoportok kultúráját úgy fogják fel, mint állandó, behatárolható egészet, amelyben az egyének, mintegy foglyul esve, nem tudnak másként viselkedni és mássá lenni. Ezektől a kultikus képzetektől átitatva a rasszizmus és a fajelméletek egyes formái tovább élnek, mit sem törődve a tudomány állításaival. Jelenlétüket felleljük egyes területi mozgalmakban és etnikai viszályokban.[91] Vagy mégsem? A sci-fi világ-

gában sok szörnyet és fajelmélettel kapcsolatos gondolatot találunk, és ezért érdemes figyelemmel kísérni a jelenség történelmét (Frankenstein, Drakula, Gólem, King Kong, Godzilla stb.) és mai folytatását a cyberirodalomban és a számítógépes játékokban.[92] A közgondolkodást meghatározó féltudományok és az ezoterika mindig is figyelte a tudomány újabb és újabb elméleteit, s azokra reflektálva mozdult el más irányba. A pozitivista tudomány néha meghökkentő, a beavatatlanok számára felfoghatatlan elméletei nem a várva várt eredményt hozták. A populista ideológiák, a nacionalista szimbólum- és hagyományelméletek sokszor a kultúra örök változatlanságában találtak menedéket, és ez odáig vezetett, hogy a népben is a faj egyedüliségét, a másoktól elütő karaktereit látták és láttatták. Egy sor olyan késő 20. századi elmélet született, amely a fajelméletre épített (pl. az eugenika vagy a szélsőséges Keresztény Identitás Mozgalom).[93] Nagy-Britanniában 1913-ban az eugenisztikai mozgalom sikeresen kampányolt annak érdekében, hogy az elmeháborodottakat zárt intézetbe kell utalni. Amikor azonban ezt ki kívánta terjeszteni más etnikai csoportokra is, akkor hihetetlen erős ellenállásba ütközött, és megbukott. Az ilyen szélsőséges megmozdulások adhatnak ösztönzést a tudomány embereinek arra, hogy kilépjenek az elefántcsonttornyukból, és nyilvános szereplést vállaljanak, mint például az említett Franz Boas az USA-ban, vagy a brazil Gilberto Freyre antropológus és politikus.[94]

Henrietta Moore érvelése szerint az antropológia, mint minden más társadalomtudomány, újraalkotja önmagát, ahogyan kapcsolata a kutatás tárgyával változáson megy keresztül.[95] Ez hasonló ahhoz, amit Cunnigham ír az antropológia és a társadalomtudományok nyelvéről, amelyek kiszabadulva az egyetemi és akadémiai magaslatból, ma már – de olykor a múltban is – nyíltan és sokszor igen önkényes használatra vannak ítélve a populáris és a féltudományos kultúrában és az ezoterikával átitatott médiaiparban. Az őrült tudós alakját megtestesítő Doktor Faustusnak, az Indiana Jones-filmek antropológusának vagy a King Kong antropologizált óriásmajmának alapjait Virey, Buffon és Paré műveiben már megtaláljuk.[96] A populáris kultúrával körülvett tudomány követői ma is – mint korábban – csak a saját körükben érezhetik magukat biztonságban. Eredményeik féleredmények, a társadalmakról alkotott képük csak pillanatfelvétel, amelyeket más „tudományok" képei kiegészítenek, elhomályosítanak, vagy teljesen elfednek. Az antropológia mint tudomány az elmúlt évszázadban ennek a kapcsolatnak volt része, ha tetszett, ha nem. Ahogyan a pszichológusok érvelnek: „A század nagy tudományos felfedezései, a biológia, az antropológia, a pszichológia eredményei tudományos fogalmakat és legitimációs lehetőségeket nyújtottak a faj, nemzet, a néplélek fogalmán alapuló etnikai és nemzeti identitás romantikus mítoszának igazolásához."[97] A tudományban a világról alkotott kép kezdett átváltozni, ugyanakkor a társadalmak világképe is ennek megfelelően formálódott. Claude Lévi-Strauss jó példával érvelt – amelyet azóta már többen felhasználtak a társadalmak különböző osztályozási rendszereinek bemutatására –, amikor azt hangsúlyozta, hogy az állatokkal gondolkodni jó. Na de a szörnyekkel?

Jegyzetek

1 A szociológus Colin Campbell már a „kultikus milljő" elnevezésű cikkében utalt arra, hogy a kultikus kultúra a vallás és tudomány által behatárolt terület határán mozog. Lásd Campbell (1972). Később ezt egészítette ki félhit- és féligazság-elméletével. Campbell (1996).
2 Hall (2000: 223).
3 Toulmin (1990: 96–99).
4 Az emberi genome-projekt és az ALFRED (Allele Frequency Database) a két jelenlegi antropológiai összehasonlító vizsgálat, amely az emberek közötti molekuláris különbségeket és hasonlóságot tárja fel. A Yale Egyetemen folyó vizsgálatban 350 populáció alléljét tartják számon, lásd http://alfred.med.yale.edu. A korábbi elemzéseket lásd Weiss (1998).
5 Cole (1997); Balibar (1991); Kaplan–Bjorgo (1998) és Machiavelli (2001).
6 Gingrich (2004: 156). Hasonló eredményekről korábban mások is írtak, lásd Dettmar (1989).
7 Wodak (1997: 148–149).
8 Arutinov (1988: 39).
9 Snowden (1970).
10 De Vos (1972); Rhodes (1980). Ez a rasszista kifejezés rokon az indiai eposzban ismert címkével, ahol a legszegényebb kasztok közös neve „svapaka", azaz kutyatejjel szoptatottak (White 1991: 51).
11 Kürti (2003, 1998). Az amerikai rasszizmusról, amelynek igen kiterjedt irodalma van, most nem szándékozom értekezni, de lásd az egyik alapvető tanulmányt: Ezekiel (1995). Azt azonban érdemes megjegyezni, hogy Mississippi állam 1983-as törvényében még rögzítették, hogy azok a polgárok, akik egyharmincketted részben afrikai ősszel rendelkeznek, „négernek" tekinthetők.
12 Hrdlička (1931).
13 Boas (1912).
14 Smith (1905).
15 Kentucky államban a feketék szegregációját az ügyészség Smith elméletét felhasználva tartotta fenn. A feketék alsóbbrendűségének elméletét szintén Smith könyve alapján hangoztatta a mormon egyház. Smith rasszizmusát Theodore G. Bilbo, Mississippi állam szenátora élesztette újjá az 1940-es évek végén, lásd Baker (2004: 38).
16 Efron úttörő kutatása (1972) egy egész sor új testantropológiai, kineziológiai és proxémiai kutatást indított el, lásd pl. Shuter (1979).
17 Buettner–Janush (1973: 479).
18 Geertz (2000: 160–166).
19 Jolly–Plog (1976).
20 Brues (1977).
21 Garn (1971).
22 Banton (1989).
23 van den Berghe (1986: 246–263).
24 Jahoda (1999).
25 Lasker (1929: 237).
26 Ogbu (2003).
27 Atran–Ross (2004: 400).
28 Mannheim (1996: 235).
29 A görög racionalizmus és ókori felvilágosodás kezdetéről lásd: Dodds (1951: 180–181).

30 Cornelius Tacitus i. sz. 98-ban írt művéről, a *Germániá*ról van szó, amelynek 46. fejezetében ír a finnekről. A leírást a kutatók nem a finnekre, hanem a lappokra vonatkoztatják.

31 Csak érdekességként jegyzem meg, hogy az ördög, a sátán és a különböző démonok jellemrajza igen későinek tűnik. Az Ótestamentumban csak egy-két utalást találunk az óriások, szörnyek, szellemlények és démonok alakjaira (Lilith, Azazel, Beliar, sárkány stb). Csak a 9. században jegyezték le (a 3. századi Szent Afra életrajzához kötődően), hogy a Sátán fekete, meztelen és ráncos bőrű. Jóval később, csak Caesarius 13. századbeli leírásaiból (*Dialogus Miraculorum*) értesülünk a Sátán különböző megjelenési formáiról, melyek közül az egyik a mór vagy szerecsen: Cohn (1975: 69–70).

32 A történészek ma már egyetértenek abban, hogy az i. e. 3. századból ismert Arisztokreon és Eratoszthenész munkáira vezethető vissza, de nem egyenes ágon, hanem Callimachus, Hermippesz, Strabo és Aelianus munkáin keresztül, lásd White (1991: 51).

33 Jones (1971: 376).

34 White (1991: 50).

35 Fabre-Vassas (1997: 338).

36 DiMarco (1991).

37 Friedman (1981: 191–192). Auvergnei Péter francia teológus műveiben amellett kardoskodik, hogy a pigmeusok – az óriásokkal szemben – kis termetük miatt egyáltalán nem tartozhatnak az emberi fajhoz.

38 Az ilyen névmagyarázatok természetesen nem lehetnek korábbiak a 8. századi latin vulgáris használatánál, amikor a „canis"-t (kutya) és „caninea"-t (kutyafejű ember) Kánaán földjével azonosították: White (1991: 224).

39 Hahn (1978: 81).

40 White (1991: 67–68).

41 Bartra (1997: 149–153). Ezeken kívül Paracelsus még továbbiakat is említ (pl. Evestra, Larvae, Leffas, Mimiae), de nem tárgyalja őket.

42 Bartra (1997).

43 Bartra (1997: 167).

44 Fabre-Vassas (1997: 339).

45 Fabre-Vassas (1997).

46 Darwin (1965).

47 Della Porta elméletének kapcsolata az ezoterikával az 1603-as *Caelestis Physiognomonia* kiadásával kristályosodik ki, amelyhez felhasználta már Girolamo Cardano 1558-ban kiadott *Metoscopia* című munkáját, lásd Magli (1989: 110). Cardano az okkult tudományokban azzal vívott ki előkelő helyezést, hogy elsőként fogalmazta meg az emberi test és a zodiákus közötti kapcsolatrendszer jelentőségét. A következő kétszáz évben a hasonló munkák száma tetemesre nőtt.

48 Bernal (1981: 258–259).

49 Sokkal racionálisabb magyarázatot adott az emberfajok természetére például Giambattista Vico (munkája, a *Principii di Scienza Nuova* harmadik kiadása halála évében jelent meg, 1744-ben) és Herder, utóbbit a német „faj" kiemelkedő apostolának nevezték már korában is: annak ellenére, hogy nem volt rasszista, tanai nehezen terjedtek a közgondolkodásban. Lásd Michael Herzfeld hasonló érvelését (1987: 78–81).

50 Hasonló kutatást folytatott Németországban például G. C. Lichtenberg (1742–1799) és J. K. Lavater (1741–1801), Franciaországban Pierre Gratiolet (1815–1865), és Angliában maga Darwin (1809–1882). Ők nem érték be régi koponyákkal és múmiákkal: bűnözők, öngyilkosok és halálra ítéltek holttesteit is méricskélték, vagy ha kellett, boncolták. A fiziog-

nőmiákból teljes képet rajzoltak a degenerált és torz személyekről, és egyben általánosságokat fogalmaztak meg az egész embercsoportot jellemző tulajdonságokról.

51 Kortársuk, a dán festő, Sophus Shack például Kléber francia tábornok (1753–1800) arcvonásaiban a sörényes hímoroszlánt látta és rajzolta meg, lásd Magli (1989: 117–119). A magyar történelemben első közlését lásd Herman munkájában (1902: 34–35), aki kritikusan szemlélte Shack arcrekonstrukcióit.

52 Bartra (1997: 163).

53 Hann (1978).

54 Mandeville utazásait olaszul 24 kiadásban olvashatták 1567-ig, spanyolul 1564-ig hét, angolul 1496 és 1583 között szintén hét kiadást ért meg.

55 Wallis (1964: 186–188).

56 Emerson (1979: 231).

57 Catlin naplójának elemzését lásd: Crapanzano (1992: 48–56). A dél-amerikai terület ennél furcsább lényeket is tartogatott: ismert volt a 19. században Julia Pastrana, a táncosnő, akinek egész arcát szőrzet borította. A táncosnő képe – amely az egész világot bejárta – bizonyíték volt arra nézve, hogy a távoli gyarmatokon minden lehetséges, még a torzszülemények léte is. Lásd Braun (1924: 120).

58 Breidenbachi Bernárd 1498-ban kiadott *Utazás a Szentföldre* című munkájában az afrikai állatokról készült rajzok között megtaláljuk a zsiráfot, a tevét, a krokodilt, de az unikornist és a vadleányt is. Konradt Gesner *Historia animalium* című művében (1551) megismételte ugyanezt a képet, hogy aztán Linné és Hoppius 1789-ben kiadott *Amoenitates Academicae*-jában újból felbukkanjon; lásd Bartra (1997: 158–159).

59 A tudománytörténet egyik érdekessége, hogy a trogloditáknak nevezett emberszabású majmok osztályozásában megmaradt a pliniusi fajelméletes gondolkodás. A csimpánzok *(Pan troglodytes)* korábbi latin elnevezése *Troglodytes niger*, azaz fekete barlanglakó vagy *Pongidae pygmeus* volt, melynek utolsó szavában nem nehéz felismerni az afrikai pigmeusok elnevezését. A gorilla *(Gorilla gorilla)* korábbi elnevezése *Troglodytes calvus*, amely az etiópokra használt ógörög kifejezés volt. A gorillákról szóló egyik első alapos és használható leírás az Afrika-vadász Paul Du Chaillu 1861-ben kiadott útleírásából származik. Már ő is elvetette azt az európai és afrikai babonát, amely szerint a hím gorilla falusi nőket rabol el magának, akiket feleségként használ. Hollywood rendezői ennek éppen az ellenkezőjét örökítették meg a filmvásznon a King Kong-filmekben!

60 Jahoda (1999: 67–68).

61 Például a Vajda Ferencz által 1899-ben összegyűjtött *Hasznos tudnivalók* című kötetben ezt olvassuk: „Egy iszonyúan elhízott törzsfő életében 872 ember pecsenyét evett. A fidzsiek az asszonyhúst jobban szerették, egy-egy lakomára 100 asszonyt s leányt sütöttek meg." Lásd Juhász (1986: 317–318). A további sztereotípiákról lásd Borsányi (1987).

62 Banton (1989: 4–5).

63 Darwin (1872: 819).

64 Darwint még életében igen sokan támadták, ellenségeinek száma magas volt, a vitákról lásd Wilson könyvét (1967).

65 Jahoda (1999: 45–46).

66 Permelee (1912: 31).

67 Lombroso egyik „korszakalkotó" kutatása a börtönben elhunyt 383 bűnöző koponyájának vizsgálata és mérése volt, erről bővebben lásd Permelee elemzését (1912: 28–29).

68 Parmelee (1912: 17–18).

69 Le Bon művét Jahoda (1999: 85) citálja.

70 Hall (2001).
71 A német tudománytörténet kritikai bemutatását Smithnek (1991) köszönhetjük.
72 Michael Leary leírását 1930 és 1934 közötti vadregényes utazásairól Pápua Új-Guineában Connolly–Anderson (1988) könyve közli.
73 Nance (1975).
74 Jack Goody közöl egy ilyen 18. századi jellemrajzot, lásd Goody (1978, 5. tábla).
75 Nem árt megjegyezni például azt, hogy Herman Ottó két 19. század végi német kutatótól (D. Th. Piderit és S. Shack) tanulta el a fiziognómia (physiognomy), a mimika és a pszichológia összekapcsolását a magyarság lelki alkatának meghatározására (Herman 1902). Ám nem habozott meríteni Buchenne de Boulogne és Lombroso elméleteiből sem. A rasszokról szóló populárisabb elméleteket magyarul már Lósy (1902) ismertette.
76 Phillips–Steiner (1999: 6–7).
77 Taussig (1993).
78 Napier (1972: Table 1, Table 2).
79 Napier (1972: 20–21).
80 Az 1984-ben elkészült film, melynek címe *Iceman*, Fred Schepisi rendezői géniuszát mutatja egy izgalmas sci-fi-produkcióban. Ez után már szinte ide kívánkozik az Alpokban néhány éve talált *Ötzi*, az 5000 éves vadász ősember, amely ma az egyik leglátogatottabb múzeumi lelet Észak-Olaszországban.
81 Marvin Harris kritikája ezzel szemben mérvadó, lásd Harris (1999: 93–97).
82 Reynolds–Falger–Vine (1987).
83 Zur (1991: 345–369).
84 A hadseregben használatos rasszista modell bemutatást lásd: Horowitz (1985: 446–450).
85 Erről bővebben írt a történész Sikes (1914), de foglalkozott vele az antropológus Montague (1974), majd Herzfeld (1987) is.
86 Weatherford (1994).
87 Gasman (2004); Schafft (2004).
88 Fischer (1927) munkássága éppen erről szólt; lásd még Anderson (2002).
89 Wikan (1999: 58).
90 Thayer (2004).
91 A legújabb kutatások összefoglalását Daftary–Troebst (2004) és Wolff (2004) munkáiban találhatjuk.
92 Az irodalomban, főleg a sci-fi, illetve a kard és boszorkányság műfajában, valamint a 18. századtól kedvelt utazásleírásokban található szörnyekről külön tanulmányban kell foglalkoznom, de egyes elemzések már jól tájékoztatnak e divatos témákról, lásd Bann (1994); Herec (2003) és Kürti (2000).
93 Barkun (1994).
94 Gilberto Freyrét (1900–1987), akinek főműve (*The masters and the slaves*, 1933) teljesen megváltoztatta a Brazíliában addig elfogadott nézetet a rasszok demokratikus együttlétéről, a második világháború előtt börtönbüntetésre ítélték radikális kritikai nézetei miatt.
95 Moore (2004: 84).
96 Cunningham (2000: 585).
97 Csabai–Erős (2000: 97).

Bibliográfia

ANDERSON, Warwick 2002: *The cultivation of Whiteness: Science, Health and Racial Destiny in Australia*. Melbourne: Melbourne University Press.

ATRAN, S. M. D.–ROSS, Norbert 2004: Evolution and Devolution of Knowledge: a Tale of Two Biologies. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 10/2, 385–420.

ARUTINOV, S. A. 1988: Chucki: Warriors and Traders of Chukotka. In W. W. Fitzhugh–A. Crowell (eds.): *Crossroads of Continents: Cultures of Siberia and Alaska*. Washington DC.: Smithsonian Institution Press, 31–34.

BAKER, Lee D. 2004: Franz Boas out of the Ivory Tower. *Anthropological Theory* 4/1, 29–51.

BALIBAR, Étienne 1991: Es gibt keinen Staat in Europa: Racism and Politics in Europe Today. *New Left Review* 186, 5–19.

BANN, C. (ed.) 1994: *Frankestein, creation, and monstrosity*. London: s. n.

BANTON, Michael 1989: *Racial theories*. Cambridge: Cambridge University Press.

BARKUN, Michael 1994: *Religion and the Racist Right. The Origins of the Christian Identity*. Chapel Hill: Movement.

Barrra, Roger 1997: *Wild men in the looking glass*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

BERNAL, J. D. 1981: *The Emergence of Science* I. Cambridge: s. n.

BOAS, Franz. 1912: *Changes in Bodily Forms of Descendants of Immigrants*. New York: s. n.

BORSÁNYI László 1987: An Emerging Dual Image of Native North Americans during the 19th Century in Hungary. In C. Feest (ed.): *Indians and Europe. An interdisciplinary collection of essays*. Aachen: Rader.

BRAUN, Soma 1924: *A primitív kultúra*. Budapest: Munkáskultúra.

BRUES, Alice M. 1977: *People and races*. New York: Macmillan.

BUETTNER-JANUSCH, John 1973: *Physical Anthropolog. A Perspective*. New York: s. n.

CAMPBELL, Colin 1972: The Cult, Cultic Milieu and Secularization. In *Sociological Yearbook of Religion in Britain* 5, 119–136.

– 1996: Half-Belief and the Paradox of Ritual Instrumental Activism: A Theory of Modern Superstition. *British Journal of Sociology* 47/1, 151–66.

COHN, Norman 1975: *Europe's inner demons. An enquiry inspired by the great witch-hunt*. London: Sussex University Press.

COLE, Jeffrey 1997: *The new racism in Europe. A Sicilian ethnography*. Cambridge: Cambridge University Press.

CONNOLLY, Bob–ANDERSON, Robin 1988: *First Contact. New Guinea's Highlanders Encounter the Outside World*. New York: Viking.

CRAPANZANO, Vincent 1992: *Hermes' Dilemma and Hamlet's Desire. On the Epistemology of Interpretation*. Cambridge: s. n.

CUNNINGHAM, H. 2000: The Ethnography of Transnational Social Activism: Understanding the Global as Local Practice. *American Ethnologist* 26/2, 279–303.

CSABAI Márta–ERŐS Ferenc 2000: Testhatárok és énhatárok. *Az identitás változó keretei*. Budapest: Jószöveg Műhely.

DANIELS, Cora Linn–STEVANS, C. M. (eds.) 1971 [1903]: *Encyclopaedia of Superstitions, Folklore and the Occult Sciences of the World*. I-III. Detroit: Gale Research Co.

DAFTARY, Farimah–TROEBST, Stefan (ed.) 2004: *Radical ethnic movements in contemporary Europe*. Oxfordshire: s. n.

DARWIN, Charles 1872 [1859]: *The Origin of Species and the Descent of Man* III. New York: s. n.

– 1965 [1871]: *The expression of the Emotions in Man and Animals*. Chicago: University of Chicago Press.

DETTMAR, Erika 1989: *Rassismus, Vorurteile, Kommunikation. Afrikanish-europäische Begegnung in Hamburg*. Berlin: s. n.

DE VOS, G. 1972: Japan's Outcastes. The Problem of Burukumin. In B. Whittaker (ed.): *The Fourth World: Victims of Oppression*. London: Sidgwick and Jackson, 308–327.

DiMARCO, Vincent 1991: The Amazons and the End of the World. In S. D. Westrem (ed.): *Discovering New Worlds: Essays on Medieval Exploration and Imagination*. New York–London: Garland, 69–90.

DODDS, E. R. 1951: *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press.

EFRON, David 1972 [1941]: *Gesture, Race and Culture*. The Hague–Paris: Mouton.

EMERSON, Roger L. 1979: American Indians, Frenchmen and Scots Philosophers. In R. Runte (ed.): *Studies in Eighteenth-Century Culture*. Vol. 9. Madison: University of Wisconsin, 211–236.

EZEKIEL, Raphael S. 1995: *The Racist Mind*. New York: Penguin.

FABRE-VASSAS, Claudine 1997: *The Singular Beast: Jews, Christians and the Pig*. New York: Columbia University Press.

FISCHER, Eugen 1927: *Rasse und Rassenentstehung beim Menschen*. Berlin: Ullstein.

FRIEDMAN, John Block 1981: *The monstrous races in Medieval art and thought*. Cambridge: Harvard University Press.

GARN, S. M. 1971: *Human races*. Springfield: Thomas. [3rd ed.]

– 2004: *The Scientific Origins of National Socialism*. New Brunswick: Transaction.

GEERTZ, Clifford 2000: *Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton: Princeton University Press.

GINGRICH, Andre 2004: Concepts of Race Vanishing, Movements of Racism Rising? Global Issues and Austrian Ethnography. *Ethnos* 69/2, 156–176.

GOODY, Jack 1978: *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.

HAHN, Thomas 1978: Indians East and West: primitivism and savagery in English discovery narratives of the sixteenth century. *The Journal of Medieval and Renaissance Studies* 8, 114.

HALL, Catherine 2001: Men and their Histories: Civilizing Subjects. *History Workshop Journal* 52, 49–66.

HALL, Stuart 2000: The Multi-cultural Question. In B. Hesse (ed.): *Un/settled Multiculturalisms. Diasporas, Entanglements, Transruptions*. London–New York: Zed Books, 220–239.

HANN, Thomas 1978: Indians East and West: Primitivism and Savagery in English Discovery Narratives of the Sixteenth Century. *The Journal of Medieval and Renaissance Studies* 8: 77–114.

HARRIS, Marvin 1999: *Theories of Culture in Postmodern Times*. Walnut Creek: AltaMira Press.

HEREC, Ondrej 2003: The Heritage of Folk Prose in Modern Fantastic Fiction. In Z. Profantová (ed.): *Traditional Culture as a Part of the Cultural Heritage Of Europe*. Bratislava: Institute of the Ethnology of the Slovak Academy of Sciences, 78–90.

HERMAN Ottó 1902: *A magyar nép arcza és jelleme*. Budapest.

HERZFELD, Michael 1987: *Anthropology through the looking-glass. Critical ethnography in the margins of Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.

HOROWITZ, Donald L. 1985: *Ethnic Groups in Conflict*. Berkeley: University of California Press.

HRDLIČKA, Aleš 1931: *Children Who Run on All Fours*. New York: Whittlesey House, McGraw-Hill Book Company.

JAHODA, Gustav 1999: *Images of Savages: Ancient Roots of Modern Prejudice in Western Culture.* London: Routledge.

JAROSZLAVSZKIJ, J. 1962: *Hogyan születnek, élnek és halnak meg az istenek.* Budapest: Kossuth.

JOLLY, C. J.–PLOG, F. 1976: *Physical anthropology and archeology.* New York: Random.

JONES, W. R. 1971: The Image of the Barbarian in Medieval Europe. *Comparative Studies in Society and History* 13, 376–407.

JUHÁSZ István (szerk.) 1986: *Hasznos tudnivalók. Hasznos házi jegyzetek, gyűjtögette Fáy András, 1826. Hasznos tudnivalók innen-onnan, összegyűjtötte Vajda Ferenc 1899.* Budapest.

KAPLAN, Jeffrey–BJORGO, Tore (eds.) 1998: *Nation and Race. The Developing Euro-American Racist Subculture.* Boston: Northeastern University Press.

KÜRTI, László 2003: The Uncivility of a Civil Society: Skinhead Youth in Hungary. In Petr Kopecky–Cas Mudde (eds.): *Uncivil Society. Contentious Politics in Post-communist Europe.* London: Routledge. 37–54.

– 2000: Gróf Drakula túlélése – Mese, horror, irodalom. *Új Holnap* 45 (Tél), 130–151.

– 1998: The Emergence of Postcommunist Youth Identities in Eastern Europe: From Communist Youth, to Skinheads, to National Socialist. In J. Kaplan–T. Bjorgo (eds.): *Nation and Race: The Developing Euro-American Racist Subcultures.* Boston: Northeastern University Press. 175–201.

KURET, Niko 1959: Ein Wildemann-Spiel in Slowenien. *Alpes Orientales* I. 127–134.

LASKER, Norbert 1929: *Race Attitudes in Children.* New York: H. Holt and Co.

LÓSY József 1902: *Anthropológia. (Ember-tan.)* Pozsony: s. n.

MACHIAVELLI, Marta 2001: La Ligue du Nord et l'invention du 'Padan. *Critique Internationale* 10, 129–142.

MAGLI, Patrizia 1989: The Face and the Soul. In M. Feher (ed.): *Fragments for a History of the Human Body.* New York: Zone, 87–127.

MANNHEIM Károly 1996 [1929]: *Ideológia és utópia.* Budapest: Atlantisz.

MONTAGUE, Ashley 1974: *Man's Most Dangerous Myth: The Fallacy of Race.* New York: Harper. [5th ed.]

MOORE, Henrietta 2004: Global Anxieties. Concept-metaphors and Pre-theoretical Commitments in Anthropology. *Anthropological Theory* 4/1, 71–88.

NANCE, John 1975: *The Gentile Tasaday. A Stone Age People in the Philippine Rain Forest.* New York: Harcourt.

NAPIER, John 1972: *Bigfoot. Yeti and Sasquatch in Myth and Reality.* New York: Dutton.

OGBU, John A. 2003: *Black American Students in an Affluent Suburb: A Study of Academic Disengagement.* Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates.

PARMELEE, Maurice 1912: *The Principles of Anthropology and Sociology in Their Relations to Criminal Procedure.* New York: s. n.

PHILLIPS, Ruth B.–STEINER, Christopher B. 1999: Art, Authenticity, and the Baggage of Cultural Encounter. In R. B. Phillips–C. B. Steiner (eds.): *Unpacking Culture: Art and Commodity in Colonial and Postcolonial Worlds.* Berkeley: University of California Press, 3–19.

REYNOLDS, V.–FALGER, V.–VINE, I. (eds.) 1987: *The Sociobiology of Ethnocentrism. Evolutionary Dimensions of Xenophobia, Discrimination, Racism and Nationalism.* Athens: University of Georgia Press.

RHODE, G. F. 1980: Koreans in Japan: Ethnic Problems in a Developed Asian State. In U. Ra'anan–J. P. Roche (eds.): *Ethnic Resurgence in Modern Democratic States.* New York: Pergamon Press, 214–263.

SCHAFFT, Gretchen, E. 2004: *From Racism to Genocide. Anthropology in the Third Reich*. Urbana–New York: University of Illinois Press.

SEZNEC, Jean 1972: *The Survival f Pagan Gods: The Mythological Tradition and its Place in Renaissance Humanism and Art*. Princeton: Princeton University Press.

SHUTER, Robert 1979: A Study of Nonverbal Communication among Jews and Protestants. *Journal of Social Psychology* 109, 31–41.

SIKES, Edward E. 1914: *The anthropology of the Greeks*. London: D. Nutt.

SMITH, William B. 1905: *The Color Line. A Brief on the Behalf of the Unborn*. New York: s. n.

SMITH, Woodruff D. 1991: *Politics and the Sciences of Culture in Germany, 1840–1920*. New York: Oxford University Press.

SNOWDEN, F. 1970: Greco-Roman Attitude toward Ethiopians – Theory and Practice. In *Blacks in Antiquity*. Cambridge: Belknap Press of Harvard Univ. Press, 169–195.

TAUSSIG, Michael 1993: *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses*. New York: Routledge.

THAYER, Bradley A. 2004: *Darwin and International Relations. On the Evolutionary Origins of War and Ethnic Conflict*. Lexington: University Press of Kentucky.

TOULMIN, Stephen 1990: *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*. New York: The Free Press.

UJVÁRY Zoltán 1983: *Játék és maszk. Dramatikus népszokások*. I–III. Debrecen: Bihari Múzeum.

VAGO, Raphael 1997: Hungary. In Camus, Jean-Yves (ed.): *Extremism in Europe*. Paris: Editions de l'Aube-CERA, 193–200.

VAN DEN BERGHE, Pierre L. 1986: Ethnicity and the Sociobiology Debate. In Rex, John–Mason, David (eds.): *Theories of Race and Ethnic Relations*. Cambridge: Cambridge University Press, 246–263.

WALLIS, Helen 1964: The Patagonian Giants. In R. E. Gallagher (ed.): *Byron's Journal of His Circumnavigation, 1764–1766*. Cambridge: Hakluyt Society at the University Press, 178–199.

WEATHERFORD, Jack 1994: *Savages and Civilization. Who Will Survive?* New York: Crown.

WEISS, Kenneth M. 1998: Coming to Terms with Human Variation. *Annual Review of Anthropology*, 27, 273–300.

WHITE, David Gordon 1991: *Myths of the Dog-man*. Chicago: University of Chicago Press.

WIKAN, Unni 1999: Culture, a New Concept of Race? *Social Anthropology* 7/1, 57–64.

WILSON, R. J. 1967: *Darwinism and the American Intellectual*. Homewood: Dorsey Press.

WODAK, Ruth. 1997: Austria and its New East Central European Minorities: The Discourses of Racism. In László Kürti–Juliet Langman (eds.): *Beyond Borders: Remaking Cultural Identities in the New East and Central Europe*. Boulder: Westview Press, 132–151.

WOLFF, Stefan 2004: *Disputed Territories. The Transnational Dynamics of Ethnic Conflict Settlement*. Oxfordshire: Berghahn.

ZUR, Ofer 1991: The Love of Hating: The Psychology of Enmity. *History of European Ideas* 13/4, 345–369.

Átmeneti rítusok

BÁRTH DÁNIEL

Avatottak és avatatlanok

Szempontok az asszonyi tisztátalanság mentalitástörténeti kérdéseinek vizsgálatához

A magyar nyelvterület legnagyobb részén – a 20. század utolsó harmadát megelőző időszakban – a *beavatás* kifejezés leginkább azt a széles körben elterjedt szokást és egyházi szertartást jelölte, amelynek lényege az asszonyok szülés utáni templomi megáldásában és a különféle tilalmak alól való felmentésében összegezhető. Ugyanezzel a szóval jelölték sok helyen az újasszony megáldásának egyházi rítusát is, amely általában az esküvői szertartás záróaktusaként, a férjhez ment nő új társadalmi szerepének tudatosításaként értelmeződött.[1]

Ami a két, egymással tartalmi és funkcionális szempontból szoros kapcsolatban álló szokás néprajzi vonatkozásait illeti, ezek számtalan – helyenként szűkszavú, máshol részletezőbb – leíráson keresztül mind a hazai, mind az európai elterjedtség szempontjából kellőképpen értékelhetők.[2] A jelenségek leíró rögzítése mellett születtek kísérletek az említett szokások megjelenési formáinak értelmezésére, az azokat életben tartó erők mibenlétének és fokozatos eltűnésének magyarázatára is.[3] E sorok írója korábban a szülés utáni asszonyavatás liturgia- és egyháztörténeti megközelítésére vállalkozott egy önálló tanulmányban,[4] legutóbb pedig egy nagyobb munka keretében érintette a szokás mentalitástörténeti aspektusait.[5] Ugyanitt az újasszonyavatás hasonló vonatkozásaira is kitért.[6] Ezek az előmunkálatok lehetővé teszik, hogy jelen tanulmány keretei között a vizsgált szokások elemei közül mindössze egyetlenegyet helyezzünk középpontba, méghozzá a kétféle asszonyavatás tradicionális megjelenési formájában kétségkívül centrális helyzetben lévő *tisztátalanság* jelenségkörét.

Az általunk vizsgált szokások hiedelemhátterét a központi szereplők, azaz a különleges státusba került nők köré szerveződő taburendszer alkotja, amelynek elsődleges megnyilvánulásait a – leírások sokasága által rögzített – tilalmak és előírások jelentik. A tabuk és tilalmak mozgatójaként e szokásokban egyértelműen az asszonyok tisztátalanságával kapcsolatos képzetek kerülnek elő.[7] A női tisztátalanság kérdéseit az etnológiai és antropológiai szakirodalom mind a természeti népek, mind a világvallások esetében kimerítően tárgyalta,[8] és ilyen jellegű elemzések már a magyar néphit és népszokások vonatkozásában is rendelkezésünkre állnak.[9] Mindezek alapján jól

körvonalazhatók a tisztátalansági tabuk univerzalitásának és az emberi gondolkodás mélyrétegeiből fakadó, elemi jellegének ismérvei.

Szokástörténeti szempontból a kétféle asszonyavatás hiedelemhátterének ismerete mellett elengedhetetlennek tűnik a szokásokkal kapcsolatos egyházi attitűd tényezőinek és változásainak figyelembevétele. Mindezek – főként a minket érdeklő európai kultúrkörben – művelődés- és mentalitástörténeti szempontból a vizsgált jelenségek kulcskérdéseit hordozzák magukban.[10] Mindkét szokás esetében egyértelmű, hogy középpontjukban olyan hivatalos (esetleg félhivatalos) egyházi szertartások állnak, amelyek rítusjellegűknél fogva mintegy szervezik és maguk köré rendezik a szokásszerű elemeket, illetőleg behatárolják a különféle tilalmak érvényesülési körét. A tilalmi időszak lezárását jelentő egyházi szertartások liturgiatörténeti megközelítése – amelyre korábban vállalkoztunk – elsősorban az elterjedés és a szertartáselemek történeti változásai tekintetében hordozott tanulságokat. Az alábbi fejtegetésünket ezzel szemben csupán az asszonyi tisztátalansággal kapcsolatos egyházi gondolkodás jellemző jegyeinek felismerése és bemutatása mozgatja, amellyel – szándékaink szerint – a szokások mentalitástörténeti kérdéseinek tisztázásához járulhatunk hozzá.

Ahelyett, hogy részletezően elemeznénk a vizsgált keresztény szertartások eredetének és középkori fejlődésének homályos és kényszerű hipotézisekkel megterhelt kérdéskörét, mintegy bevezetésként itt mindössze arra utalunk, hogy nyilvánvaló ókori és bibliai előképek után az asszonyi tisztátalanság jelzett időszakait lezáró rítusok beletagozódtak az egyház középkori benedikciós gyakorlatába.[11] Az egyházi áldások és szentelmények az élet szinte valamennyi területére kiterjedve a hívek testi-lelki szükségleteinek kielégítésére irányultak.[12] A házasságkötés, illetve a házasság elhálásának aktusa, valamint a gyermekágyas időszak olyan kiemelt veszélyhelyzetet jelentettek, amelyek ellen az egyház – benedikciós „arzenáljának" különféle elemein keresztül – többféle módon is igyekezett védelmet nyújtani. A magyarországi forrásokból is ismerjük például a házasságkötés kapcsán gyakorolt nászágy- és Szent János-áldást *(benedictio thalami, benedictio amoris Sancti Joannis)*, illetve a szülés megkönnyítését és a gyermekágyas nő szerencséjét biztosító áldásokat.[13] Általában véve elmondható, hogy a benedikciók többsége elsősorban a veszélyeztetett személyek védelmét célozta meg. Mivel a tisztátalanság gondolatkörén alapuló taburendszer egyszerre foglalja magában az érintettek veszélyességét és veszélyeztetettségét, a vizsgált szokások előképeinek tekinthető benedikciók esetében nehezen választható külön a kétféle indíték.

A késő középkori benedikciós gyakorlat átrendeződésére – elhúzódó és összetett folyamat keretében – a kora újkor évszázadaiban került sor. Ennek keretében a nyugati egyház igyekezett megritkítani és formalizálni a korábbi mágikus jellegű áldástevékenységet. Ez a „megtisztítás", vagy más szóval „a varázslat lehanyatlása" időben nagyjából a tridenti zsinat (1545–1563) intézkedéseihez és az azt követő, egységesítő jellegű liturgikus reformokhoz köthető.[14] A folyamat azonban nem egy időben zajlott le Európa különböző régióiban. A területi eltérések és a lehetséges közvetítő csatornák (pl. egyes szerzetesrendek félhivatalos gyakorlata) tisztázása terén további kutatások szükségeltetnek.[15]

A kétféle asszonyavatás különlegessége éppen abban a körülményben keresendő, hogy az a megváltozott egyházi attitűd, amely az emberekre irányuló benedikciók kiiktatására és ezzel párhuzamosan a szentségeknek mint az átmenetek rítusainak megerősítésére törekedett, valamilyen oknál fogva e két szertartás esetében az életben tartásuk, sőt esetenként a propagálásuk mellett döntött. E furcsa ellentmondást csak fokozza, hogy az áldásgyakorlattal való radikális szakítás mellett lándzsát törő protestantizmus több helyen szintén épp ezekben az esetekben tekintett el a „pápista elemek" kiirtásától. Ennek az elfogadó egyházi hozzáállásnak a magyarázata kétséget kizárólag a két rítus kiemelkedő társadalmi szerepében rejlik.

Az asszonyi lét első, esküvő utáni avatásának szertartása, amely általában *introductio* vagy *benedictio novae nuptae post nuptias* címen szerepel az egyházi szertartáskönyvekben, Magyarországon a 15. század végétől adatolható a legkorábbi nyomtatott rituálék alapján. A késő középkori, valamint a későbbi katolikus rítusszövegek tematikai vonatkozásaikban nagyfokú egyezést mutatnak. A szertartás a (*Vulgata* számozása szerint értendő) 66. zsoltárral és néhány általános imával kezdődött a templom kapujában, majd ezután következett egy – szövegében az alkalomhoz illő – oráció, amelyben a pap a kései gyermekáldás örömében részesült Sára és Ábrahám példájára hivatkozva kérte az Istent, hogy a jelen lévő asszony termékenységét és későbbi szülését is áldásával támogassa. A könyörgés után a szertartást végző pap – stólája végét annak kezébe adván – bevezette az asszonyt a templomba. Az ekkor elhangzó fohász is a gyermekáldásra utalt.[16]

A röviden bemutatott szertartás a középkorban a nászmise előtt zajlott le, amelyen a házaspár már együtt vett részt. Itt nincs hely arra, hogy azt a több évszázados folyamatot akár vázlatosan is érzékeltessük, amelynek során az egyház a korábban széttöredezett házassági áldás- és rituskomplexumot egyetlen, döntő jelentőségű aktusba sűrítette. Számunkra most mindössze annak az ismert körülménynek a relevanciája fontos, hogy az eljegyzés–esküvő–avatás hármassága, amely a kora újkorban rögzült véglegesen, egyszersmind a házassági szokáskör menetének rendezéséhez is nagymértékben hozzájárult. Ebben a rendszerben a templomi esküvőt követő elhálás profán aktusa után kiemelt, egyben az egész szokáskört lezáró funkciót kapott az újasszony megáldásának rítusa.[17]

A középkor végi szertartás fenti képe szinte változatlanul élte túl a katolikus liturgia 16–17. századi reformját. A hazai viszonyok terén döntő jelentőségű esztergomi szertartáskönyv megújítója, Pázmány Péter számára nem is az avatási rítus szövegének vagy elemeinek megváltoztatása volt a legfőbb kérdés, hanem sokkal inkább annak megtartása vagy elvetése. Az 1625-ben általa kiadott *Rituale Strigoniense* legfőbb mintája ugyanis az a római rituále volt, amelyben az újasszony benedikciója annak ellenére nem kapott helyet, hogy több, a *Rituale Romanum* (1614) előzményének számító itáliai szertartáskönyv még tartalmazta azt. A szerkönyvek összeállítása terén részben szabad kezet kapó egyházmegyei vezetők egy része – köztük Pázmány is – úgy döntött, hogy ennek ellenére felveszi a rituálába, és ezáltal papjai figyelmébe ajánlja a szertartást. Többek között cseh, lengyel és osztrák rituálék adatai bizonyítják e törekvés elterjedtségét.[18]

A Pázmány-féle szertartásrend egészen a 20. századig meghatározta az általunk vizsgált rítus lefolytatását. A szövegekben a gyermekáldás elnyerésére és a meddőség elkerülésére vonatkozó – középkorból örökölt – utalások mellett az újdonsült asszonyok hálaadásának motívuma is helyet kapott. A megáldás kifejeződéseként a szertartás végén szenteltvízzel is meghintették a beavatott nőt. Az asszonyok tisztátalanságára azonban nem történt utalás.[19]

Utóbbi vonatkozásban elsősorban a protestáns források kecsegtetnek adalékokkal. Már maga a szertartás átöröklődése sem magyarázható mással, mint azzal, hogy a protestáns egyházi vezetők felismerték a szokás társadalmi vonatkozásait, valamint a hozzájuk fűződő hiedelmek megtartó erejét. A zsinati határozatokban megjelenő erőteljes elutasítás dacára a hazai lutheránus liturgiában évszázadokon keresztül hivatalosan tovább élt a szertartás, a kálvinizmus magyarországi követőinek körében pedig egy felszín alatti, megtűrt gyakorlat nyomai fedezhetők fel. Az első magyar nyelvű protestáns agendánk, amelyet Heltai Gáspár állított össze a 16. század közepén, *A mennyaszonnak a Keresztyéni Gyüleközedbe való be ajánlása* címmel, már viszonylag hosszú szertartásleírást közölt.[20] Az itt rögzített rítusszövegek kiemelt jelentősége kétszeresen is nyilvánvaló: egyrészt ezáltal követhetők nyomon a középkori latin szertartás magyarításának és megreformálásának nyomai, másrészt Heltai szövege a későbbi, lutheránus irányultságú agendák számára követendő példát adott. Az újasszony protestáns beavatása egy tanító jellegű beszéddel kezdődött, amelyben a lelkész igyekezett elmagyarázni a szertartás célját és értelmét. A témánk szempontjából is tanulságos szöveget – a könnyebb megértés kedvéért mai átírásban – teljes terjedelmében közöljük:

> Istennek leánya, hallgass reá: Miért, hogy most jelen vagy, és újonnan beajánlattatol a keresztyéni gyülekezetbe, ebből ne vélekedjél valamit, mivel hogy a házasságbeli közösködés az Úr Isten előtt fertelmes avagy tisztátalan dolog volna, melyet az Úr Isten gyűlölne, avagy meg tiltotta volna: Ezt ne véljed, meg se higgyed. Mert tegnap az Úr Istennek Igéiből hallottad, mivel hogy ő a házasságnak szerzője és rendelője. Valamit pedig a felséges és bölcs Úr Isten szerez és rendel, az nem bűn, hanem ő előtte tiszta és szép dolog. És meg akarja oltalmazni az ő rendelését és kegyelmesen megáldani, csakhogy a keresztyének, a kik abba élnek, igaz hittel ő tőle függjenek és ő tőle tartván és félvén tisztán éljenek, miképpen szent Dávid inti őket, a Zsoltárkönyvnek tizenharmadik részébe: Ne legyetek – úgymond – mint a lovak és öszvérek, melyeknek nincsen értelmük.
>
> Jelen vagy ezokáért, Istennek leánya, hogy a keresztyéni gyülekezetbe hálát adj az Úr Istennek az ő jóvoltáért, mivelhogy az ő személyére teremtett tégedet és gyermekségedtől fogva megoltalmazott és immár az ő szerzésébe, a szent házasságnak rendibe beszerzett.
>
> De mivel az ördög felette igen gyűlöli az Úrnak szerzését és minden igyekezettel erre siet, hogy azt megbontsa és megindokolja, minekokáért is számtalan kisérletekkel megterhesíti a házasokat, hogy őket fertelmességre és tisztátalanságra vihesse, avagy békételenségre hozhassa. Ezért könyörgenünk kell keresztyéni egyes-

séggel, hogy az Úr Isten vezéreljen tégedet teljes életedben, hogy ártatlanul, vétettlenül és szentül élhess, az ő szent nevének tisztességére, neked pedig örök üdvösségedre. Ámen.

A beszéd után – korábbi katolikus előzmények nyomán – a 67. zsoltár következett, majd egy könyörgés hangzott el, amelyben a megkötött házasság szilárdságáért fohászkodtak. A szertartást az *Áldomás*nak nevezett bevezetés zárta a következő szöveggel:

Jöjj be, Istennek áldott leánya a keresztyéni gyülekezetnek közönséges helyére, imádjad és tiszteljed Üdvözítődet, a mi Urunk Krisztus Jézust, ki az Atya Úr Istennel és a Szent Lélekkel egy bizony Isten, hogy ő tégedet minden útjaidban megőrizzen és minden gonosztól megoltalmazzon. Ámen.[21]

A későbbi, 16–18. századi evangélikus agendákban hasonló formában átörökített szertartásrend jól tükrözi a katolikus rítushoz képest megfogalmazódó hangsúlyeltolódásokat.[22] A protestáns gyakorlati-teológiai gondolkodásban sem az asszonyok termékenységének biztosítása, sem a hálaadás motívuma nem hangsúlyozódott. Sokkal inkább a közösségi funkció került előtérbe a szokás kapcsán, amelynek legitimációja a házassági szertartások körébe történő hangsúlyozott beillesztés által teremtődött meg. A Heltai szerkesztette beszéd mindjárt az elején sietett megnyugtatni az újdonsült asszonyt és a híveket (és persze egyúttal a szertartás megtartása kapcsán „zsidó és pápista" elemek átvételét szóvá tevő radikálisabb protestáns álláspont képviselőit is), hogy a „házassági közösködés" természetesen korántsem tisztátalan dolog az Isten előtt, és nem emiatt kényszerül az elháláson átesett nő alávetni magát a szertartásnak. Ez a kijelentés témánk szempontjából azért különösen tanulságos, mert negatív formában ugyan, de mégiscsak egyfajta magyarázatot ad a szokás mögött rejlő elemi gondolatokra. Hiába érvelt és magyarázkodott Heltai, a rítus megtartásának okát ő sem tudta meggyőzően kifejteni. A templomból és az ott zajló szent cselekedetekből (istentisztelet) kirekesztett nő megáldása, majd látványos bevezetése olyan szcenikusan megfogalmazódó cselekménysort jelentett, amely a gyülekezet számára – minden ellenkező magyarázat ellenére – egyértelműen az asszony különleges státusát hangsúlyozta ki. E státus, vagy éppenséggel a státusnélküliséget jelentő liminalitás[23] hátterében a tisztátalanság képzetköre is felsejlik. Ezt a szertartás és a sokkal inkább kézzelfogható módon purifikációs jellegű, szülés utáni asszonyavatás rítusa közötti szoros analógiák is megerősítik. A fentebb idézett sietős magyarázkodásra is nyilvánvalóan azok miatt a letagadhatatlan párhuzamok miatt volt elsősorban szükség, amelyek a kétféle asszonyavatás között jelentkeztek.

Az esküvőt és az elhálást követő beavatás kálvinista ellenzése hivatalos szinten sikerre vezetett. A szertartás egyetlen (valóban) református agendában sem kapott helyet, sőt még a lutheránus és katolikus hatásoktól erősen átitatott, Samorjai János-féle agendából is kihagyta az összeállító, aki döntését a következőképpen indokolta: „Az uy házasokat nem szoktuk processioval a Templomhoz kísérni, és bé avatni: mert az előt megtanétottuk es intettük őket, mint éllyenek tisztességessen és idvösségessen."[24]

Más forrásokban református részről pasztoráletikai indokok is felmerültek a szokással kapcsolatban. Egyes megjegyzések szerint ugyanis a gyülekezet fiatalabb, éretlenebb (azaz a pajzánkodásra jobban hajlamos) része gúnyt űzött a szertartásból és annak – mindenki számára nyilvánvaló erotikus eseményen átesett – főszereplőjéből.[25] Ha magát a szertartást a református egyháznak sikerült is kiiktatnia, bizonyos csökevényes szokások a 20. századig fennmaradtak.[26] A néprajzi leírásokban rögzített szokáselemek egyöntetű módon jelzik a státusváltáson átesett nő közösségi befogadásának jelentőségét.[27]

Az asszonyi tisztátalansággal kapcsolatos katolikus és protestáns egyházi mentalitás kora újkori megváltozása legélesebben a szülés utáni asszonyavatás kapcsán körvonalazható. A gyermekszülés fizikai és transzcendentális szempontból egyaránt kiemelten fenyegetett időszakának veszélyeire a középkori egyház rendkívül változatos benedikciókészletével igyekezett gyógyírt adni a hívek számára.[28] Az egyházi áldásgyakorlat kora újkori egységesülésével, megritkulásával és átalakulásával szinte párhuzamosan nőtt meg a szülésen átesett anyák utólagos templomi benedikciójának jelentősége, amelynek esetében a szertartás *post factum* jellege egyszersmind arra is utal, hogy e rítus esetében nem annyira a megáldó-szerencsehozó attitűd, hanem egyfajta lezáró, a szó szoros értelmében vett beavató jelleg dominált. Az egyházi vezetés felismerte a szokás társadalmi beágyazottságának mértékét, valamint azt a tényt, hogy a hiedelmekkel és tabukkal telített gyermekágyas időszak lezárásának egyházi rítusa – közösségi funkcióját tekintve – méltán hasonlítható a szentségekben körvonalazódó átmeneti rítusok jelentőségéhez.

A szülés utáni asszonyavatás kora újkorban felszárnyaló és a 20. századig nyomon követhető „karrierjéhez" az egyházi vezetés tudatos terjesztése és hangsúlyos helyeslése mellett az a párhuzamos folyamat is jelentősen hozzájárult, amelynek keretében az egyházi mentalitásban fokozatosan átértékelődött a szertartás valódi célja, és kiiktatódott annak korábban egyértelműen purifikációs jellege. Ez a folyamat, amely szoros összefüggésben állt a szokáskörhöz kötődő népi hiedelemkomplexum tudatos letörésével és a vallásos közgondolkodásból történő kiszorításával, végső soron azt eredményezte, hogy a szertartás „túlélte" az egyházi felvilágosodás hullámait, és némiképp megváltozott tartalommal ugyan, de a legújabb időkig életben maradt.[29]

A szokással kapcsolatos egyházi szemlélet reformjának több évszázados, ám korántsem lineáris jellegű folyamata három alapvető tényező köré összpontosult:

- az egyház nem határozta meg kötelező érvénnyel a szülés és az avatás közötti időszak hosszát, és ezzel összefüggésben tilalmi időről és tilalmakról sem vett tudomást;
- tagadta az anyák tisztátalanságának tényét, és a szertartás purifikáló célzata helyett a hálaadó jelleget helyezte előtérbe;
- a tisztátalanság képzetéhez kapcsolódó tabuk hiteltelenné tételével a gyermekágyban haldokló vagy elhunyt asszonyok esetében gyakorolt szokások tilalmazására és fokozatos kiszorítására törekedett.

A negyvennapos zsidó tisztulási időszak által kínált minta ellenére a nyugati kereszténység gyakorlatában nem alakult ki hasonló kötelező rendszer.[30] A szülés és az avatás közötti időszak hossza a legváltozatosabb képet mutatja térben és időben egyaránt. Valószínűleg egy-egy szűkebb közösségen belül sem rögzült a tilalmi idő mértéke, és az anyák avatásának időpontját sokkal inkább az egyén egészségi állapota határozta meg.[31] Feltételezhető, hogy a szertartás időpontjának alakulására – a 19–20. századi népi gyakorlathoz hasonlóan – az asszonyok munkaerejének szükségessége, illetve munkavégző képességük állapota volt a legnagyobb hatással. Emellett a tilalmi idő lerövidüléséhez az ilyenkor szokásos szexuális absztinencia sürgető ereje is hozzájárulhatott.[32]

A bibliai előképek hatása a tisztátalansági képzetek terén maradandóbbnak bizonyult. A kora újkorban átformálódó egyházi mentalitásban a szülés utáni asszonyavatás „tisztító" szertartásként való megfogalmazódása nehezen volt összeegyeztethető a középkori mágikus-vallásos szemlélet reformjával. Az egyház igyekezett nem tudomást venni azokról a hiedelmekről és tilalmakról, amelyek a népi gyakorlatban a gyermekágyas anyákra vonatkoztak. Nem született egyházi rendelkezés a gyermekágyas időszak szexuális tilalmára vonatkozóan sem, annak ellenére, hogy az ilyen típusú önmegtartóztatás nemegyszer a szentségfelvétel feltételeként jelentkezett.[33] Az egyház számára egyedüli eszközként a szertartás liturgiájának reformja kínálkozott. E reform kezdetét jelentette a *Rituale Romanum*ban, valamint az annak nyomán kiadott egyházmegyei szerkönyvekben rögzített szertartásrend kialakítása, amely mind a zsoltárok, mind az imádságok tekintetében tudatos változtatásokat hozott a középkori szövegekhez képest. Az avatás liturgiájából kimaradtak a megtisztításra vonatkozó elemek, és a hangsúly a hálaadásra helyeződött.[34] Beszédes példa ebből a szempontból annak az imádságnak az esete, amely szinte valamennyi európai asszonyavatási rítusban helyet kapott. A megújított római rituále a korábbi, középkori szöveg azon félmondatát, amely konkrétan a szertartás tisztító céljára vonatkozott, a hálaadás aktusaként alakította át.[35] A szemléletbeli változás azonban nem egy csapásra zajlott le, hanem hosszú, évszázadokon átívelő folyamat keretében. Pázmány az esztergomi szertartáskönyv vonatkozó rubrikájában a rítus megnevezésére háromszor is a „purificatio" szót használta.[36] A hazai alsó papság 18. századi gyakorlatában hasonlóképpen tetten érhetők az asszonyok szülés utáni tisztátalanságára vonatkozó képzetek.[37] Nálunk a gyökeres változás csak a 19. századtól válik kézzelfoghatóvá, amikor a szertartás liturgiájának újabb reformjára, illetve a szokással kapcsolatos pasztorálteológiai nézetek egységesedésére és kikristályosodására egyaránt sor került.[38]

A katolikus reformhoz kapcsolódó törekvések ugyanakkor jól tükröződnek a szokáskör bizonyos hiedelemalapú járulékos elemeinek visszaszorítása terén, amelyek elsősorban az avatás nélkül elhunyt asszonyok esetében jelentkeztek. A 16–17. századi egyházi elit szembefordult azokkal a középkori hiedelmekkel, amelyek a szerencsétlenül járt anyák tisztátalanságából kiindulva egyrészt azok egyházi temetését, másrészt a megszentelt temetőben való elhelyezésüket utasították el.[39] Az avatás nélküli elhalálozástól való félelem indukálta a haldokló vagy betegeskedő anyák gyermek-

ágyban történő megáldásának igényét is, amit a 17. század elejétől a szerkönyvek rubrikái és a vizitációk kérdősorai is tilalmaztak, azzal a kikötéssel, hogy a szertartás csak a templomban végezhető el.[40] Ha az anya az egyházi áldás előtt elhunyt, valamilyen módon pótolni igyekeztek az elmaradt szertartást. Erre több lehetőséget alakítottak ki: előfordult, hogy egy másik asszony helyettesítette az anyát a szertartásban, míg máskor – a temetés szokásos menetét megszakítva – a koporsót az avatás mintájára és liturgiájával vezették be a templomba.[41]

Mindezek a megoldások, illetve a visszaszorításukra irányuló egyházi erőfeszítések kiválóan nyomon követhetők a hazai forrásokban.[42] Úgy tűnik, hogy nálunk az ilyen típusú egyházi gyakorlat a 16–17. században már csupán „félhivatalos" formában érhető tetten. A haldokló vagy halott asszonyok szülés utáni avatásának liturgikus szövegei annak a „félhivatalos" egyházi benedikciós eszköztárnak a részét képezték, amely a nyomtatott, hivatalos egyházi szertartáskönyvekből kiszorulva leginkább azok kötéstábláin és szennycímlapjain örökítődött át kéziratos formában.[43] A nem szokványos avatási rítus több leírásával rendelkezünk a korszakból. Visszaszorításukban nagy szerepe volt a Pázmány szertartáskönyve nyomán elterjedt tilalmazó passzusoknak, amelyek elsősorban a szertartás háznál történő elvégzésére, illetve a halott asszony helyettesítésére irányultak.[44] A „félhivatalos" gyakorlat teljes eltűnésére azonban néhol csak a 20. században került sor, amely körülmény egyrészt a népi igények és hiedelmek szívósságára, másrészt az alsó papság alkalmazkodóképességére világít rá.[45]

A protestantizmus viszonya az asszonyavatás szokásához ambivalensnek tekinthető. A lutheri irány követői némiképp átalakított formában ugyan, de megtartották a szertartást.[46] Az evangélikus egyházi vezetők hasonló szellemi attitűdökkel közelítettek a szokáshoz kapcsolódó népi hiedelmekhez, és nagyjából ugyanazokkal az igényekkel és ellenállással találták magukat szemben, mint a katolikusok. Példaképpen említjük, hogy a halott anya avatásával kapcsolatos katolikus rítusok párhuzamait a hazai lutheránus liturgia kéziratos emlékei is megőrizték.[47] A szertartás a 20. századig helyet kapott valamennyi hazai evangélikus agendában, és a szokás visszaszorulásának folyamata párhuzamosan haladt a katolikus példával.

A református álláspont korántsem volt ilyen egységes a kérdésben. Kálvin hazai követőinek egyik része ragaszkodott a hitújító irányzat hivatalos álláspontjához, és radikálisan elvetette a szülés utáni avatás szokását. A tiszántúli és erdélyi református gyakorlatból a 16–17. században végleg eltűnt a szertartás. Ezzel a szigorú irányzattal szembehelyezkedett azonban egy másik nézet, amely területi elterjedését tekintve hasonló méreteket öltött, és nagyjából a Dunántúlon, illetve a Dunától északra eső vidéken koncentrálódott. Az itteni egyházi vezetés felismerte, hogy a népi gyakorlatban mélyen meggyökerezett szokás nehezen számolható fel a katolikusokkal és evangélikusokkal nagyfokú keveredésben, szorosan együtt élő reformátusok körében. A kálvinista „egyházkelő" szertartásrendjének kialakításában nagy szerepe volt Samorjai János agendájának, amelynek nyomán a rítus több, 18. századi szertartáskönyvben is helyet kapott.[48] Samorjai előírásaiban leszögezte, hogy nem a zsidó tisztulási áldozat utánzása az avatás célja, hanem a hálaadás és a könyörgés, az asszonyok kötelessége pedig az alamizsnálkodás. A református püspök emellett utalt az asszonyok természe-

tes tisztátalanságára és szexuális absztinenciájára a szertartás elvégzését megelőző időben, másrészt azzal együtt, hogy a házon belüli „aprólékos dolog tételétől" nem tilalmazta őket, kijelentette, hogy „házán kívül emberi társaságban adni magat az ideig, miglen Egyházhoz megyen, éktelennek mondgyuk, azért reá nem szabadéttyuk".[49] Ezek a részek rávilágítanak, hogy a református egyházi vezetés sem vonta ki magát teljesen a népi hiedelmeken alapuló gondolati sémák alól. Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint hogy egy 18. század végén kiadott agendában külön fejezetben szerepel a magánháznál, „kínlódásban" lefolytatott szertartásrend leírása.[50] Megkockáztatható, hogy az a református egyházi szemlélet, amelyik nem utasította el radikálisan az avatás szokását, hanem megtartandónak vélte, bizonyos szempontból a katolikus törekvéseknél is lassabban és határozatlanabbul valósította meg ezen a téren a népi kultúra reformját.[51]

Mind protestáns, mind katolikus szempontból jellemző, hogy a kora újkorban megnőtt a szülés utáni avatás szokásának társadalmi jelentősége. A kirekesztődés és eltávolítás státusát jelentő gyermekágyas időszak után az anyákat újra befogadták a közösségbe, az asszonyok közösségébe, amelynek azáltal váltak teljes jogú tagjává, hogy immár újra szexuális életet élhettek férjükkel.[52] A nemi kapcsolat kiemelt szerepét jelzik azok az elszórt adatok, amelyek az avatatlan anya helyzetét a hajadon lányok státusához közelítik. Különösen hangsúlyosan jelentkezett ez az első gyermek születése esetében, miután az első avatást sok helyen az asszonnyá válás valódi kifejeződésének tekintették. Az anya új szociális státusának reprezentálásán túl a szokásnak egyéb társadalmi vonatkozásai is jelentkeztek. A 18. századtól egyre több adat szól a leányanyák vagy a törvénytelen kapcsolatból gyermeket szülő nők – avatás kapcsán történő – megszégyenítő büntetéséről. Az avatás ilyen esetekre érvényes tilalmát szórványos 18. századi adatok[53] után a 19. század zsinati határozatai egyértelműen megerősítették.[54] Ugyancsak a felvilágosodás utáni felekezeti küzdelmek hatására került be a hivatalos egyházjogi tételekbe a nem katolikus asszonyok introdukciójának tilalma.[55] Hivatalosan nem részesülhetett az egyházi szertartásban az a katolikus anya sem, aki más felekezet lelkészével kereszteltette meg gyermekét.[56] A bevezetett korlátozások különféle paraliturgikus szükségmegoldások kialakítását eredményezték. Néprajzi leírások örökítették meg, hogy helyenként a törvénytelen gyermeket szülő anyák – a hivatalos egyházi szertartást pótolandó – a bába kíséretében titokban háromszor megkerülték a templomot vagy a határban álló keresztet.[57] E pótlólagos szokások létezése és közösségi elfogadása végső soron a tisztátalanságra visszavezethető veszélyekkel és tabukkal, illetve azok föloldásának egyéni és közösségi érdekként megfogalmazódó jelentőségével magyarázható.

Jegyzetek

1 Mindkét szokáskör vonatkozásában általános tájékoztatást adnak a legfontosabb magyar néprajzi kézikönyvek megfelelő címszavai és fejezetei: *MNL* (1977–1982: I. 149–150); Kapros (1990: 29–30); Tárkány Szűcs (1981: 400–401).

2 A számtalan adatrögzítő jellegű leírás idézésétől itt eltekintünk. A kétféle asszonyavatás hazai néprajzi képéről – önálló tanulmány keretében – ez idáig csupán Szendrey Zsigmond készített egy-egy tömör áttekintést: Szendrey (1932; 1933). A szülés utáni asszonyavatás néprajzi irodalmának (nem teljes) bemutatását lásd Bárth (1999: 386–387).
3 Kapros (1986: 208–210); Balázs (1999: 251–256).
4 Bárth (1999).
5 Bárth (2005: 211–219).
6 Bárth (2005: 139–142).
7 Pócs (1990: 629–631). Az esküvő utáni asszonyavatás tisztátalansági gondolatköre kapcsán megjegyzendő, hogy a hazai római és görög katolikus gyakorlatban egyaránt előforduló szokásrend szerint az egyházi rítusra több helyen az elhálást követő nyolcadik napon került sor, ami egyértelműen párhuzamba állítható az ószövetségi zsidó tisztulási törvényekkel. A tisztátalansági képzetek ebben az esetben talán a női szüzesség elvesztésével együtt járó vérzéssel álltak kapcsolatban. A szülést követő tilalmakkal mutat rokonságot Bálint Sándor azon megjegyzése, miszerint Szeged környékén az újasszonyt hét napon keresztül nem eresztették ki új otthonából. Bálint (1980: 145).
8 Csak néhány ismert példát idézünk: Douglas (1994 [1966]; 2003); Sumner (1978).
9 Csonka-Takács (1999); Deáky (2005).
10 Vö. Hartinger (1992).
11 A középkori egyházi benedikciók vonatkozásában a mai napig a legfontosabb kézikönyv: Franz (1909).
12 A hívek legkülönfélébb szükségleteit kiszolgáló egyházi benedikciós gyakorlatra lásd Thomas (1971: 25–50); Scribner (1987: 1–47).
13 Bárth (2005: 91, 212). A liturgiatörténet oldaláról lásd Radó (1961: I. 1073–1074).
14 A folyamatról a legjobb magyarul íródott áttekintést adja: Pócs (2002).
15 Egy jövendő – közép-európai keretben történő – regionális vizsgálat felé tett első lépéseink eredményét lásd Bárth (2004).
16 Bárth (2005: 139–140).
17 A folyamatról összefoglalóan lásd Bárth (2005: 91–142).
18 Bárth (2005: 140).
19 Megállapításainkat a 17–20. századi hazai katolikus rituálék legfontosabb kiadásai alapján tettük, amelyek egyenkénti citálásától itt eltekintünk. Bibliográfiai adataikat lásd Bárth (2005: 227–236).
20 Heltai (1559: oldalszámozás nélkül).
21 Heltai (1559) itt közölt szertartásleírásának fontosságára a protestáns liturgiatörténet már régen figyelmeztetett. Sörös (1904: 276–278).
22 Vö. Bárth (2005: 141).
23 A fogalom közismert alkalmazása: Turner (2002).
24 Samorjai (1636: 120).
25 Méliusz Juhász Péter ilyen jellegű megjegyzésére Sörös Béla utalt (Sörös 1904: 278).
26 Zoványi Jenő megjegyzése szerint például a kolozsvári református templomokban még a 19. század végén is élt a szokás. Zoványi (1977: 330).
27 Az adatok leginkább az újasszony ülőhelyével állnak kapcsolatban, aki általában ekkor ülhetett először az asszonyok közé. Néhol az első sorban kapott helyet, míg arról is szólnak leírások, hogy az ifjú menyecske egyes gyülekezetekben ilyenkor végigállta az istentiszteletet. Tárkány Szücs (1981: 400–401); Filep (1971: 126).

28 Franz (1909: II. 201–245); Veit (1936: 154–158).
29 Bárth (2005: 212–213).
30 Muchembled (1982: 95).
31 Ebben a szellemben beszél a 17. századi plébánosi kézikönyv: „Cum mater satis vires restaurarit, sacro ritu eam induces in Ecclesiam: neque ad hoc vis ponenda in certo numero dierum, vel hebdomadarum a partu." – *MP* (1675: 279).
32 Vö. Gazda (1980: 34).
33 Thomas (1971: 38).
34 Így elmaradt – a némely francia középkori rítusban még szereplő – kenyérátadás mozzanata, amelynek elfogyasztása a *purificatiót* szimbolizálta. Vö. Martène (1736–1738: II. 378, 382); *Dissertatio* (1837: 13). A szemléletváltás tükröződését mutatja, ahogy a plébánosoknak szánt kézikönyvben megfogalmazták a szertartás célját: „...sit ea solennis introductio, ob acceptam divino favore sobolem, offerendam Divinae Majestati, instar Annae Samuelem offerentis in Templo; ad impetrandam novam gratiam matri, prolique." – *MP* (1675: 279–280). A liturgiai különbségekre lásd még: Radó (1961: II. 1074–1075). A római rituále szertartásleírásának hálaadó jellegére Douglas is utalt: Douglas (1994 [1966]: 62).
35 Az „ad templum tuum purificandi gratia praesentasti" kifejezésből „ad templum sanctum tuum pro gratiarum actione laetam accedentem" lett. – Bárth (2005: 214, 1141. jegyzet).
36 „Si contigerit, mulierem adversa valetudine certo tempore a purificatione impediri, differatur purificatio, donec utcunque restituta, in ecclesiam ingredi possit; etiamsi mortis immineat periculum, quia purificatio extra ecclesiam non est; neque substinenda alia mulier purificanda in locum defunctae puerperae." – *STR* (1625: 165).
37 Bárth (1999: 379–380).
38 A folyamathoz és a katolikus nézetekre: Bárth (1999: 367–369, különösen 48. jegyzet).
39 Thomas (1971: 38).
40 Vö. Bárth (1999: 366, 383); „...sed orationes ibi praescriptas non facile privatim leges in domo puerperae; nunquam vero ad maleficia dissolvenda: cum ad Ecclesia ad istud institutae non sint." – *MP* (1675: 280).
41 Franz (1909: II. 241–245). A szertartás több 16. századi cseh rituálában is fennmaradt: Bárth (2005: 215, 1147. jegyzet).
42 A fellelhető hazai adatokra: Bárth (1999: 371–373).
43 Bővebben lásd Bárth (2004).
44 *STR* (1625: 165).
45 A 18. század derekán a váci egyházmegyében püspöki körlevél tiltotta meg az avatatlan asszonyok koporsóinak templomi bevezetését, amelyet „zsidó babonának" minősítettek. – Tiszaalpári Plébániai Irattár. Körlevelek protokolluma I. 164. A szokások 19–20. századi továbbélésére: Dörfler (1893: 208); Schram (1972: 103).
46 Vö. Hartinger (1992: 263, 409. jegyzet); Friedberg (1869: 29-33); Gustavsson (1972; 2004: 353); Skjelbred (1972); Amundsen (2004: 210).
47 Például a Heltai-féle agenda egyik fennmaradt példányának (Akadémiai Könyvtár, RM I. 4o 277.) függelékében. Vö. Bárth (1999: 375–376, 87. jegyzet).
48 Bárth (2005: 216–217, 1155. jegyzet).
49 Samorjai (1636: 77–90).
50 Kármán (1787: 58–81). Ezekre a rítusokra esetenként a templom hiánya miatt volt szükség. A bácskai evangélikusok a 18. század derekán leginkább az asszonyok házában végezték el a szertartást. – Kalocsai Érseki Levéltár I. 1. a. Visitatio Canonica. Ált. 1767: 1. köt. 161.

51 Az angliai párhuzamokra: Thomas (1971: 59–61).
52 Muchembled (1982: 95).
53 Ilyen értelemben nyilatkozott a váci püspöki szentszék 1766. február 28-i körlevele. – Tiszaalpári Plébániai Irattár. Körlevelek protokolluma I. 163–164.
54 Bárth (1999: 367).
55 Korábban csak a szertartás módosítására került sor, miként az 1731. évi győri rituálában található, „eretnek asszony" avatásáról szóló fejezetben. – *JAUR* (1731: 153–154).
56 E tétel bizonyítása érdekében íródott ismeretlen szerző által az avatás európai szertartástörténetének egyik legkiválóbb összefoglalása: *Dissertatio* (1837).
57 Bosnyák (1984: 93); Kapros (1990: 29); Balázs (1999: 251–256). Az oltárkerülés a szülés és az esküvő utáni asszonyavatás egyházi szertartásának egyaránt jellemző paraliturgikus kiegészítése volt, nem függetleníthetően a rítusok offerálásjellegétől. Vö. Bálint (1980: 124); Erdő (1986: 264).

Bibliográfia

AMUNDSEN, Arne Bugge 2004: Ethnological Studies of Religion in Norway. In Barna, Gábor (ed.): *Ethnology of Religion. Chapters from the European History of a Discipline.* Budapest: Akadémiai, 190–221.

BALÁZS Lajos 1999: *Szeretet fogott el a gyermek iránt. A születés szokásvilága Csíkszentdomonkoson.* Csíkszereda: Pallas-Akadémia.

BÁLINT Sándor 1980: A szögedi nemzet. A szegedi nagytáj népélete III. *A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve* 1978/1979. Szeged.

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

– 2004: Egyházi benedikciós gyakorlat a kora újkori Magyarországon. In Pócs Éva (szerk.): *Áldás és átok, csoda és boszorkányság. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről IV.) Budapest: Balassi, 30–46.

– 2005: *Esküvő, keresztelő, avatás. Egyház és népi kultúra a kora újkori Magyarországon.* (Szövegek és elemzések 1.) Budapest: MTA-ELTE Folklór Szövegelemzési Kutatócsoport.

BOSNYÁK Sándor 1984: A bukovinai magyarok hitvilága. II. Orvoslás, a születéstől a halálig, történelmi emlékek. (Folklór Archívum.) 16. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport.

CSONKA-TAKÁCS Eszter 1999: Női tisztátalanságtabuk a magyar néphitben. In Küllős Imola (szerk.): *Hagyományos női szerepek. Nők a populáris kultúrában és a folklórban.* Budapest: Magyar Néprajzi Társaság–Szociális és Családügyi Minisztérium Nőképviseleti Titkársága, 266–272.

DEÁKY Zita 2005: A női tisztaság és tisztátalanság. A menstruáció különböző aspektusai Magyarországon. In Keszeg Vilmos–Tötszegi Tekla (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 13. Tanulmányok Gazda Klára 60. születésnapjára.* Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság, 73–96.

Dissertatio 1837: *Dissertatio de non introducenda solemni benedictione in templum puerpera catholica cujus proles non est a catholico parocho baptizata.* Lovanii.

DOUGLAS, Mary 1994 [1966]: *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo.* London–New York: Routledge.

– 2003: Szennyeződés. In *Rejtett jelentések. Antropológiai tanulmányok.* Budapest: Osiris, 69–82.

DÖRFLER Fanny, Wlislockiné 1893: A gyermek a magyar néphitben. *Ethnographia* IV. 107–116, 208–224.

ERDŐ Péter 1986: Magyar egyházjogi népszokások – az offerálás. In Tüskés Gábor (szerk.): *„Mert ezt Isten hagyta…" Tanulmányok a népi vallásosság köréből*. Budapest: Magvető, 252–274.

FILEP Antal 1971: Szokásleírások a 18. és a 19. századból. *Népi kultúra – Népi társadalom* V–VI. 115–134.

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

FRIEDBERG, Emil 1869: *Agenda, wie es In des Churfursten zu Sachsen Landen In den kirchen gehalten wirdt. Ein Beitrag zur Geschichte des Interim*. Halle.

GAZDA Klára 1980: *Gyermekvilág Esztelneken*. Bukarest: Kriterion.

GUSTAVSSON, Anders 1972: *Kyrktagningsseden i Sverige*. Lund: Folklivsarkivet.

– 2004: Folk Religion as a Field of Research in Sweden. In Barna, Gábor (ed.): *Ethnology of Religion. Chapters from the European History of a Discipline*. Budapest: Akadémiai, 351–367.

HARTINGER, Walter 1992: *Religion und Brauch*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

HELTAI Gáspár 1559: *Agenda az az szentegyházi Chelekedetec, Mellyeket követnec közönségeskeppen a' Keresztyém Ministerec es Lelkipásztorok*. Uyonnan nyomtattattot Colosvarba.

JAUR 1731: *Rituale Romano-Jauriense, sive formula agendorum in Administratione Sacramentorum, ac caeteris ecclesiae publicis functionibus. Jussu eminentissimi et reverendissimi Domini, Domini Philippi Ludovici, Dei Miseratione S. R. E. TIT. S. Mariae supra Minervam Presbiteri cardinalis a Sinzendorf…* Jaurini.

KAPROS Márta 1986: *A születés szokásai és hiedelmei az Ipoly menten*. (Studia folkloristica et ethnographica 18.) Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszék.

– 1990: A születés és kisgyermekkor szokásai. In Dömötör Tekla (főszerk.): *Népszokás, néphit, népi vallásosság*. (Magyar néprajz VII.) Budapest: Akadémiai, 9–31.

KÁRMÁN József 1787: *Ekklésiai Agenda avagy a' Helvetzai Vallás-tétel szerént reformált Magyar-Országi Ekklésiákban való Sz. Sákramentumok' ki-szolgáltatásának egyéb meg-szokott Vallásbéli szeremóniáknak és Közönséges Isteni tiszteletnek Módja …* Posonban.

MARTÈNE, Edmund 1736–1738: *De antiquis Ecclesiae ritibus* I–IV. Antverpiae.

MNL 1977–1982: *Magyar néprajzi lexikon*. I–V. Főszerk.: Ortutay Gyula. Budapest: Akadémiai.

MP 1675: *Manuale parochorum, sive institutiones et praxes, tum vitae tum officii pastoralis*. Tyrnaviae.

MUCHEMBLED, Robert 1982: *Kultur des Volks – Kultur der Eliten. Die Geschichte einer erfolgreichen Verdrängung*. Stuttgart: Klett-Cotta.

PÓCS Éva 1990: Néphit. In Dömötör Tekla (főszerk.): *Népszokás, néphit, népi vallásosság*. (Magyar néprajz VII.) Budapest: Akadémiai, 527–692.

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

RADÓ, Polycarpus 1961: *Enchiridion liturgicum, complectens theologiae sacramentalis et dogmata et leges*. I–II. Romae–Friburgi Brisg.–Barcinonae: Herder.

SAMORJAI János 1636: *Agenda. Az Helvetiai vallásón levő Ecclesiaknak egyházi ceremóniájokról és rend tartásokról való könyvetske*. Lőcse.

SCHRAM Ferenc 1972: *Turai népszokások*. Szentendre: Pest Megyei Múzeumok Igazgatósága.

SCRIBNER, Robert W. 1987: *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*. London–Ronceverte: The Hambledon Press.

SKJELBRED, Ann Helene Bolstad 1972: *Uren og hedning. Barselkvinnen i norsk folketradisjon.* Bergen: Univ.-forl.

SÖRÖS Béla 1904: *A magyar liturgia története. I. A kereszténység behozatalától a XVI. század végéig.* Budapest.

STR 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.

SUMNER, William Graham 1978: *Népszokások. Szokások, erkölcsök, viselkedésmódok szociológiai jelentősége.* Budapest: Gondolat.

SZENDREY Zsigmond 1932: Egyházkelő. *Ethnographia* XLIII, 85–87.

– 1933: Az új asszony avatása. *Népünk és Nyelvünk* V, 133–134.

TÁRKÁNY SZÜCS Ernő 1981: *Magyar jogi népszokások.* Budapest: Gondolat.

THOMAS, Keith 1971: *Religion and the Decline of Magic.* New York: Charles Scribner's Sons.

TURNER, Victor 2002: *A rituális folyamat. Struktúra és antistruktúra.* Budapest: Osiris.

VEIT, Ludwig Andreas 1936: *Volksfrommes Brauchtum und Kirche im deutschen Mittelalter.* Freiburg im Breisgau: Herder.

ZOVÁNYI Jenő 1977: *A magyarországi protestantizmus 1565-től 1600-ig.* Budapest.

CSONKA-TAKÁCS ESZTER

Gyermekágy és asszonyavatás Gyimesközéplokon[1]

Tanulmányom célja, hogy bemutassam a szülés utáni gyermekágyas időszak hiedelemrendszerét és az azt követő asszonyavatás rítusának átalakulását Gyimesben. Elemzésem középpontjában az a kérdés áll, hogy a vizsgált közösségben milyen összefüggés van a hiedelmek ismerete és szabályként való megfogalmazása, valamint gyakorlati megvalósulásuk között, és mindezt milyen módon befolyásolja a közösségi normarendszer, illetve a külső tényezők hatása. A születés körében mind ez idáig nem történt ilyen jellegű elemzés, a téma Gyimesben is feltáratlan még, noha a mai napig működő rendszerről van szó.

Terepmunkám helyszíne a Gyimesközéplokhoz tartozó Hidegség („Hidegségpataka" – Valea Rece), a Tatros völgyének északi irányban elágazó, nagy kiterjedésű, sűrűn lakott területe, mely nevét a hosszan elnyúló, Tatrosba torkolló Hidegség-patakról kapta, amely két oldalról számos további kisebb patakvölggyel, illetve belefolyó patakkal tagolt. Valamivel több mint 2000 főnyi lakossága csaknem egészében magyar ajkú. Római katolikusok, s vallásosságuk meghatározza mindennapjaikat. Elsősorban állattenyésztésből, legelő- és tejgazdálkodásból élnek. A lakosság csekély része jár rendszeresen a környező falvakba és a 40 km-re fekvő Csíkszeredába dolgozni. A zord időjárás, a rövid nyár meghatározza életmódjukat. Nyelvük és kultúrájuk archaikus jellegű, a mai napig koherens hagyományrendszert őriznek; családi és rokoni kötelékeik erősek. A gyimesi településeken (Gyimesfelsőlok, Gyimesközéplok, Gyimesbükk és kirajzásaik) belül önálló „hidegségi" identitással rendelkeznek, mely önmeghatározásukban is megnyilvánul. A Tatros, illetve a Moldvába vezető főút- és vasútvonal mentén hosszan húzódó Gyimesközéplokot úgy helyezik el: „Lemegyek a Lokra." Gyimesfelsőlok és Középlok között nem tesznek igazán nagy különbséget (a két település mára gyakorlatilag összenőtt), de a már Bákó megyéhez tartozó, vegyes, magyar–román, illetve katolikus–ortodox lakosságú Gyimesbükktől határozottan különállónak érzik magukat.

Hidegségen 2005-ben másfél hónapot töltöttem, többszöri visszatéréssel, 2-3 hetes periódusokban. A legkülönbözőbb generációkkal készítettem interjút, és igyekeztem minél több, a témával kapcsolatos eseményen részt venni. Meglátogattam a szü-

lés után lévő anyákat, részt vettem több keresztelőn, és az utánuk következő keresztelői ebédeken is.

A néprajzi szakirodalom alapján megállapítható, hogy a gyermekágyhoz fűződő rendszabályok, hiedelmek és az anya avatásának rítusa általánosan ismert volt a magyar nyelvterület egészén. A téma önálló feldolgozása még nem történt meg,[2] az asszonyavatásról szóló leírások a már csak emlékezetben élő szokásrend elemeit, illetve kihalásának tényét rögzítették.[3] Az asszonyavatás egyetlen monografikus, történeti jellegű feldolgozását Bárth Dániel adta közre egy az *Ethnographiá*ban megjelent tanulmányában, valamint *Eskövő, keresztelő, avatás* című könyvében.[4] A közelmúltban publikált nagy összefoglaló munkájában a szerzőpáros, Deáky Zita és Krász Lilla számos értelmezési kérdést felvető fejezetet szentel a gyermekágy és az avatás témakörének.[5]

A jelenkori gyűjtésnek és a recens anyag elemzésének fontosságára Bárth Dániel éppen az asszonyavatásról szóló tanulmánya végén hívja fel a figyelmet: „Szóbeli jelenkutatással lehetne vizsgálni a szokás 20. század végi eltűnésének, illetve helyenkénti továbbélésének formáját, folyamatát."[6] A születéssel kapcsolatos hiedelemrendszer lokális szintű gyűjtésére és bemutatására természetesen szükség van, a pusztán emlékezet alapján rögzített adatok és az eredeti kontextusukból kiemelt szövegek azonban nem adnak teljes képet a hiedelemrendszer valódi működéséről. Szükség van olyan helyszíni gyűjtésre is, amely lehetőséget nyújt a hiedelmek élő, rendszerszerű vizsgálatára, ahol a társadalmi mozgatórugók, az egyéni motivációk vagy a változások is nyilvánvalóvá válnak. Az eredeti közegben való gyűjtés során kiderül, hogy a hiedelemrendszernek párhuzamosan több síkja létezik: az elméleti tudás, a gyakorlati alkalmazás és mindezek narratív megfogalmazása.[7] A hiedelmek, rítusok, mágikus eljárások elbeszélését (a közösség tudását) tartalmazó szövegek a gyakorlatban szabályokban, viselkedési normákban rögzülnek és manifesztálódnak. De a közösségben hagyományozott történetek nemcsak a narratívák szintjén élnek, hanem a társadalmi élet „kulturális összefüggésében is."[8] A helyszíni gyűjtés során kézzelfoghatóvá válik, hogy a hiedelemtudás működését miként legitimálja a közösségi kontroll, hiszen a szülés körüli hiedelmek és rítusok nagy része alapvetően közösségi jellegű.[9]

Az ilyen kérdéseket felvető kutatásra Hidegség területe kiválóan alkalmas, mert a születési hiedelmek és rítusok köre itt nagy vonalakban egységesen működő rendszernek tekinthető, és organikus része a mindennapi életnek. Mindezek alapján célom az, hogy Gyimesben az avatás és gyermekágy korábbi és mai szokásrendszerét funkciója és működése alapján értelmezzem. Itt most egy olyan köztes állapotnak lehetünk tanúi, amikor az avatás hagyományos kerete már felbomlott, viszont maga a rítus a keresztelőbe beépülve még létezik, és betölti eredeti szimbolikus szerepét. Ez egy olyan folyamat része, amely más vidékeken már évtizedekkel ezelőtt lezajlott, és végeredményben az asszonyavatás szokásának teljes eltűnéséhez vezetett, így ma már a katolikus és protestáns közösségekben egyaránt ismeretlen, vagy ha néhol megőrződött is nyomaiban, működő rendszerként aligha értelmezhető. Fennmaradását Gyimesben a belülről jövő változások (mint amilyen a fiatal generációk modernizálódó életszemlélete és a divatok/újítások követésének igénye) és a kívülről kezdeményezett változtatások (az egyház reformtörekvései) ellenében is támogatja a közösségi igény.

A gyimesi példa

A női szférába tartozó *szülés, születés, gyermekágy, avatás, keresztelő* jelenségkörének tudásanyagát elsősorban az asszonyok birtokolják, a köré szerveződő hiedelem- és eljárásrendszert is főként ők ismerik, gyakorolják és adják tovább a következő generációknak. A nők éltetik a gyermekágy szabályrendszerét, és ők működtetik az egész intézményt a társadalmi kapcsolatok szintjén is. A hiedelmek közvetítésében és a szokásrendszer fenntartásában az anyósoknak kulcsszerepük van. A patrilokalitás elve alapján a gyimesi társadalomban a házasság révén a leendő anyák a férj házához kerülnek – gyakran igen nagy távolságra a szülői háztól és anyjuktól –, így a terhesség és a szülés idején elsősorban a férj anyjának fennhatósága (ellenőrzése és elvárásai) alatt állnak. Ugyanakkor az anyósok közvetítik menyük számára a szüléssel kapcsolatos tapasztalatokat és tudást, egyben ők az első számú segítők is.

A gyermekszületéssel és az avatással/keresztelővel kapcsolatos hiedelem- és rítusrendszerről való konkrét tudás sokszínű: generációnként és családonként, vagy akár egyedileg is különböző lehet a vizsgált terepen. A születés kérdésköréről alkotott elképzelések nagy vonalakban egységesek (pl. mindenki egyetért abban, hogy meg kell keresztelni a gyereket, hogy az anyának kímélnie kell magát szülés után stb.). Bizonyos alaptételeket nem kérdőjeleznek meg, viszont a hiedelemtudás részleteiben és a megvalósulás módjában gyakran eltérések mutatkoznak. Gyimesben ugyanis jól megfigyelhető a hiedelmek elméleti tudása és gyakorlati alkalmazása közötti rugalmas kapcsolat. A hiedelemtudás készlete egyben az íratlan törvények, szabályok meglétére utal, melyek azonban nem merev rendszerként működnek, hanem alkalmazkodnak az adott szituációhoz. Ellenkező esetben gyakran kerülne sor a szabályok megszegésére, ez pedig a közösség egyensúlyát, biztonságát veszélyeztetné. Az egyedi helyzetekből adódik, hogy gyakran egymásnak ellentmondó információkat közölnek ugyanarról a kérdésről: pl. a kereszteletlenül meghalt újszülött kap-e egyházi temetést; mindig együtt volt-e a keresztelő az asszonyavatás szertartásával; kell-e olvasót tenni a keresztelés után is a gyerek mellé stb. Gyakran tapasztaltam, hogy egy kényszerűségből végzett cselekedet vagy a szabályostól eltérő eljárás általános törvénnyé válik, beépül az egyén saját tudáskészletébe, s ezután nem egyedi esetként, hanem általános előírásként fogalmazódik meg. Jó példája ennek a mai napig is tiltott vízhúzás és vízen átkelés szabálya. Mivel a falut megszámlálhatatlan kisebb-nagyobb vízfolyás és patak szeli át (sokszor a kerteken is keresztülfolyik a patak, máshol éppen az udvaron tör föl a forrás), kénytelenek megszegni a folyóvízen való átkelés tilalmát, például akkor, amikor a szülés után hazajönnek a kórházból. Ezt azonban nem tilalomszegésként, hanem kivételként tartják számon. Előfordulhat az is, hogy a gyermekágy ideje alatt kell az anyának vizet húznia a kútból, mert nincsenek a közelben hozzátartozók vagy szomszédok. Azok, akik erre kényszerülnek, a szabályt inkább régi babonaként ítélik meg, mások viszont, akiknek van lehetőségük az előírást betartani, inkább kötelező törvényként interpretálják, melynek megszegése komoly szankciókkal jár.

Mindezt azért tartom szükségesnek már itt megemlíteni, hogy a továbbiakban érzékelhető legyen, miképpen működnek a szabályok elvi és gyakorlati síkon egy vi-

szonylag zárt, vallásilag és nyelvileg homogén közösségben. Az eddig elmondottak alapján is látható, hogy ugyanannak a folyamatnak nincs két tökéletesen egyforma értelmezése. Az elemek változnak, a hangsúlyok különböznek, az egyéni történetek olykor szabállyá merevedhetnek. Az alábbiakban tehát a fő tendenciákat mutatom be, miközben igyekszem kitérni az általam eddig ismert változatokra is.

Liminalitás

Az európai/keresztény, de gyakorlatilag minden más vallás és kultúra születéssel kapcsolatos hagyományrendszerének közös jellemzője, hogy a megszületés/szülés után a gyermek és az anya egy köztes, ún. *liminális periódus*ba jut. Ez kritikus időszak, s ezért számos óvó-védő előírás, szabály lép életbe, és nagy szerepük lesz a ritualizált cselekvési formáknak.

Az Arnold van Gennep által meghatározott átmeneti rítusok kategóriájának hármas egységében[10] ez a periódus a küszöb, azaz határ az egyén korábbi és jövendő státusa között. Ennek a köztes állapotnak a jelentőségét hangsúlyozta és értelmezte többek között Victor Turner, Mary Douglas és Juha Pentikäinen,[11] akik más és más szempontból világítottak rá az időszak jellemzőire. Ezek nagy vonalakban úgy foglalhatók össze, hogy az átmenet főszereplője különleges státuszba kerül, mintegy kiemelkedik a hétköznapi világból, sehová sem tartozik, elválik társadalmi közegétől, érvénytelenné válnak számára a társadalmi különbségek, kilép a konvencionális térből és időből, nyitottá válik a spirituális, a démoni világ számára, s rituális tisztálalanság jellemzi. A köztes állapot jellemzése még tovább részletezhető, de figyelembe kell venni, hogy ebben a formájában ez pusztán modell, amelynek elemei a gyakorlatban hol kevésbé, hol erősebben hangsúlyosak, azaz a vizsgált terepen dől el, hogy melyiknek van ténylegesen szerepe. A liminális időszak – kultúránként és rítusonként eltérően – tradicionálisan meghatározott ideig tart. Funkciója, hogy biztosítsa az átrendeződés fokozatosságát, az új helyzethez való alkalmazkodást. Természetesen a köztes állapot mindig jóval rövidebb (hetekben, hónapokban mérhető), mint a megelőző és az azt követő időszakok, amelyek egy-egy életszakaszt (éveket, évtizedeket) takarnak.

A szülés utáni időszak is egy ilyen köztes állapot, amelyben az anya státusa megváltozik az előző állapothoz képest. Az időszak külön megnevezése is megerősíti, hogy ez a léthelyzet nem hétköznapi. A gyermekágy sokféle képzetet és gyakorlatot egyesítő, összetett jelenség. Az egyik legjellemzőbb példa a hit, a tudás, a vallás, a fiziológiai és emocionális viszonyok összetettségére, valamint a hiedelem elméleti létezése és gyakorlati megvalósulása közötti kapcsolatra. Fokozott krízishelyzetet jelent mind biológiai, mind társadalmi szempontból, egyszerre két kritikus élethelyzetbe kerülő főszereplővel.

Gyermekágy Gyimesben

A szülés utáni időszakot Gyimesben is gyermekágynak nevezik, életkortól függetlenül ismerik, sőt általában ma is betartják a hozzá fűződő szabályokat, s gyakorolják az ezzel kapcsolatos társadalmi kötelességeket. A gyermekágyat *ülő* anyát *beteg*nek, *beteg-asszony*nak hívják, és gyakorlatilag annak is tekintik. Az általános nézet szerint elsősorban a szülés utáni legyöngült fizikai állapot indokolja a gyermekágyas idő megtartását. Ez hiedelemszerű szabállyá kristályosodott:

– És az hogy is van, K.? Ha hat hétig nem üli, bár hat hétig kell pihenjen.
– Megfordulhat a gyermekágy.
– Hanem megfordul. Pont előlről kezdi a betegség, ahogy... Mer ilyen vót, és ez igaz, mer nagymamám mondja, hogy ők kalibáztak oda ki Hosszúházba, s kellett kimenjenek, s nem tudom, négyhetes vót, vagy mennyi vót a leányka, és akkor ő na, hogy kell menjenek ki szénacsinálni, s a ló hátára felült, s őt kivitték, s úgy elbetegedett, hogy még betegebb vót, azt mondta, mint amikor szült. S még annyi ereje sem volt, hogy a babát rendejze. (35 és 24 éves nők)[12]

Nemigen süttünk, me míg fiatal vót, nem vót szabad sokat dógozni, mer megfordította a gyermekágy, akkor még úgy vót, annyit kellett még, amennyit azelőtt kellett volna. Ha öt hétre, akkor még visszaesett, ha dógozott, s akkor még ötöt rea kellett üljön, ne. Nem lehetett, ha egyszer gyermeke vót. (87 éves nő)

A gyermekágyról alkotott szemlélet tehát alapvetően a fizikai gyengeséget és a vértől való biológiai megtisztulást helyezi előtérbe, amit a mögöttes hiedelemháttér megerősít és szentesít. A hiedelem narratív síkját tekintve kiderül, hogy az esetek döntő többségében az interjúalanyok az anyát nem tartják rituálisan tisztátalannak, s csak ritkán hivatkoznak erre a szabályok betartásának indoklásánál.[13] A gyermekágy szükségességét megerősítendő ma alig idézik azt a vallási hátteret, amelyet a gyermekágy legitimitásaként valaha az egész nyelvterületen ismertek. Az idősebb korosztály néhány tagja Gyimesben tud az ószövetségi mózesi törvényekről,[14] s még inkább Jézus Újszövetségben leírt templomi bemutatásának történetéről, amely Mózes törvényeire visszautalva említi Mária gyermekágyasságát.[15] Ezek azonban ma már nem tekinthetők a gyermekágy megtartásában alapvetően meghatározó motivációknak.[16]

A mózesi tisztátalansági törvény súlyának látszólagos csökkenése talán abból fakad, hogy a helyi pap nyíltan hirdeti az ellenkezőjét:

És különben volt olyan eset, hogy jött az asszonyka, azt mondja, nem mehetek a kutra, vizet nem szabad merjek, mert elromlik a víz, ha tisztátalan. S akkor aztán egy darabig tűrtem, tűrtem, tűrtem. S akkor feltettem úgy a kérdést, nem tudom, honnan jött ez a gondolat, hogy ez a szerencsétlen, de boldogasszony, aki gyermeket vár, vagy szül, és ilyen tisztátalannak tartják. Aki eltettette, és nem tudják róla, s az jár a kútra, annak meg szabad? S ezt elmondtam a templomban, amin meg-

döbbentek. S hogy hát tényleg. Mert róla tudjuk, hogy szült, s tisztátalan. De a másik, az nem szült ugye, s az nem tisztátalan. És akkor így fokozatosan befogadták, hogy ez az egyháznak mondjuk ez a tanítása is [...].[17]

Ez a vélekedés és gyakorlat azonban nem a plébános egyedi döntésének eredménye. A kora újkori egyházi források vizsgálata alapján Bárth Dániel bemutatta azt a folyamatot, ahogy az egyház igyekezett a szülés után lévő asszony ószövetségi/zsidó hagyományok szerinti tisztátalanságának jelentőségét csökkenteni. A 16–17. században megreformált katolikus liturgia alapján „az egyház nem határozta meg a szülés és az avatás közötti időszak kötelező hosszúságát, és ezzel összefüggésben sem tilalmi időről, sem tilalmakról nem vett tudomást; *tagadta az anyák tisztátalanságának tényét*".[18] Később így folytatja: „az egyház igyekezett nem tudomást venni azokról a hiedelmekről és tilalmakról, amelyek a népi gyakorlatban a gyermekágyas anyára vonatkoztak."[19]

Mindezek ellenére a gyermekágy intézményének sok évszázados működése, és különösen a gyermekágyas előírások és tilalmak számontartása és alkalmazása a szokás szívósságát bizonyítja. Az egyházi szemlélet és a hagyományos gyakorlat összehangolódása évszázadokon keresztül zajlott, de a különböző vidékeken nem egyszerre ment végbe. Gyimes példáján megállapíthatjuk, hogy az archaikusabb területeken csak a 20. század második felében zajlott le, esetünkben ráadásul mindeddig csak részlegesen. Ennek következtében ma átmeneti állapotnak vagyunk itt tanúi: bár az eredeti hiedelemháttér pontos ismerete már elhalványult, azaz az egyházi tanítás eredményeként elmúlt a köztudatból, és helyét racionális alapú magyarázat vette át, maga a rendszer továbbra is működik. Az egyház ugyan nem támogatja a gyermekágy rituális részének megtartását, a helyi igények mégis életben tartják azt. Ezen a tényen az sem változtatott, hogy az anyák már Gyimesben sem otthon, hanem – az 1950-es, 1960-as évektől kezdve[20] – szülőotthonokban, majd kórházban szülnek.[21]

A bibliai alapú tisztulási törvények egykor jelentősebb hatását az is mutatja, hogy a gyermekágy időtartamát ma is hat hétben határozzák meg.[22] Ez olyannyira elfogadott alaptétel, hogy nem kérdőjelezik meg, és a bibliai előzmény ismerete nélkül is köztudott. Itt azonban ismét a hiedelem elméleti és gyakorlati síkja közötti kapcsolat példájával találkozunk. Ha általánosan beszélnek a gyermekágy idejéről, egybehangzóan hat hétről nyilatkoznak, ha viszont az egyedi esetekről érdeklődöm, kiderül, hogy a hathetes időintervallum inkább a hagyomány szerint rögzült ajánlás, mintsem szigorúan betartott (betartható) szabály. Lehet kevesebb, de akár több is. A gyermekágyas idő valódi hosszát a következő külső körülmények határozzák meg: az anya egészségi állapota, a szülés nehézsége, lefolyása; az anya családi helyzete, az őt körülvevő segítők jelenléte vagy hiánya, a nagyobb gyerekek száma; az elvégzendő napi munka mennyisége, milyensége (a családi gazdaság függvényében); a külső elvárások (az anyós vagy az anya hatása, illetve a tágabb környezet ellenőrző szerepe).

A gyermekágyas idő hossza generációkon keresztül fordítottan alakult: korábban jellemzően (és átlagosan) rövidebb volt, míg manapság inkább tovább tart. Az idősebb korosztály elbeszélése szerint a több munka és a nehezebb életkörülmények vagy a se-

gítség hiánya miatt előbb volt szükség a nőkre a családban a rájuk eső feladatok ellátásában, így ők gyakran már a második, harmadik héten kénytelenek voltak felkelni és dolgozni, vagy átesni az avatáson. Azoknál a családoknál, amelyeknél az anyós egy háztartásban élt a fiatalokkal, és erősebben ragaszkodott a hagyományokhoz, nagyobb volt az esély rá, hogy a fiatalasszony több, olykor akár hat héten keresztül is megkímélődjön, és kivárja a gyermekágyas idő végét. Ezekben az esetekben mindez nem egyedi döntés kérdése, hanem az anyós elvárása volt. Számos példa van azonban arra, hogy az anyós szigorú volt, vagy „elítélte" menyét a sok gyerek születése miatt, és nem mentesítette őt a feladatok ellátása alól, így az csak látszólag tartotta meg a gyermekágyas előírásokat.

Körülbelül húsz éve a gyermekágy időtartamának hossza kötötté vált, és a fent felsorolt tényezők már kevésbé határozzák meg. A manapság szülő anyák a keresztelőig számítanak gyermekágyasnak, vagyis addig, amíg meg nem kapják a templomi áldást. A gyermekágy szempontjából ez azért érdekes, mert a pihenéssel töltött idő és a rituális szabályok érvényessége kitolódik, és minimum hat hétig működik. A tendencia sajátos módon tehát nem a hagyomány elmúlásának, hanem megerősödésének irányába mutat. Annak ellenére, hogy a pap nem támogatja (bár nem is tiltja), és gyakorlatilag lebeszéli az anyákat a gyermekágyas szokások rituális részének betartásáról, a mai fiatalok nagy része követi a hagyományt. A szülés intézményes keretek közé kerülése itt nem járt a szokás sorvadásával (ahogy sok más vidéken). Az anyák a kórházból (korábban a szülőotthonból) hazajövve folytatják a gyermekágyas időt, az ott töltött (általában) hét nap beletartozik a hathetes periódusba.

A gyermekágy nem egyszerűen ágyban fekvést, hanem a valódi pihenés, a nehéz munkától való mentesség és a rituális szabályok együttesét jelenti. Az idősebb és fiatalabb korosztály is úgy gondolja, hogy az első héten, de legalább az első pár napban valóban feküdni kell, mert nemigen van ereje az anyának felkelni. Később már fenn lehet, és fokozatosan elvégezheti a könnyebb házimunkákat. Nehéz fizikai munkát azonban senki szerint sem ajánlatos kezdeni, és ehhez igyekeztek/nek is ragaszkodni. Ennek megvalósulása azonban ismét egyedileg, a lehetőségek függvényében eltérhet(ett). A fizikai munka következménye – az anya visszaeshet, és még ugyanannyi időt kell eltöltenie a gyermekágyban – hosszabb távon is kihathat. Az idősebbek elmondják, hogy a gyermekágyas idő alatti nagy fizikai megterhelés évekkel később okozhat betegséget, elváltozást, azaz a munkatilalom megszegése visszaüthet. Amilyen típusú munkát végzett, olyan jellegű betegség éri később az anyát.

A gyermekágyas időszak rituális előírásai, ismeretük és betartásuk szinte alig változott az évtizedek során. Ezek célja kettős, egyszerre szolgálják az anya és a közösség védelmét: az anyát kímélik, mentesítik a munkák alól, hogy regenerálódni és szoptatni tudjon, s a közösséget kimondatlanul is óvják az anya tisztátalan hatásától. A hidegségiek gondolkodása szerint azonban ez a kettősség nem válik el élesen egymástól, működésében összetett rendszert alkot, számukra nem szükséges ezek mesterséges szétválasztása, vagy egyáltalán e különbség megfogalmazása sem. A szabályok hiedelemháttere gyakran ismeretlen számukra, s csak azért tartanak be egy-egy szabályt, mert így hallották, vagy ez volt az elvárás.

A gyermekágyas időszak szabályai jól körülhatárolható csomópontok köré szerveződnek: az anya szempontjából a lényeg a közösségi terek, javak és a létfontosságú természeti környezet megsértésének tilalma. Ilyen korlátozás alá esik a templom, a közterület (utca, bolt), a szomszédság; általában a közös vizek és az ember által létrehozott, létfenntartáshoz szükséges vegetáció.[23] Az anyára vonatkozó szabályok másik csoportja a gyermek érdekeit, védelmét szolgálja. Ennek középpontjában az anyatej biztosítása áll. A közösség számára előírt szabályok a gyermekágyat és az újszülöttes házat mint veszélyeztetett szférát hivatottak megvédeni a külvilággal szemben. Ebbe a szülés után kritkussá váló térfélbe csak különböző óvintézkedések, azaz megelőző és elhárító cselekedetek alkalmazásával lehet behatolni. A továbbiakban részletesen számba veszem mind az anyára, mind a közösségre vonatkozó szabályokat, melyek általában tilalomként működnek.

A liminális periódus legjellemzőbb eleme a főszereplő passzivitása, azaz mozgási és cselekvési körének korlátozása Gyimesben is. A gyermekágy alatt az anya gyakorlatilag nem mozdulhat ki otthonából, mozgásának határa a kerítés, a kapu, tehát az udvaron kívülre nem mehet.[24] Ennek megítélésében generációs különbséget lehet felfedezni: az idősebbek véleménye szerint ma már semmi nem számít, és a fiatal anyák kimennek az utcára, s megszegik a mozgási tilalmakat:

> Ez van. De most nem tartsák. Most, ha annyira meggyógyul az a nő, hogy fel tud kelni, tud mozogni, nem tartsák azt, hogy na amíg meg nem keresztelik, addig nem menyek az útra, nem megyek vizé, nem megyek. Most mindent csinálnak. Most az nincs. Eljő, sokszor három hónapos a baba, amíg oda tudnak jutni, hogy megkeresztelik, hát mindenesetre addig nem ülhet benn az az édesanya. Elmenyen vizé, kimenyen az utra, ahol dolga van. Most nem tartsák ezt a régi menetet. Ez kihalt. (65 éves nő)

A megkérdezett fiatalok és az éppen gyermekágyas periódusban lévő anyák (négygyel készítettem interjút) azonban egybehangzóan azt vallják, hogy betartják a gyermekágy rituális szabályait. Nem állítom persze, hogy ennek az ellenkezője nem történik meg Hidegségen. A tilalomszegésnek is számos variációja fordul elő, melynek alakulásában a külső körülmények hatását is számításba kell venni amellett, hogy valaki meggyőződésből vagy egyszerűen a tudás hiányából fakadóan is figyelmen kívül hagyhatja a hagyományos előírásokat. Tendenciaszerűen azonban megállapítható, hogy a most szülőkorban lévő anyák szigorúan „otthon ülnek", nem mennek az utcára, boltba sem járnak, s a szomszédot sem látogatják meg. Felkelnek ugyan, takarítanak, főznek, mosnak (az automata mosógépek elég elterjedtek), de csak az udvaron belül mozognak, a kapun kívülre nem lépnek. Elfogadott kivétel az, ha orvoshoz kell menni, de az orvos a kontroll idejét általában a gyermekágy végére (hat hétre) tűzi ki. Nyári ott-tartózkodásom idején annak ellenére betartották a fiatalok a gyermekágyas tilalmakat, hogy éppen a legnagyobb dologidő volt: a Hidegségen (és egész Gyimesben) létező gazdálkodási munkák közül a legnagyobb erőfeszítést, a legnagyobb távolságokat jelentő és a legnagyobb szervezettséget igénylő *szénacsinálás* ideje. Ilyenkor szép

idő esetén szinte az egész falu kiürül, mert mindenki megy legelőt kaszálni, forgatni, takarni és behordani, vagy a saját területén, vagy a kölcsönös segítségadás szabálya szerint másnál. Az anyák ebben az esetben tehát egyedül maradnak otthon, de a család úgy szervezi meg a napot, hogy se boltba, se máshova ne kelljen kimozdulniuk.

Amellett, hogy igyekeznek a benntartózkodást megtartani, néhány esetben kénytelenek ezt megszegni, például valamilyen különleges esemény esetén, mint egy közeli hozzátartozó lakodalma, az említett orvosi vizsgálat esete, vagy ha a csecsemőt orvoshoz kell vinni. Az egyik jellemző mozgáskorlátozást megszegő alkalom a keresztelőre való felkészülés, vásárlás alkalma:

> Igen hát, muszáj volt mennünk, hogy bevásároljunk ide az ebédre, hát ugye hogy itt mindent nem lehet megkapni, és akkor ott bent, ott Szeredába több a választék húsfélék között, és vagy valamit, amit meg kellett vásárolni, s...
> *De akkor Zs.-nak muszáj volt menni?*
> Igen. Én el akartam talán, nem is annyira muszáj, hanem én el akartam menni, és akkor el akartam menni a fodrászatra, és el is jártam, és nagyon csunyán nyírták meg, nem tetszik, s busulok, ugy öl a méreg. Máskor nem így szokták vágni. (22 éves nő)

Aligha fordul elő azonban, hogy valamilyen „mentesítő", ideiglenesen feloldozó rítus elvégzése nélkül lépjenek át a tiltott határon. Annak ellenére, hogy ezt az egyedi rítust a közösség nem láthatja, saját belső szükséglet vagy saját maguk felmentése céljából mégis elvégzik: indulás előtt szenteltvízzel hintik meg az arcukat, vagy megmosakszanak vele. Ez nem helyettesítheti a későbbi, közösség előtti rituális feloldást, s csupán szükségmegoldásnak tekinthető. (A szentelmények használatának hasonló szerepe más esetekben is előfordul.)

A gyermekágyas idő alatt templomba sem járnak. Ez az egyik legszigorúbban betartott szabály, nem tudnak ezzel ellentétes esetről. Az egyetlen alkalom, amikor még gyermekágyasként beléphetnek a templomba, maga a keresztelő és az avatás. A gyermekágyas tisztátalanságának ténye a tilalomszegés szankciójában fogalmazódik meg:

> – Ki kellett avatódjon, hogy otthonról elmehessen, mer nem mehetett el.
> *De miért nem mehetett el, ezt miért tartották így? Addig nem mehetett a templomba sem?*
> – Nem. Azt mondják, hogy ahol elmenyen, ott a jég elveri. Lesz nagyidő, s a jég azt a vetést ott mind elveri, ahol elmen az avatatlan.
> *És akkor megtörténik, volt ilyen, hogy jött a jég, ha valaki megszegte?*
> – Há igen. Emlékszel-e, amikor T. D.-né szült vót. S ott hogy levitte vót, arra lehet, nem emlékszel, hogy ott az a kicsi patak, hogy lement vót.
> – Há nem emlékezhetek, mer nem vótam itt.
> – Nem vótál itt még. Hogy ott hogy lement az udvarig a viz. (35 és 24 éves nők)

A tilalom betartásában a hiedelemhátterénél nagyobb szerepe van a közösségi kontrollnak. A közösség tagjainak egy része ténylegesen számon tartja, hogy éppen ki szült,

ki van gyermekágyas periódusban, és ki nem vett még részt a templomi feloldó szertartáson. S bár a megkérdezettek nagy része emiatt neheztel, vagy megjegyzéseket tesz az ilyen „megfigyelőkre", a gyermekágy hagyományainak megőrzésében igen jelentős szerepe van ennek a kontrollnak. A hiedelmek nem ismerése esetén (sőt a pap vélekedésének ellenében) a közvélekedés lehet az egyedüli irányadó a hagyomány megtartásában, mert senki sem szeretne a falu „szájára" kerülni. A hagyománykövetés motivációjának kevert formái is előfordulnak: van, aki részben elfogadja a hiedelem érvényességét, de tart is a közvéleménytől. Ismerek olyan esetet is, amikor az anya csak az öregek babonás elképzelésének tartja a gyermekágyas hiedelmeket, de megszegésüktől visszatartja a közösségi kontroll.[25] Az ellenőrzésről az egyik fiatal gyermekágyas anya nem kis iróniával a következőképpen nyilatkozott:

Így aztán, amikor tudják, hogy megvolt a keresztelő, s minden, akkor hogyha mész az uton, s akkor má nem mondnak semmit, de így azelőtt, keresztelés előtt el, akkor má megszólnak, hogy még gyermekágyban, s ez elment. Ez azé ment el biztos, mer az anyósával nincsenek jól, vagy a férje ilyen, vagy olyan, hogy ilyeneket így... Nagyon pletykásak. Itt ez a Hidegség. (22 éves nő)

A másik legelterjedtebb, a magyarság más csoportjainál is közismert gyermekágyas szabály a vízhúzás tilalma. Hidegségen a mai napig általános, hogy a háztartásokban nincs vezetékes víz. Szinte minden udvarban van kút, vagy a kerten átfolyó érből, ott eredő forrásból nyerik a vizet. A természetes vizek tisztasága és bősége létkérdés, nem véletlen tehát, hogy a gyermekágyas anya vízzel való érintkezésének tilalma aktívan él a köztudatban:

Akkor nem volt szabad a gyerekágyasnak vizet húzni.
Miért?
Azt mondták, hogy elfogy a viz.
S vajon miért fogy el attól a viz? Mit gondoltak erről?
Nem mondták ők se, s én es elfelejtettem.
S ezt ki mondta A. néninek?
Akkor így hallottam, tudja. Akkor így hallottuk, aki akkorjában szültünk, akkor azt mondták, nem szabad vizet vinni, mer elfogy a vize. [...] Akkor se lehetett, nem voltunk, mondom, olyan okosok, hogy mindent felfogni tudjunk, mindent felvegyünk. (77 éves nő)

Régebb úgy tiltották, hogy még az se vót szabad, a kútbó vizet meríteni, vagy valami.
Mert akkor mi történt?
Aszmondják, hogy a víz elsikoltsa magát, vagy valami, vagy kiszárad a kútból a víz.
És ez megtörtént, volt ilyen eset?
Hát nem tudom, én ilyenről most nem hallottam. Aztán ez a papbácsi mikor idejött, ez aztán sok mindent helyre alakított, na ezt így a régi öregek kezdték. (35 éves nő)

Néhány házban van már vezetékes víz, de a tilalom ezekre az esetekre nem érvényes, ami a közösségi vizek megsértésének jelentőségét erősíti. A vízhúzás tilalmának kapcsán elsősorban a fizikai megterheléstől való óvást hangsúlyozzák, a tilalomszegés következménye viszont az anya tisztátalan állapotára utal:

És miért nem szabad ilyenkor vizet hozni?
Nem tudom, hogy mért nem szabad, hogy emelni, vagy vizet húzni, mit tartnak abba? Hogy kiszárad a kút. Vagy nem tudom. (35 éves nő)

A vízhúzási tilalom betartásának lehetőségét alapvetően meghatározza a környezet segítségének megléte vagy hiánya. Ez nemcsak a közvetlen családra vonatkozik, hanem a szomszédokra is, akik ilyenkor szinte kötelességüknek érzik, hogy segítsenek az anyának:

De vizet hozhatott az udvarról?
Hát nem szabadott volna, de mikor muszáj volt, a férjem nem volt itthon, s anyósom nem tudott jönni, akkor hoztam. (35 éves nő)

És amikor maga hazajött a szülészetről?
Nekem anyósom, ő nem engedte.
És akkor még hat hétig itthon kellett lenni?
Igen, persze. De én nem mentem vizé se. [...] Ő a vizet béhordta, segített, fürösztött, úgyhogy mikor hat-héthetesek voltak, akkor mentünk a templomba, s megkeresztölte a pap, s azután ha tudtam, mentem, s ha nem tudtam, otthon ültem. (65 éves nő)

A szomszéd kellett vigyen vizet, ha a családba nem volt otthon senki. Gondolja, hogy mit szenvedtek. Nem úgy vót, mint most, hogy a víz bé van vezetve, mikor akarom, akkor eresztek. (65 éves nő)

A szomszédok szerepe másként is jelentkezik a gyermekágy idején. Az anyának kezdetben nehéz a csecsemő fürösztése, szintén vízhordással, emeléssel, hajolgatással jár. A fürösztés a kórház előtti időkben itt is a bábák feladata volt. Azóta viszont, hogy nincsenek bábák, az az általános gyakorlat, hogy egy tapasztalt asszony jön a szomszédból, kisegíteni az anyát. Az ilyen szívességet viszonozni szokták; számon tartják, ki járt segíteni, és adandó alkalommal visszasegítenek. Ha a szomszédasszonynak gyereke születik, a korábban megsegített anya megy át fürészteni. Erre a feladatra mindig önként jelentkeznek, s általában el is fogadják a felajánlkozást.

A gyermekágyas vizekkel való érintkezésének veszélye Hidegségen a folyóvizek esetében is nagy jelentőséget kap. Az egész völgyrendszert patakok szelik át, a faluban több száz híd van, gyakran a házakat, udvarokat is csak hídon át lehet megközelíteni. Gyimesközéplok műútjáról Hidegségre csak hídon keresztül lehet eljutni. Ennek

1.

2.

3.

4.

1. Gyermekágyas anya otthon a keresztelőtlen gyermekkel

2. A „kiavatás" előtt az anya nem tartózkodhat a sekrestyén kívül a templomtérben

3. Szülői áldás („kiavatás") a keresztelői mise végén

4. Szülői áldás („kiavatás") a keresztelői mise végén

5.

5–7. Szülői áldás („kiavatás") és a szülők eskütétele a keresztelői mise végén. Az oltár előtt a szülők a csecsemővel. (Ezen a misén négy gyermeket kereszteltek.)

8. Anya és gyermeke a keresztelő és az avatás másnapján. Nyolc hét után először megy ki az utcára a fiatalasszony.

(Csonka-Takács Eszter felvételei, 2005. augusztus–szeptember)

6.

7.

8.

következtében szinte minden falun belül történő helyváltoztatás azzal jár, hogy folyóvíz fölött kell átkelni, de mindennapos a patakban való mosás is. A folyóvizekkel való érintkezés tehát hétköznapi dolog, gyermekágyban viszont tilos:

> Nem volt szabad a vizre menni hat hétig. Nem. Nem szabadott sem vizen átallépni, sem vizet vinni. [...] Azé mer így mondták, hogy Mária olyat sikolt, amikor a vizen átlépik egy avatatlan asszony. (65 éves nő)

> Há nem szabad emelni, s vizet hozni, s nem tudom, hogy mit tartnak, hogy nem szabad a vizen átlépni, mer akkor ár lesz, nyáron akkor elviszi az ár azt a helyet, ahol átlépte a folyóvizet. De azt nem tudom igazság lehet-e, vagy babona. (35 éves nő)

> Nem szabadna átmenni a hidon, az azt jelenti, hogy elviszi a víz. [...]
> *És az élő vizen átmentél, a hídon?*
> Átmentem, mer vót a nagybácsimnak a lakodalma, hát át kellett menjek.
> *Itt föl?*
> Igen, itt a H. hidon, de nem vitte el, hál' Istennek. Hát ezt így tartják. Nem tudom, szerintem az öregek tudnak egy jó normális magyarázatot, hogy ők miér tartsák. (20 éves nő)

A megfogalmazásokból kitűnik, hogy a folyóvízzel kapcsolatos érintkezéskor a *fölötte* való átkelésen van a hangsúly. Ezt az is megerősíti, hogy a patak partján nem tilos a vízhez érés, például ha a gyermekágyban megerősödve mégis mosni kell a folyóvízben. A parton állva, kézzel érintkezve a patakkal nem érvényes a tisztátalanság törvénye, bár kikötik, hogy a vízbe lépni ilyenkor sem lehet, ami egyébként elengedhetetlen tartozéka a patakban való mosásnak. A fölötte való elhaladás alkalmával – akár egy kisebb vízfolyásról, akár hídon átkelésről van szó – gyakorlatilag az alsótest kerül a víz fölé. Ez a jelenben szinte zárványként rögzült példája annak az archaikus világnézetnek és gyakorlatnak, amely szerint nemcsak állapotok között lehet különbség a *tisztaság–tisztátalanság* kérdésében, hanem attól függetlenül az emberi test rituális alapon történő vertikális felosztásában is. A *fent–lent* bináris oppozíció szerint a felsőtest (főleg a fej és a szív) tisztasága ellentétben áll az alsótest (deréktól lefelé) mindenkori tisztátalanságával, melyet a genitáliák és az eredendően nem tiszta földdel érintkező láb képviselnek. Ezt a modern kori kultúrákban elhalványult képzetet még néhány hagyományos társadalomban megtalálhatjuk Európa-szerte. Tisztátalansági törvényeik között az egyik legszigorúbb, hogy a nő nem léphet át egy férfin vagy a tárgyai fölött, pl. lószerszámain, ruháján stb.[26]

Az átlépéssel, a fölötte való elhaladással kapcsolatos érintkezés másik, szintén a gyermekágyas tisztátalanságával összefüggő tiltó szabálya, hogy nem mehet be az anya a zöldséges kertbe.

> A házból ki volt szabad, az udvaron szabad vót.
> *S az udvaron kívül?*

Az udvaron kívül nem. Az udvaron szabadott, elmenni a WC-re, s megvigyázkodni, persze azt szabad. Csak hogy a veteménybe ne menjen hátra, ahol vót a veteméný. (65 éves nő)

Ez csak a fejlődésben lévő haszonnövényekre vonatkozik, a vegetáció más részére (pl. a fűre) nem. A tisztátalan személy a közös, a családi gazdasághoz és a létfenntartáshoz tartozó javakat veszélyeztetheti, azokat, amelyek növekedésben, fejlődésben vannak. Az idősebbek szerint ezt ma már alig tartják tiszteletben, vagy egyáltalán nem is ismerik a fiatalok. Eddigi adataim alapján a magyarság más csoportjainál ismert szabályról, a nyersanyagok és ételek érintésének tilalmáról Hidegségen nem tudnak, a tartósítással kapcsolatos munkáknak sem tulajdonítanak ártó hatást.

Hát ha csak azt nem vót szabad, hogyha vót, aki segítsen, hogy elé tudja készíteni, s hogy meg tudja dagasztani, azt a tésztát meg kell gyúrni jól, ugye ahhoz a kenyérhez, hogyha vót, aki segítsen. Ha ő úgy érezte magát, hogy meg tudja csinálni, akkor megcsinálta, ha úgy érezte magát, hogy nem bírja megcsinálni, akkor meg hívott egy szomszédasszonyt, aki segítsen, elvinni odáig, hogy bétegye a kemencébe, s ehhez hasonló. Akkor nem es tudja, nem es igen süttünk kenyeret, mert a puliszka vót az első étel. (77 éves nő)

A főzés-sütés tevékenysége kizárólag a fizikai állapottól függ. Ha más asszony van a háztartásban vagy közelében (anyós, anya), időlegesen mentesítheti e teher alól a gyermekágyast, de azt tapasztaltam, hogy amint fel tudnak kelni, szinte az első tevékenységük, amihez fognak, a főzés, amely az egyik legalapvetőbb női feladat Gyimesben. Ezzel részben kiszolgáltatottságukat igyekeznek csökkenteni és a dologtalanság érzését enyhíteni, részben a feladatok ellátására való képességüket bizonyítják. A közösségben elképzelhetetlen az önmagáért való pihenés, még betegen sem dőlnek ágyba. Az anyák tehát nem akarják a lustaság, tunyaság képzetét kelteni, amiért szintén megszólhatják őket. Az anyós–meny párbeszédéből a burkolt elvárás és a mentegetőző magyarázkodás szűrődött ki:

– Hát mondjuk, Zs.-ka, így annyit kell csinálni, itthon így, ha nem vótam idehaza, akkor főzött, aztán majd hat hét után, igen, vagy azelőtt is, amikor odatettem, vagy nem tettem, vagy odapakolta, tudom, hogy így, ha hátul a konyhába, és nem főzött, és az se volt probléma.
– Nem mindig tudtam, amikor így Anyuka nem volt itthon, mert ha ők D.-t nem vitték el, én egy percet nem tudtam elmenni a kicsikétől. Addig akkor én nem tudtam főzni. Amikor Anyukáék elvitték D.-kát, akkor szívesen főztem, K.-t megetettem... (22 és 63 éves nők)

A gyermekágyas anya főzési „kényszere" manapság azért kerül előtérbe, mert a beteglátogatás vagy más néven a *bubalátás* módja mára Hidegségen megváltozott. A néprajzi szakirodalomból jól ismert és igen részletesen leírt, de klasszikus formájában

már sehol nem gyakorolt paszita/radina/komatálvivés intézményének éppen az volt a célja, hogy a betegnek tartott anyát mentesítsék a főzés terhei alól. (Ennek nyilván azokon a vidékeken volt nagy jelentősége, ahol egysejtű családrendszer volt a közös háztartásban élő nagycsaládok helyett.) Rendszeresen többfogásos főtt ételt, innivalót vittek a gyermekágyasnak, lehetőleg olyan mennyiséget, hogy a család többi tagjának is jusson belőle. Gyimesben is emlékeznek arra az idősebbek, hogy *radinát* vittek az anyának:

S aztán még mondták, hogy megyek babalátni, radinát viszik. Ez régen így vót radina, most úgy mondjuk, babalátni. Há most persze csak tésztát [sütemény] viszünk, de akkor vittek pálinkát, vittek sört, vittek levest, na. (65 éves nő)

Mondom, akkor vittek radinát, csak az vitte, aki gondolta, vagy rokonja vót, vagy annak a testvére vót, vagy ehhez közelebb rokonja vót, vagy az urának vót rokonja, az egy tányér tésztával, és egy kicsi levesvel, vagy egy kakaós kávéval, akkó má így kávé se vót. Akkor nem vót egy, mind most, hogy valaki megy, és egy kávé, megkínálja, nem. Nem vót akkor, nem is ismertük mi a kávét. Na, ilyen, es mi megkíináltuk, ha jött valaki, vagy ő hozott, hogy megkínálja a beteget. (77 éves nő)

Ma a főtt étel helyett rendszerint boltban vásárolt süteményt és sört visznek, mert azt a tejelválasztást serkentő italnak tartják. Nem változott azonban az a szokás, hogy minden hozott ételből egy darabot vissza kell küldeni annak hozójával. Az üres edény visszaküldésének tilalmával más vidékeken is találkozunk, de még gyakoribb az a tiltás, hogy mosatlanul nem szabad az edényt visszaadni.

– Azt elfelejtettük mondani, hogy mindig vissza szoktak vinni pálinkát, s tésztát.
– Azt tartnak benne, hogyha nem visznek vissza, akkor a kicsi nehogy meghaljon, mer meghal. Vissza kell vinni pár szelet tésztát, kettőt, vagy hármat, amennyi jut, vagy egyet csak és egy kis pálinkát, hogy haza kell vinni, vissza, aki megy bubalátni. (35 és 20 éves nő)

Úgy tűnik, hogy más vidékekkel ellentétben itt korábban sem jártak rendszeresen az asszonyok a gyermekágyashoz ételt vinni, hanem a kötelező látogatás alkalmával teljesítették „ételhordási kötelességüket". Mindenki arról számol be, hogy a gyerek születése vagy kórházból való hazatérése után sorra meglátogatták az újszülöttet. Fordított összefüggés van azonban a vizit elnevezése és valóságos jelentése között. Noha *bubalátás*nak, *babalató*nak nevezik, a látogatás valójában a társadalmi kapcsolatok megerősítését szolgálja, és elsősorban az anyának szól. Ez is, mint annyi más jelenség Gyimesben, a kölcsönösségen alapszik:

Aztá így babalátni sokat jártam.
Ez mindig ilyen kölcsönös volt?
Igen.

Tehát, ha magához eljöttek babalátni, akkor...
Én is azt néztem, hogy hezzám is eljártak, most én is elmenyek.
Ezt meg tudta jegyezni?
Meg, meg. Persze, hogy meg. Most is el tudnám mondani, hogy a télen kik jártak hezzám. Így beteglátogatóba.
Mindenkit? Mindenkire emlékszik?
Mindenkire igen. Még annyira megvan a memóriám.
S akkor az fontos volt, hogy ugyanazokhoz vissza is menjen, mondjuk babalátóba?
Persze. Igen, hát rosszulesett volna annak a személynek. Azt mondta vóna, hogy én ejártam babalátni, s nézd meg, annyit nem tett, hogy felkeressen most betegen. Így van. (65 éves nő)

Na és akkor jöttek látogatóba ilyenkor? Gyerekszületéskor?
Jöttek, akkor es vótak, tudja, de ügy gondolom, hogy ha mü mentünk, valaki tartozott, akkor jött vaj a rokonságból, vaj egy-egy jött, de aztán nem ilyen sokan, de mondták, hogyha nem ment az se, akkor ne, héjza se mentek látogatóba. (77 éves nő)

A gyermekágyas meglátogatásának e szerepét a következő példa is alátámasztja: olyankor is eljárnak látogatni, ha a csecsemő a szülés közben vagy nem sokkal utána meghal. Egy fiatalasszony elmesélte, hogy gyermeke a kórházban (igen tisztázatlan körülmények között) meghalt. Ő tehát egyedül tért haza, de a gyermekágyat ugyanúgy tartotta, mint mindenki más. A látogatás azonban ebben az esetben sem maradt el, és eljöttek hozzá is, mint beteghez:

És akkor azért így jöttek beteglátogatóba?
Igen, mintha lett vóna baba.
Igen, ugyanúgy?
Igen, igen. Ugyanúgy, mintha lett vóna.
S akkor kik jöttek elsősorban? A rokonok?
A szomszédok és a rokonok, akik...
És akkor hoztak ételt vagy valamit?
Pálinkát meg tésztát. S ha baba van, akkor babaholmit. Ki mit akar. (35 éves nő)

És hogy volt ez, mert azt hallottam, ha baba született, akkor hat hétig otthon kellett maradni ugye gyerekágyba. Na most, ha meghalt a baba, akkor mit csináltak?
Akkor is csak hat hétig otthon maradtak.
Akkor is csak ki kellett feküdni a gyerekágyat?
Igen, ki, ki. Akkor ki kellett, most már nem feküdnek. (75 éves nő)

Szintén alátámasztja a társadalmi kötelékek fontosságát, hogy a látogatás során soha nem maradnak el a komaasszonyok, a szomszédok és a barátok. Ha megkérdeztem valakit, hogy kik látogatták meg a gyermekágyban, a felsorolást gyakran a koma-

asszonyokkal, szomszédokkal kezdte, de ha mégsem, a felsorolásból soha nem maradtak ki. (Volt, aki a rokonságot meg sem említette, ám ez nem jelenti azt, hogy rokonok ne jöttek volna látogatóba.) Mindez a társadalmi kapcsolatok számontartása szempontjából figyelemre méltó.

De azok kik voltak akkor, akik jöttek babalátni?
A szomszédasszonyok. A szomszédasszony, s a rokonság. Persze. [...]
De akkor honnan tudta, hogy kihez kötelező elmenni, kihez kellett elmenni?
Hát aki úgy érzi, vagy egy komaasszonya, vagy unokatestvérem, vagy szomszédasszonyom. (65 éves nő)

Kik jöttek babalátóba?
Mindenki. Az a nagy család, akit láttál, mindenki. Amikor éppen hazajöttünk – keresztanyám hozott haza –, éppen hazaértünk, a szomszédba, I. vót az első. (20 éves nő)

Ahogy a gyermekágy főszereplője az anya, úgy a róla gondoskodók, a kontrollt gyakorló személyek, és a látogatók is elsősorban nők. A gyermekágy elsősorban a női szférába tartozik, és a nők közötti kapcsolatokat erősíti:

Inkább csak a nők. Férfi egyedül nem megy babalátni. Arról szó se lehet. Nem. Aztá van olyan férfi, hogy aszmondja, hogy én is elmenyek, aszondja. De nagyon ritka. Ha valami jóbarátságba vannak a férfiak, akkor elmenyen. De hogyha nincs összeköttetésük, nem menyen. A férfi nem megy, a nő szokott elmenni.
Gyerek se?
Nem, nem. (65 éves nő)

A látogatás másik társadalmi funkciója Gyimesben az, hogy ekkor alakul ki a keresztszülők köre, amely igen fontos társadalmi kapcsolatrendszert jelent. A keresztelési szándékot itt egyedi módon a látogatók kezdeményezik, nem pedig az érintett család. Explicit módon fejezi ki ezt az eseményre használt megfogalmazás: *elkérik a keresztelőt*. A látogatás során az emberek önként ajánlkoznak, de külön meg kell fogalmazniuk ezt az igényt, mert önmagában a látogatás ténye nem jelenti azt, hogy valaki keresztszülő szeretne lenni, ellentétben például a területileg szomszédos csíki gyakorlattal, ahol a látogatás ténye kimondatlanul is kifejezi a keresztelési szándékot. A keresztszülőség szintén kölcsönösségen alapul, azaz nem esetleges, hogy ki válik azzá. A keresztszülők a szülőkkel kölcsönösen komasági viszonyba kerülnek; ez a felnőttek között később az élet számos területén szoros kapcsolatot, kötelességeket, kölcsönösséget eredményez. Gyimesben az önként felajánlkozás rendszere kizárólagos, és ezáltal a magyar nyelvterületen egyedi jelenség. Csak a közeli Csík és Moldva területén, illetve a hétfalusi csángók körében[27] találjuk meg ezt a rendszert, mindezeken a helyeken azonban esetleges, a szülők által kiválasztott és felkért keresztszülők intézményének alternativája, és gyakran már csak nyomokban és az emlékezés szintjén érhető tetten.[28]

A gyermekágyas anya passzivitásával ellentétben az őt körülvevő szélesebb kör aktív mozgása tapasztalható.[29] Az anya kvázi mozdulatlanságával biztosítja, hogy nem veszélyezteti a környezetét, azonban a vele érintkező közösség veszélyt jelenthet magára az anyára és a vele szoros (nemcsak fizikai, hanem rituális) kapcsolatban lévő csecsemőre. A köztes állapot, amely mindkettőjükre nézve kritikus helyzet, számos veszélyt hordoz. Ezeket a veszélyességi tényezőket gyakran nehéz szétválasztani az anya és az újszülött tekintetében. Ezért nemcsak a csecsemővel, hanem az anyával való érintkezés is szabályozott, ami áttételesen a gyermekre is hatással van.

Ennek legismertebb példája az anyatej fokozott védelme. A gyermek anyatejjel való táplálása létkérdés, s ez az anya legfontosabb feladata a gyermekágy idején. A szoptatás szerepe és jelentősége Gyimesben ma ugyanolyan hangsúlyos, mint az idősebb generációk számára volt. Tapasztalataim alapján a szoptatás a legtermészetesebb dolog, s adott szituációban nem kíséri szégyenérzet. Ha úgy adódik, bármilyen helyzetben szoptatnak (még a halott melletti esti imádkozóban is láttam erre példát), függetlenül attól, hogy ki van jelen. Az anyatejes táplálás helyzete annyiban változott, hogy jelenleg egyszerűbb a pótlásáról gondoskodni abban az esetben, ha valamilyen oknál fogva a tej nem lenne elég, vagy egészen elapadna. Amikor ez mégis előfordul, mindig egészségügyi magyarázattal indokolják, azaz az anya valamilyen betegségének tulajdonítják. Ennek ellenére nagyon élénk és gazdag az anyatej körüli hiedelmek köre, amely elsősorban preventív eljárásokban nyilvánul meg. Ezek ismerete a közös tudás része, és széles körben, tiltó szabályok, illetve szokáscselekvések formájában nyilvánul meg.

Közvetlenül a gyermekágyassal kapcsolatos példája ennek az, hogy a vendégek nem ülhetnek az anya ágyára, mert egyébként elviszik a tejét. Ez a mechanizmus a közvetlen érintkezésből, az anya szférájának megsértéséből adódik, és az átvitel elvén alapszik. A gyakorlat hiedelemtudás nélküli, automatizált működésének példája a következő adat:

És akkor ott a szülőasszonynál az ágyára ráülhettek?
Nem, nem. Nem ült senki oda rá a betegasszon ágyára. Székre csak.
Külön széket adtak neki?
Külön széket. Ha nem tudott, csak egyedül volt az a betegasszon, ha nem volt benn egy másik, hogy ne, adok széket, tessék helyet foglalni. Egy gyerek, vagy a férje, vagy valaki héjzá tartozója, akkor elvette az, aki odament látogatóba, és leült.
De rá nem ült volna?
Az ágyra nem, azt mindenki tudja, hogy nem szabad.
És miért?
Há, tudom én?
Bepiszkolják?
Így van, nem tudom megmondani. (65 éves nő)

A tejelapadás megelőzésének egy másik módja az anyára vonatkozó szabályban testesül meg, amely szintén a rész–egész elve alapján működik:

S vagy hogy a tejet az anya, ha kifeji, és sok a teje, olyan helyre nem szabad öntse, hogy valami állat felnyalja, mer elviszi a tejit. Elnyalja a tejit. Most van, aki tartsa, és van, aki nem, de itt így má így tetszik, ahogy... (35 éves nő)

A gyermekágy összetett jelenségeinek bemutatott jellemző elemeit áttekintve az állapítható meg, hogy a gyermekágy körüli hiedelmeknek és minden ezzel kapcsolatos megnyilvánulásnak a középpontjában az anya passzivitása áll, akár tisztátalansága, akár fizikai gyengesége miatt. A környezet aktivitásának szerepe tehát az, hogy részben az anya veszélyessége, részben a megkímélése miatt biztosítsa a gyermekágyas időszak egyensúlyát. A hiedelemhátterű szokáscselekvések másik csoportja áttételesen az anyán keresztül a gyermek védelmét szolgálja. Kérdés azonban, hogy milyen módon érvényesül a vizsgált terepen a liminális időszak egyik jellemző ismérve, az, hogy a főszereplőt köztes léthelyzetéből adódóan démonikus lények veszélyeztetik. Az anya a gyermekhez képest kevésbé van kitéve az ilyen veszélyhelyzeteknek. Egy idősebb asszony ezt kifejezően fogalmazta meg:

Erről nem, én erről nem tudok, hogy az anyának baja lett volna.
Ő nem volt veszélyben?
Há nem. A baba azé, hogy nem volt megkeresztelve, azér. De az édesanya úgy megvan. (65 éves nő)

Az anya gyermekágy alatti megronthatóságának példája – eddigi adataim alapján – alig fordul elő Gyimesben. Ez a kérdés azonban nem zárható le véglegesen, és még további kutatást igényel, amely minden bizonnyal felszínre hozhat újabb eseteket. Annál is inkább, mert a különböző hiedelmények alakja és tevékenysége a faluban általánosan ismert, mivel változatos hiedelemmonda-anyag és számos jelenkori hiedelemtörténet gyűjthető velük kapcsolatban.[30] Ahogy azonban a nyelvterület egészén általános, úgy itt is előfordul, hogy a gyermekágyas időszak veszélyei nem öltenek testet konkrét lényben, csak valamilyen negatív érzet formájában jelentkeznek. Ez valószínűleg a gyermekágyban jellemző felfokozott pszichikai állapot következménye, azonban az oka és főleg elhárítása hiedelemalapú:

Amíg az anya ott volt a gyerekágyban, és még nem volt kiavatva, őt ilyen veszélyek nem fenyegették? Ilyen veszélyben ő nem volt?
Nem, nem, éjsze nem. Ő nem.
Hogy úgy gyönge volt, és akkor valami jött, és akkor őt esetleg...Volt-e ilyen veszélynek kitéve?
Hát, há, mondjuk, hogy én, én A.-val mikor gyerekágyba vótam, itt vót az ágyunk így, s tati a másik, I.-vel, s I.-vel benn a másikba aludtak, mer akkor még nem vót se konyhánk, se szobánk, csak ez a kettő vót. S ő túl a másik felől aludt. S megtörtént egy éjszaka, hogy úgy megnyomott valami, hogy alig bírtam vót meg. S a gyermekágy, ez mondjuk kereszteletlenség alatt történik, s úgy, hogy ő... Hát én tudtam azt, hogy jön valami, úgy, mintha nem is aludtam volna, meg mit tudom én,

úgy fel, s fel, így akartam azt csinálni, hogy édes jó Istenem, ne, adjál, hogy emeljem a kezemet, hogy vessek keresztet így, s nem birtam a kezem oda, mintha fogta vóna, vagy lenyomta vóna, hogy nem tudtam a kezemet, s kínlódtam, hogy egy olyan kínlódás volt, hogy se megébredve nem vótam, biztosan sem, és akkor egy olyan nehézség úgy olyan nehéz vót, érzettem, hogy éppen fulladok meg. S amikor éreztem, hogy éppen, s édes Jóistenem, valami [...] a kezemet, mikor el tudtam, hogy „Atyának, Fiunak..", akkor eltünt. Akkor elengedett, úgyhogy. És akkor többet nem mertem ugy aludni, hogy valaki ne aludjék még itten. Ugy, ugy féltem, ugy félek aztán. Aztán szenteltvízzel, aszonták, hogy szenteltvízzel locsolják meg így, azzal, amit húsvétkor szoktunk hozni, akkor többet nem történt meg, de akkor ez, vótak, aki még mondta, hogy megtörtént.

De ez mi lehetett?

Hát, azt mondják, hogy szellem, aztán nem tudom, hogy igaz-e, nem igaz-e, hogy egy olyan nehézség vót úgy, hogy úgy, mintha valaki meg akart volna nyomni, nyuvasztani, úgy fullasztani, valami egy olyan vót. Ugyhogy ez akkor történt, mondom egy időszakba velem. Ugy szinte féltem, akkor a rózsafüzért én is magam elé tettem, mindig úgy keresztet vettem, s há szoktunk imádkozni ugye minden lefekvéskor, vagy mi, de mégis hogy ez mitől van. (63 éves nő)

Tapasztalatom alapján a falu hiedelemkészletének ez a része már nem tartozik az aktív jelenségek közé. Az idősebb generáció tagjai között elvétve ismert, a fiatalok viszont régi történetként sem tudnak ilyen esetet idézni, sőt gyakran magát a kérdést sem értik, vagy másként értelmezik. Láthatóan nem eleme működő hiedelemtudásuknak:

És az anya az nincs veszélyben az avatásig? Gyerekágyban?

Hát, hogyha nem egészséges, akkor igen, amit magyaráznak, mármint azér van az a babona, hogy mindenkinek... most ne szaladozz, ...hogy szültél. (20 éves nő)

Avatások

A liminális periódust minden esetben egy avatási szertartás követi, mely lezárja ezt az időszakot, feloldja a tilalmakat, és vissza-, illetve beilleszti az egyént a közösségbe. A keresztény kultúrákban az emberi élet első avatási alkalma a születés utáni befogadó rítus, az egyházi keresztelő. Ezzel párhuzamosan kerül sor az anya templomi avatására is. Míg az első esetben az újszülött közösségbe való *bekerüléséről* (alapvetően a társadalom tagjává válásáról) van szó, az anyánál a *visszakerülésről*. Ez a különbség meghatározza az avatást megelőző időszak hiedelmeit és szabályrendszerét. Míg a gyermekágyas anyánál a tisztátalanságán, addig az újszülött esetében a védtelenségén van a hangsúly.

Az avatás fogalma az egyik léthelyzetből a másikba való átvezetés rituális aktusát jelenti. Az antropológiai szakirodalomból jól ismertek a különböző típusú beavatási

ceremóniák: a felnőtté válás, a titkos társaságokba való belépés, illetve a „misztikus hivatás" (mint amilyen például a sámáné) betöltéséhez szükséges avatási rítusok.[31] Mindezek az avatástípusok egyaránt egy megelőző liminális periódust követnek, a középpontban azonban az új csoportba kerülés van. Ezekben az esetekben a beavatandók átmeneti állapotára nemcsak az elkülönítés jellemző, hanem bizonyos közösségi tudás elsajátítása, illetve próbatételek teljesítése is. Így funkciójuk szerint ezek az avatási rítusok kevésbé feloldóak, mint inkább bevezetőek. (Előremutatnak, és nem az előző időszakot akarják semlegesíteni.) Az avatás jelöltjei ebben az esetben minőségváltáson mennek keresztül; maga az avatási rítus is több elemből áll, és gyakran napokig tart. A felnőtt társadalomba és a titkos társaságokba való beavatáshoz alapjaiban hasonlít a keresztény beavatási szertartás, azaz a keresztelő, mert a hangsúly szintén a közösség tagjává válásra esik. (Míg azonban az előzőek esetében fontos szerepe van az avatandó egyénnek – tanulás, próbatételek –, addig a keresztelendő csecsemő a rítust passzívan „szenvedi el".)

Hasonló funkciója van a magyarság körében ismert másik asszonyavatási rítusnak: a lakodalom másnapján – túl más, a lakodalom alatt zajló beavatást képviselő rituson – az asszony a templomban avatási szertartáson esik át. A menyasszony többlépcsős avatása során konkrét minőségi, azaz státuszváltáson megy keresztül. Ez családi állapota megváltozásával, a közösségi hierarchiában elfoglalt helyének, és ezzel összefüggésben feladatainak módosulásával, sőt legtöbbször helyváltoztatással is jár. A lakodalom utáni újasszonyavatás funkciója szerint közelebb áll a fenti beavatási szertartásokhoz, hiszen az egyén mindegyik esetben egy új mikroközösségbe lép be.

Mindezektől minőségében különbözik a szülés utáni asszonyavatás. A gyermekágyas nő alaphelyzete az avatást követően nem változik, azaz esetében nem történik átlépés egy új társadalmi csoportba. Az asszonyok csoportján belüli anyává válás inkább szimbolikus, s elsősorban a családi hierarchián belül jelent változást, nem pedig közösségi szinten. Különbség tapasztalható abban a tekintetben, hogy első gyermekét szüli-e az anya. Alapvetően a házasság és az azzal összefüggésben lezajló újasszonyavatás-rítus után kerül a nő az asszonyok sorába, ami a viseletben, a templomi ülésrendben is manifesztálódik. Néhol megerősíti ezt a pozícióját akkor, amikor megszüli első gyermekét, és ezáltal elismerik az asszonyok közösségének teljes jogú tagjaként.[32] Ilyen esetekben tehát a gyermekágy utáni avatás azt is jelenti, hogy ezáltal zárul le az asszonnyá válás folyamata, és megerősítést nyer az anya új státusza. (Erre való utalás azonban magában a szertartásban nincs.) A többi gyermek születése esetén ennek a megerősítésnek már nincs szerepe, magában a rituálában sincs különbség ilyen tekintetben sem.

A gyermekágy utáni asszonyavatás és az egyéb beavatási rítusok közötti különbséget az is megerősíti, hogy a gyermekszülés utáni avatás többször ismétlődhet az élet folyamán, míg az átmeneti és egyéb rítusok avatási szertartásán egyszer lehet csak átesni, tehát ez a státuszváltás az egyén élete folyamán nem ismételhető.[33] Az európai vagy modern társadalmakban ugyanis nem lehet visszalépni az előző létállapotba, még akkor sem, ha valójában megszűnik az új társadalmi közeg. Ennek leglátványo-

sabb példája a házasság. Válás vagy halál esetén gyakorlatilag hiába szűnik meg a házasság, az egyén nem lép vissza előző állapotába. Ha valaki elválik, nem lesz ismét hajadon, sőt a hivatalos formula szerint is elvált, a házastárs halála esetén pedig özvegy marad. Ez tehát az adott státuszon belüli változást jelzi. Abban a helyzetben is így van ez, ha új házasság jön létre. Akárhányszor ismétlődhet a házasságkötés, akkor sem lép be újra meg újra az asszonyok sorába, mert már oda tartozik.

Visszatérve a gyermekágy témaköréhez, megállapítható, hogy az alapvető eltérés a szülés utáni két avatási rítus jelentésében az, hogy míg a keresztelő által a gyermek „hivatalosan" is *bekerül* a közösségbe, azaz a keresztény társadalom teljes jogú tagjává válik, addig az anya *kikerül* egy állapotból. A gyereknél a kezdeten van a hangsúly, az anyánál a lezáráson. Ezt erősíti az is, hogy – amint a gyermekágy elemzésénél láthattuk – a gyermek esetében maga a liminális periódus veszélyessége, míg az anyánál az ő személyes tisztátalansága, a közösségre vonatkozó veszélyessége áll a középpontban. Mindebből következően nem lehet véletlen, hogy Gyimesben a gyermekágyas anya jellemzésére a *betegen* kívül az *avatatlan* kifejezést használják, az avatás szertartását pedig *kiavatás*nak, *kiavatódás*nak hívják. Az ezzel kapcsolatos terminológiát egyébként tanulságos megvizsgálni az egész nyelvterületen. A *beavatás* szót szinte sehol nem használják a gyermekágyas esetében (az adatközlők saját szavait tekintetbe véve). *Szabadulás, kiszabadulás, felszabadulás,*[34] *avató, kiavatódás, egyházkelő,*[35] *kieresztés, kimenés*[36] a népi megnevezés variánsai, amelyek szinte kivétel nélkül a 'valamiből kilépni, valamitől megszabadulni', tehát 'a valamit maga mögött hagyni' jelentést tartalmazzák.[37]

Az anya tisztátalanságát hangsúlyozza az a tény is, hogy a szülés utáni asszonyavatás eredeti jelentésében, a már idézett ószövetségi törvények értelmében purifikációs jellegű.[38] Az egyházi törekvés éppen az avatás szertartásában nyilvánult meg explicit módon, hiszen az egész folyamatnak ez az a része, amely hivatalosan befolyásolható és kontrollálható, mivel magát a szertartást a papok végzik. A liturgiában konkrétan megtörtént az a váltás, amely az avatás során a purifikációs eljárásokat hálaadássá igyekezett „szelíditeni".[39] Ezt maga a gyimesközéploki plébános a következőképpen fogalmazta meg:

> Hát igen. Betartják a hat hetet. Ebben annyi változás van, hogy volt egy ilyen szokás is, hogy az édesanya nem mehetett a kútra, nem mehetett ki a hat hétig, ugye, mert tisztátalan, tehát a mózesi törvény szerint, és akkor volt az egyházi szertartás, a szabadulás. Tehát a Mária áldozatot mutat be, ez most teljesen megváltozott a zsinat után, hogy hát az édesanya elhozza a gyermeket a templomba kereszteléskor, s akkor történik az avatás. Tehát bemutatja, mint a Szűzanya bemutatta a gyermekét.[40]

Mindebből az az első látásra zavarosnak tűnő végeredmény következik, hogy a nyelvterület egészéről származó néprajzi leírások, pontosabban maguk az adatközlők az avatást hol a tisztátalansági tabuk alóli feloldozásként, hol a megszületett gyermekért végzett hálaadásként interpretálják, indoklásként egyszer a mózesi törvényekre

(Ószövetség), máskor Jézus templomi bemutatására (Újszövetség) hivatkozva. (Ezt láttuk Hidegség esetében is.) Az egyházi előírásokhoz és gyakorlathoz a hagyományos közösségek népi vallásossága és világképe egyrészt hosszú folyamat során, másrészt gyakran csak részben igazodik.

Avatás Hidegségen

A váltás a gyimesi avatási rítus átalakulásában jól megfigyelhető. Eredetileg, mint minden más vidéken, itt is önálló ceremóniaként működött, amelyre az anya a lehetőségei függvényében önként mehetett el. Az avatás ideje az otthoni körülményektől függött, s nem volt egyházi szinten szabályozva. Az idősebb korosztály megerősíti, hogy szinte mindig a keresztelő után tartották, ez utóbbi időpontját viszont a kereszteletlenségből fakadó veszélyeztetettség és a csecsemő egészségi állapota, gyöngesége határozta meg. Általában 2-3 hét után, vagy annál később mentek az anyák avatásra.

> Há az úgy vót, hogy akkorjában [...] vitték a templomba a gyereket keresztelni, a szülők nem kellett menjenek. [...]
> *És aztán az asszony mikor ment a templomba először?*
> Aztá, amikor keresztelés után, amikor ki akart avatódni, akkor ment a templomba, s akkor a papbácsinak megmondták, hogy jött egy ilyen, s akkor a papbácsi felszabadította, s imádkozott, s megszentelte. (76 éves nő)

Többen is említették, hogy régen az avatás szertartása nem mindig a falu nyilvánossága előtt zajlott. Ha miséhez kapcsolódott, mindig a liturgia végén következett, a pap onnan tudta, hogy erre sort kell kerítenie, hogy a mise előtt szóltak neki, hogy gyermekágyas anya érkezett a templomba avatásra.

> Há régen nem így vót az avatás. Én má nem is emlékszek, leánka koromban nem ilyen vót az avatás. Akkor a keresztelés nem is a nép előtt vót, hanem a mise után. Csak ez a pap hozta.
> *És az avatás, az a nép előtt volt?*
> Nem, se az avatás, nem tudom, hogy aznap vót az avatás, vagy keresztelés előtt, azt nem tudom, az idősebbek, ha nem tudják, vagy akinek akkor vót gyerekük. Az még lehet, akkor vót. (35 éves nő)

Az idősebb generáció tagjai, akik még átestek az avatás ilyen formáján, a ceremóniát a következőképpen írják le. A mise elején meggyóntak, majd a végén, amikor szólították őket, kimentek az oltár elé ketten az egyik komaasszonnyal. Az anya fogta a csecsemőt, a komaasszony a kolozsnát (a keresztelőn használt hosszú gyertyapár, melyre fehér gyolcsot tekertek, és a keresztszülők hozták). A gyertyát meggyújtották, a pap áldást mondott, megszentelte az anyát és a gyermeket, majd a két nő megkerülte az oltárt a gyerekkel és a kolozsnával együtt.

Hát nem csinált egyebet semmit, csak megszentelte. Szenteltvízzel meghintette, s imádkozott a fejire, s a bubának es ottan, ahogy fogta az anyja, s akkor meg vót csinálva.
Vinni kellett akkor a gyereket is az avatásra?
Igen, vinni, vinni.
És nem kerülték meg az oltárt?
Jaj, de igen, igen, meg kellett kerülni az oltárt.
És kinek kellett megkerülni?
Hát az édesanya vitte a bubát, s ő kerülte meg, s ha még egy asszony került, akivel menjen, s nem egyedül vót, s vót, aki egyedül kerülte meg. Mindenkinek nem volt, tudja akkor, hogy vigyen valakit. (76 éves nő)

Há régebb kellett, az oltárt meg kellett kerülni, de most nem kell. Meg kellett kerülni az oltárt a babával.
Magának is meg kellett?
Meg. Még a mi időnkben meg. Egy komaasszony jött, s egy gyertyát meggyújtotta a kolozsnájával, amivel ment keresztelni, s ment elöl, s én a babával utána, s az oltárt megkerültük, de most nem kerülik. (65 éves nő)

Nem jár, na, az udvarról nem jár, osztán mikor ment, akkor vitte a bubát, s akkor a pap kiavatta.
Az hogy történt?
Kiavassa, imádkozik, s akkor az oltárt megkerüli a kicsikével.
Az anya?
Igen.
És más nem kerüli meg? Csak az anya és a gyerek?
Ha valaki mén vele, akkor az elmén, s amelyiknek a kicsikéje van, utána, s megkerülik.
És kivel ment el ilyenkor az anya a templomba?
Há elment örökké szomszéd, valaki, aki kerül.
És a férj nem ment el?
Nem. (77 éves nő)

A korábbi időkről szóló elbeszélések nem egységesek. Egyelőre nem látni tisztán, hogy pontosan milyen elemek tartoztak az önálló avatás rituáléjába, ugyanis úgy tűnik, hogy az emlékezetben már keverednek a mai rendszer eseményei az előző korszak gyakorlatával. Azonban nem zárható ki, hogy volt egy olyan köztes állapot is, amikor a keresztelő és az avatás már egy miseszertartás keretében zajlott, de az avatás még hagyományos módon történt, azaz magát a rítust csak az anya és keresztanya főszereplésével végezte a pap, és annak még kötelező tartozéka volt a megtisztulást szimbolizáló gyertya, valamint az oltárkerülés. A legvalószínűbbnek azonban azt tartom, hogy a teljesen önálló szertartásként végzett avatás és a keresztelővel egy időben történt avatási rítus (azon belül azonban a két avatás forgatókönyve ugyanaz volt) párhu-

zamosan létezett, vagyis a két változat alternatívaként volt jelen. Ennek oka az, hogy a hatalmas kiterjedésű faluban csak egy templom működött folyamatosan, amely még Hidegség alsó, Tatros-parti végétől (Hidegségszádától) is négy kilométerre helyezkedik el. Ezért, bár akkor még nem volt szabályozott a közös időpont, és nem volt ugyanaz a keresztelő és az avatás motivációja, előfordult, hogy egy füst alatt elintézték mindkettőt, mert a nagy távolság miatt nem tudták többször megközelíteni a templomot.

Aztán mikó mentem keresztelni, akkor mentünk mü es, én es mentem, s akkor úgy fenn kiavatott a pap, s... [...] Ez vót az avatás. Keresztelük a gyereket, keresztszülők. Az avatást, azt megtartotta a lelkiatya. Nekem is. Így vót akkor. Nem, távol vótunk, nem vót ilyen, hogy más nap menyek, egy óra alatt megjárom. Hidegségen vótunk itt, s akkor Megállóig kellett menjünk. S akkor azé tartottuk akkor a keresztelésekor az avatást is.
De akkor ez mindig, mindenkinek egyben volt?
Nem, nem mindenkinek egyben, nem. Ki mikor akarta, s tudta, s alkalma volt. S a másik ment, akkor keresztelték a kicsi gyereket, akkor ő es avatódott. (79 éves nő)

Az avatás fent bemutatott, önálló formája ma nem él. Most az avatást hivatalosan szülői áldásnak hívják, és mindig a keresztelő napján, azzal egy miseszertartásban zajlik le. A keresztelő a prédikáció után következik. Még a mise előtt meggyónnak a keresztelő főszereplői: a komaasszonyok, komák (tehát a keresztszülők), továbbá az apa és az anya is. A keresztelőig az anyák a gyerekekkel és a keresztszülőkkel a sekrestyében tartózkodnak, ott követik a misét, de nem mehetnek (a gyónáson kívül) a közösségbe. Először a keresztelő ceremóniája alkalmából mennek a templomtérbe, az oltár elé. A keresztelőről itt annyit meg kell jegyezni, hogy – ellentétben a korábbi gyakorlattal, amikor az egyik keresztanya fogta a gyereket – az anya tartja a csecsemőt a keresztelés alatt is. A keresztelői szertartás után újra kimennek a sekrestyébe, és ott maradnak a mise végéig. A kihirdetés előtt, tehát a liturgia végeztével csak a szülőket szólítja az oltár elé a pap, apát, anyát, gyereket; majd megszenteli őket, és szülői áldást ad.

Most hogy van az avatás?
– Há úgy van hallod-e, az avatás, hogy emennek keresztelni. Keresztelés után, mise után, úgy, hogy ott van a nép, odamennek, s a papbácsi kihívja az anyukát, s az apukát, s a kisbabát.
Egyszer megáldja az apukát, ugye?
– Igen.
– S aztán az anyukát is. Áldást mond rea.
– Áldást mond rea rendesen, imát, s megszenteli, s az az avatás. (35 és 24 éves nők)

Most is van az avatás?
Persze, van.

Ez mindig egyszerre volt a keresztelővel?
Mindig akkor van. Mindig akkor van, amikor a babát megkeresztelik, s akkor a miseszertartásnak vége van, s akkor a mise után a pap szól, hogy na most jöjjenek ide a szülők. A babának a szülei. Én, s a férjem, s én viszem a babát. S akkor elé az oltár elejibe, s akkor áldást mond a pap. A férjemre, s reám, s a babára is. S akkor kész. Csak azt régebb úgy hívták, hogy avatás. (65 éves nő)

A még kiavatatlan anya első templomi megjelenésekor érvényes, a szent hely térhasználatával kapcsolatos korlátozásokat nemcsak saját tapasztalataim, hanem ez a korábbi időkről szóló élménytörténet is megerősíti.

Régebb az vót, na azzal jártam meg, mikor 1.-t kereszteltük, kereszteltünk. Odamentünk Középlokra, húsvét napján keresztelték. S akkor az vót, hogy nem vót szabad a templomba, az avatatlan asszony nem vót szabad a templomba menjen a szenteltvízen elöl. S akkor husvét volt, s gyonás, volt egy olyan egy papocska, meghalt, isten nyugtassa, aztán inné elment, András, Tóth András. S akkor a keresztszülők mentek elé gyónni, akkor elől gyóntattak, nem voltak ezek a fülkék ott hátul, s mentek elé, s mondtam egyik komaasszonynak megmondtam, hogy kérdejze meg a papbácsit, hogy én elémehetek-e, hogy meggyónjak, avatatlan, mert mi most keresztelünk, avatódok, mert nem gyóntam meg húsvétra. S akkor ezt a komaasszonyom megkérdezte, s visszajött, s azt mondta a papbácsi, hogy nyugodtan elé lehet menni, mert akkor az oltár mellett le lehetett menni, és a sekrestyébe kellett bemenni. Hát mikor én elindultam, abba a nagytemplomba a közön, minden, s a székek tele, így emelkedett mindenki, ne, s úgy néztek. Hát én úgy éreztem, én néztem a fődet, s így mentem. S amikor az ajtóba megálltam, hogy vártam a sort, mert valaki benn vót, akkor olyan derék formába egy asszon kikelt a padból, s odáig jött utánnam. Fel az ótár mellé. S azt mondta, hogy mér, s idevaló asszon volt, innen a patakról, azt mondta, mér jöttél elé, há neked nem szabad. S mondom megkérdeztettem, s akkor ott volt a harangozóné a sekrestyésnő, s az meg, észrevette, hogy ez mér ... nekem ugy. Mondom, a papbácsitól megkérdeztettem, s azt mondta, hogy nyugodtan jöhetek gyonni, s akkor odalépett a harangozónő, és azt mondta, hogy ne, szabad, azt mondja, most avatódik, s most keresztelnek, most szabad eléjöjjön, s akkor a másik meg kellett forduljon, s visszamenjen oda. Hát így, mindenki így, olyan, olyan butaság vót, akkor én ezt így képzelem, hogy így inkább olyan butaság vót ez, hogy annyira úgy tartották, na. Hát anélkül én se mentem elé, meg ne kérdezzem, hogy ugye szabad-e, vagy nem szabad. S így jártam vót azzal. (64 éves nő)

A falu közössége számára az avatás azt jelenti, hogy az anya visszanyeri eredeti státuszát, s visszatérhet a közösség mindennapi életébe. Az avatónak elsősorban rituális funkciója van, nem kíséri ünnepség, nagyobb közösségi vagy családi esemény. A keresztelővel összevont szertartás után keresztelői ebédet, *radinát* tartanak, ahol azon-

ban a gyermek, illetve a komasági kapcsolat erősítése áll a középpontban, az anyát nem ünneplik külön. Az avatás lezárja a gyermekágy periódusát, feloldja az anyát a tilalmak alól: újra járhat az utcán, részt vehet a közösségi eseményeken, mehet templomba, és minden munkát elvégezhet (pl. húzhat vizet), ha ereje már engedi.

És akkor előtte mehetett az asszony templomba? Az avató előtt?
Nem vót szabad, amíg ki nem avatódott. Nem vót szabad. A templomba mikor elment, vitte a kicsikét, s akkor kiavatta a pap, s aztán akkor mehetett, vizet meríthetett, s mehetett szomszédba. A vizen se vót szabad keresztül menni. (77 éves nő)

És akkor onnan kezdve mit lehetett csinálni? Avató után?
Há semmit, dógozhattunk tovább. Amennyit győztünk, tudtunk dógozni, nem volt feltünő semmi, hogy na, most kiavatódott, s dógozhatott addig, és dógozhatott tovább. (75 éves nő)

Tapasztalataim alapján úgy látom, hogy az avatás után szinte észrevétlenül kerül vissza az anya a közösségbe. Külsőségekben nem tulajdonítanak nagyobb jelentőséget az eseménynek, inkább természetesnek vélik, annál is inkább, mert minél hosszabb ideig volt gyermekágyban az anya, annál aktívabban vett részt az otthoni életben; gyermekágyas mivolta az idő előrehaladtával egyre inkább szimbolikussá vált. Nem a közösség számára jelentős, hogy ismét hétköznapi módon tevékenykedhet, hanem saját maga érzi már ennek szükségét. (A közösség szerepe a kontroll szempontjából addig tart, míg tiltott időszakban van az anya.) A gyermekágy utolsó napját töltő fiatalasszony a keresztelő előtt egy nappal így nyilatkozott:

Igen, másfelé nem jártam. Az üzletbe sem jártam, sehova. Anyuka mindig elment, s amire szükségem vót, s megvette.
És akkor hétfőtől már lehet?
Hétfőtől aztán indulunk meg [nevet].
Várja?
Há má úgy várom, má úgy emenni az üzletbe, vagy valami, hogy egy kicsit így az emberek közé, az uton így találkozzak, vagy valami. Mondom Anyukának, hogy fogok félni biztosan töllük [nevet]. Annyit nem jártam így el, s úgy meguntam már így itthon. Mindegyre csak itthon, csak itthon. Én aztán így, amikor megyünk sétálni, akkor így, mikor kiviszem K.-t, akkor elmegyünk az üzletig, vagy valami. Így jobban el. De így ha én mennék ki az utra, akkor így megszólnának, vagy valami, ez má mejen, vagy valami, s úgy nem mentem.
Úgy pontosan számon tartják, hogy ki meddig?
Igen, tudják, hogy ki is szült, vagy valami, hogy ez még gyermekágyban van, s ez ittjárt, vagy ottjárt, vagy valami. (22 éves nő)

A fiatalasszony utolsó, a közösségi kontrollra vonatkozó megjegyzései azért is figyelemre méltóak, mert véleményem szerint azáltal, hogy a szertartás a nyilvánosság előtt

zajlik, könnyebb számon tartani, hogy ki van még gyermekágyas szakaszban, s ki az, aki már kiavatódott. A papnak ugyan nem ez volt a szándéka, amikor a szertartást a közösség nyilvánossága elé vitte, de annak végeredményben ez is következménye lett.

> És a kereszteléskor van az avatás, nem külön szertartás, és ebben van a lényeg, hogy a szülők hozzák el [ti. a gyereket]. Régen ilyen is volt, hogy eljött a keresztmama és az édesanyja, és a mise után megkeresztelték. Ez volt nagyon régen. De ez most már úgy van, hogy a közösség, a közösség fogadja be.[41]

Az eddig bemutatott szokványos helyzetekre vonatkozó avatási rítusok mellett olyan esetek is előfordulnak, amelyek rendkívüli szituációkból adódnak. Ilyen a gyermekágyat az újszülött halála miatt egyedül ülő anya vagy a megesett lány és az idő előtt kimozdulásra kényszerült gyermekágyas esete. Végeredményben minden, a normától eltérő eseményre van ideiglenes vagy pótló megoldás, amely a rendszer működéséhez elengedhetetlenül szükséges. Valamilyen avatási szertartáson az anyának muszáj átesnie. Ehhez az egyház, illetve a pap saját belátása szerint hozzájárul (vagy szemet hunyva úgy tesz, mintha norma szerinti esetről lenne szó), és talál megoldást, ellenkező esetben intézményes kereteken kívül oldják meg a helyzetet, amelyet a közösség szentesít.

A szülés közben meghalt csecsemő esetén az anya nem vesz részt külön szertartáson, viszont első templomba menetele alkalmából meggyónhat, s ezáltal feloldozást nyer a gyermekágy alól. Ez a szituáció nyilván nem vonható semmilyen szabályos eljárás körébe, mert az egész mára kialakult szokásrendnek a lényege éppen a gyermekért adott köszönet kifejezése és a közös öröm.

> *Most ilyen esetben akkor viszont a gyerekágy alól mi az, ami föloldja, hogyha mondjuk így a babával ez történik? Azért el kellett mennie avatásra, templomba?*
> Nem jártunk aztán.
> *Hanem?*
> Valamennyi időre édesanyámnak vót a miséje, s akkor aztán meggyóntam.
> *De akkor addig a templomba sem lehettett bemenni?*
> Hát azt lehetett vóna, azt nem tudom, nem is jártam aztán. Úgy lehet, még hat hete se vót, hogy szültem, nem is tudom most már, akkor jártam előre, na, templomba.
> *A hat hét után?*
> Nem tudom most már, hogy hat hete vót, nem emlékszek úgy. Mert fájdalmas, fájdalmas biza. Mintha, mintha élő gyerek lett vóna. Első gyerek is. Nem vót könnyű. (35 éves)

A megesett lány esete természetesen más megítélés alá esik. Az előző példával ellentétben – ahol az anya vétlen, sőt gyakorlatilag áldozata a történteknek, így a közösség részvéttel közeledik hozzá – itt az anya a hagyományos normarendszert megszegve gyakorlatilag bűnt követett el. Nagyon messzire vezetne a megesett lány témájának

kérdését Gyimesben vizsgálni, és e keretek között erre nincs is módom,[42] de annyit meg kell jegyezni, hogy itt e jelenség igen gyakori, s megítélése (talán éppen ebből következően) egyáltalán nem nevezhető szélsőségesnek. Saját helybéli, a témában érintett ismerősöm esete (akivel nem csak interjút készítettem, hanem sok kötetlen beszélgetést is folytattam) és a másoktól hallott számos történet alapján elmondható, hogy az ilyen anyát és gyermekét nem utasítja el a közösség, s nem tesz kirekesztő, megkülönböztető lépéseket sem, legalábbis ami a külsőségeket illeti. Nem állítom, hogy egy ideig nem beszél róla a falu, vagy nincs véleményük az esetről, s nyilván hosszú távon jövőjére is kihat az esemény (bár számtalan esetben aztán megházasodnak az ilyen anyák), de a társadalmi kapcsolatok szintjén jelentős mértékben ez nem mutatkozik meg. Ehhez az anyához például a gyermekágy idején ugyanúgy eljártak látogatóba, mint másokhoz, s gyermekének semmivel nem lett kevesebb keresztszülője, mint a családba született gyerekek esetében. A gyermekágy idején, hasonlóan más anyákhoz, őt is segítették, s elfogadásának talán a legfontosabb jele az, hogy részt vett a templomi avatáson. Az ilyen szertartáson rendszerint minden ugyanúgy zajlik, mint normális esetben, de az anyának a gyermekkel egyedül kell az oltár elé mennie.

És akkor arról is beszéltünk, hogy megesett lányok, hogy akkor hogy volt az avatás?
– Annak úgy rendesen, mind akinek férje vót.
A pap megcsinálta az avatást, rendesen?
– Csak nincsen férje, s ki...
– Minden úgy megy. Csak annyi, hogy amikor az oltáron elé kell vigye, avatáskor nincs ott a férj. De egyéb minden úgy. (35 és 24 éves nő)

Ez azonban nem volt mindig így. Többen emlékeznek arra, hogy a megesett lányt a pap nem avatta ki, hanem más módon, önállóan végzett rítus által kellett feloldást nyernie a gyermekágy alól. Ez mindig valaminek a körbejárásával zajlott, amely az eredeti avatás oltárkerülő motívumának szimbolikus utánzása. Minden esetben valamilyen szent objektumot kellett megkerülnie. A mágikus kör létrehozása – melynek eredeti funkciója a szent tér kialakítása[43] – az amúgy is szent hely körül megerősíti a rítus hatását; ezáltal az anya is a szentség részévé válik. Gyimesben eddig a templom megkerülésének példájával találkoztam csak (amely mintegy az oltárkerüléssel is felér, mivel az anya így valóságosan is megkerüli az oltárt), de nem lehet kizárni, hogy ismerték a kereszt megkerülésének módszerét, amely a szomszédos Csíkban általános szokás volt.[44]

A templomkerülés szórványosan abban az esetben is felmerül mint póteljárás, ha az anyának idő előtt, sürgősen ki kellett avatódnia, vagyis nem tarthatta már be a gyermekágy korlátozásait. Ennek gyakoribb módja a szenteltvízzel való mosdás módszere, amely lényegesen egyszerűbb, s a szenteltvíz minden háztartásban alapvető tartozéknak számít. Nehezen képzelhető el, hogy az anya sürgős esetben még a távoli templomba is elment volna. Ez az ideiglenes, a valódi rítust nem kiváltó feloldozás ma is ismert, a templomkerülésnek viszont véglegesítő, rituspótló szerepe volt.

Régebb vót úgy, hogy megkerülték a templomot, érted-e?
A templomot?
Igen, vagy az oltárt. Szenteltvízzel megmosdottak, ha így kellett menjen el sürgősen valahova.
Ja, hogy előbb.
Ki kellett avatódjon, hogy otthonról elmehessen, mer nem mehetett el. (35 éves nő)

Az eddigiek alapján megállapítható, hogy a közösség szemlélete szerint a szülés utáni asszonyavatás során a nőt nem (alapvetően még az első gyerek esetében sem) anyává, hanem elsősorban „tisztává" avatják. Bár a tiltó szabályok hiedelemháttere gyakran jelentőségét vesztette, ezek mindaddig érvényesek, míg az avatás meg nem történt, mert az minden korábbi, a liminális időszakra vontakozó korlátozást felold, megszüntet. Az anyára vonatkozó korlátozások gyökere a tisztátalanságra vezethető vissza, így eredetileg a tilalmak is a tisztátalansági tabuk körébe tartoznak. Az itt ma is létező szertartásnak a közösség számára a hivatalos álláspont ellenére intenzív purifikációs jellege is van.

Mindez azonban sajátos összefüggésben áll az egyház által képviselt nézőponttal és gyakorlattal. A középloki plébános által is idézett, II. vatikáni zsinati ajánlásra meghozott határozat értelmében a magyar katolikus egyház előírja a keresztelő és az avatás szertartásának összevonását, azaz ugyanazon szertartásrenden belül történő elvégzését.[45] Maga a rituálé is megváltozott, s végleg elmaradt belőle a gyertya és az oltárkerülés motívuma. Innen ered, hogy a gyimesi asszonyok emlékezetében kétféle avatási szertartás él. A váltás azonban nem azonnal következett be, mivel tudjuk, hogy a korábbi pap az avatást még a hagyományos módon végezte. A hidegségiek az avatás új rendszerének bevezetését egyértelműen a jelenlegi plébános működésének kezdetéhez kötik.[46] Ez azt jelenti, hogy a változás a hivatalos egyházi előíráshoz (az új szerkönyv megjelenéséhez) képest tizenhárom évvel később történt meg. Az új pap képviseli az egyházi szemléletet, és nyíltan hirdeti a gyermekágyas tisztátalanságának tarthatatlanságát. Ezt megerősíti az avatás általa gyakorolt, fent ismertetett módja is, amikor az egész családra mond áldást. Az apa a szertartásnak aktív résztvevője, más asszony (pl. komaasszony) nem kap szerepet benne. Az avatást ő maga szülői áldásnak hívja.

A helyi plébános másik újítása a keresztelő napjának és időpontjának megváltoztatása és meghatározása. A keresztelő mindenkori napját szombatról vasárnapra módosította. Ezzel az volt a célja, hogy a vendégeskedésből következő mulatozást és ivászatot korlátozza. A közösség ezt a változást tudomásul vette, de tapasztalatom szerint ugyanolyan intenzitással tartja meg a keresztelői vendégséget, mint azelőtt.

A plébános időponttal kapcsolatos másik változtatása azonban jelentősebb hatással volt a gyimesközéplokiak (de legalábbis a hidegségiek) életére, és ez témám szempontjából döntő fontosságú. Hidegségen számos kis kápolna mellett két templom működik, a központi plébániatemplom pedig Gyimesközéplok Hidegségtől legtávolabbi végén van. Miután a plébános gyakran egyedül, néha egy segédpappal párhuzamosan látja el a nagy kiterjedésű település teljes papi szolgálatát, a ma működő három középloki templom között miserendet alakított ki, s azon belül meghatározta a keresztelők

pontos idejét. A jelenlegi rend szerint a keresztelő megtartására egy adott templomban havonta egyszer kerül sor. Mindenki ragaszkodik az általa amúgy is látogatott templomhoz, ezért a keresztelővel megvárják a következő időpontot, amikor a saját templomuk kerül sorra. Nagyon ritkán fordul elő, hogy másik templomba mennek el keresztelni.

Mindez annak fényében válik érdekessé, hogy az asszony avatásának időpontja és a keresztelő az ismertetett okok miatt egybeesik. Gyimesközéplokon így az a gyakorlat alakult ki, hogy az avatás és a keresztelő egyaránt a szülés után hat héttel vagy még később következik. Az egyház, azaz a pap nem szabályozza ezt az időpontot, a hagyományos rend azonban ehhez ragaszkodik. Eredetileg az volt a gyakorlat, hogy a keresztelőt minél előbb megtartották (ennek célja a gyerek kereszteletlen állapotának mielőbbi megszüntetése volt), az avatásra pedig a lehető legtávolabbi időpontban, a bibliai hat hetet megközelítően került sor (ennek oka az anya gyengesége és tisztulása volt). A két szertartás összevonása következtében a közös esemény időpontja nem a keresztelőhöz, hanem a gyermekágy mindenkori idejéhez igazodott. A keresztelő időpontját ma hat hétben jelölik meg, és arra hivatkoznak, hogy annyi idő kell a gyermeknek a megerősödéshez, s az anyának a felépüléshez. Ha éppen az általuk használt templomra úgy esik a következő keresztelő, hogy még nem telt el a hat hét, megvárják a következő (egy hónappal később tartott) szertartást.

A fentiek következtében a szülés/születés és a keresztelő/avatás között gyakran jóval hosszabb idő is eltelhet, mint hat hét. Ha a születéssel kapcsolatban eddig elmondottakat figyelembe vesszük, megállapítható, hogy Gyimesközéplokon (Hidegségen) jelentős mértékben kitolódott a gyermekágy ideje, s az erre az időszakra vonatkozó hiedelmek, szabályok, tilalmak is végig érvényesek maradnak. Így tehát az anyára vonatkozó korlátozások a társadalmi kapcsolatok működésére is hatással vannak, tudniillik a fiatalasszonynak hosszabb ideig kell kivonnia magát a közösségi eseményekből, de főleg a családi munkamegosztás egy részéből. A gyermekágynak mint liminális életszakasznak nem az időtartama, hanem a szimbolikus tartalma a meghatározó. Bármennyi ideig tart is a gyermekágyas időszak, jelentősége annak van, hogyan vélekedik a közösség a szabályok betartásáról.

Összegzés

Vizsgálatom során világossá vált, hogy a gyermekágy körüli hiedelmek és rítusok e magyar nyelvterületen ma már egyedülálló rendszere itt átmeneti állapotban van. Többféle tényező (racionalizálódás, egyházi szemlélet) hatására az eredeti hiedelemháttér elhalványult, ennek ellenére a szokásrend szívós fennmaradásával találkozunk. A hagyományos normák követésének fő motivációját a hiedelmek szankciói helyett egyre inkább a közösségi kontroll jelenti. Az egyén hiedelemtudását és a hit mértékét számos tényező befolyásolja, ezek közül meghatározó a család beállítottsága és az elvárásoknak való megfelelés kényszere. Az egész rendszer fenntartásában kulcsszere-

pük van az anyával egy háztartásban élő anyósoknak, akik a belső családi kontrollt biztosítják. A hagyományok fennmaradását a kívülről jövő változtatások sem tudták alapjaiban megingatni. A gyermekágy és az avatás kapcsán Gyimesben éppen az egyházi irányítás szándékaival ellentétes folyamat zajlott le. A gyermekágy rituális tisztátalanságon alapuló rendszere nem vesztett jelentőségéből, hanem a gyermekágyas idő meghosszabbodásának következtében még jobban megszilárdult. A pontos vallási háttér ismerete nélkül is működnek az időszakra vonatkozó szabályok, például a gyermekágyas anya korlátozásai. A hagyományhoz való ragaszkodás olyan szívós, hogy magához alakítja a külső szabályrendszert is.

Jegyzetek

1 A tanulmány az OTKA 49175 számú, *Néphit, vallásos folklór Gyimesben* című kutatási program keretében készült. Gyimesközéplok (Lunca de Jos) Hargita (volt Csík) megyében, a Keleti-Kárpátokban a Csíki-havasok és Moldva között, a Tatros forrásvidéke alatt, mintegy 800-900 m magasságban elhelyezkedő település.

2 Rendszerint csak a születés körüli szokások között mutatták be deskriptív ismertetések formájában. Kivétel ez alól néhány újszerű, a témát tágabb kontextusba helyező értelmezési törekvés, mint pl. Benedek (1998); Balázs (1999); Vidák (2001).

3 A szokásleírások során nagyobb hangsúlyt kaptak a gyermekkel kapcsolatos keresztelés előtti, illetve a gyermekágy idejére vonatkozó hiedelmek és mágikus eljárások. Néhány rövid összefoglalás látott napvilágot, legkorábban az Ethnographiában (lásd Szendrey 1932: 85–87), majd *A magyarság néprajza* szokáskötetében (Szendrey–Szendrey 1943: 144), ezután évtizedekkel a *Magyar néprajz* hetedik kötetében (Kapros 1990), amelyek a témával kapcsolatos ismereteket tartalmazták, elemzésre azonban nem vállalkoztak.

4 Bárth (1999; 2005). Célkitűzésének megfelelően a 16–18. századi egyházi forrásokat tárja fel, így nem tér ki a jelenkori közlések részletes áttekintésére és értelmezésére, ám számos ponton érinti a recens anyag párhuzamait. Ugyanakkor cikkében tételesen számba veszi a magyar néprajzi szakirodalom addig ismert, az asszonyavatás szokását tartalmazó néprajzi leírásait. Lásd: Bárth (1999: 386–387). Ezek ismételt felsorolását ezért mellőzöm, s csak néhány, azóta megjelent munkára hívom fel a figyelmet. Rizsik Judit Mátészalkáról (Rizsik 2000), Vidák Tünde Csíkból (Vidák 2001). Szikszai Zsuzsa Taktaközről adta közre a születés témájával kapcsolatos gyűjtésének eredményeit, külön-külön tárgyalva a gyermekágy és az avatás kérdését is (Szikszai 2004).

5 Deáky–Krász (2005).

6 Bárth (1999: 387).

7 Számos tanulmány foglalkozott már a hiedelem–szöveg–cselekvés összefüggésével és a „hitérték" elméleti kérdésével. Lásd Fejős (1985); Keszeg (1999); Ilyés (2004).

8 Malinowski (1972: 398).

9 És sokszor az egyéni szinten megvalósuló cselekvések is a közösség érdekeit szolgálják. Malinowski (1997: 400–401).

10 *Elválasztás–határhelyzet/liminalitás–befogadás (separation–marge–agrégation).* E terminológia körül némi zavar tapasztalható, fordításuk nem egységes, s a vizsgálat szempontjai is módosíthatják az elnevezéseket. Ennek ellenére a lényeg ugyanaz: van Gennep a biológiai és tár-

sadalmi státuszváltás folyamatát jellemzi e sémával, melyben hangsúlyos a fokozatosság és a szabályosság. Itt nem célom az elmélet részletes ismertetése vagy helytállóságának vizsgálata. A nemzetközi szakirodalomban az első megjelenés óta tartó polémia gyakorlatilag a mai napig nem zárult le, lásd pl. Hockey (2002). Az átmeneti rítusok kategóriáját magyarul Fejős Zoltán (1979) ismerteti, az elmélettel kapcsolatos fogalmi problémákról és van Gennep hatásáról Voigt Vilmos (2004: 147–156) ír részletesen.

11 Turner (2002: 109–110, és főleg 119–122); Douglas (2003); Pentikäinen (1979: 161–162).

12 Adatközlőim nevét személyiségi jogok miatt itt nem közlöm; az idézetek után csak nemüket és életkorukat tüntetem föl zárójelben (minden megkérdezett személy katolikus, és Hidegségpatakán lakik). Az interjúk mindegyike 2005-ben készült. Sz. I. G. gyimesközéploki plébánossal készített beszélgetéseimet külön jegyzetelem.

13 Csak többszöri rákérdezésre, a tisztátalanság állapotára való konkrét utalás után jött elő néhány adat: „Csak aztán mégis úgy tartották, hogy nem szent, amíg úgy meg nem avatódott, hogy nem ad a plebános úr egy áldást rea. Addig nem tiszta. Nem tudom mér tartották azt." (65 éves nő) – „Há igen, úgy mondják, hogy a vizen azé nem szabad, hogy addig ulyan, hogy nem tiszta, nincs kitisztulva, így mondják, hogy hat hétig, addig még kell a test tisztuljon, így mondják, hogy akkor minden megcserélődik, az egész vére az anyának, há így mondták örökké, ha gyereke születik, annyiszor vért cserél, mert akkor sok vér emeny, ugye, veszít vért, veszít, de hogyha egészséges, akkó ujbul helyrejön, s nincs semmi baj." (70 éves nő)

14 *A szülő asszony tisztulása.* Lev 12.

15 *Jézus bemutatása a templomban.* Lk 2: 22–24.

16 „Hát azér tartották így, így tartsa a vallásunk, hogy Szűz Mária es hat hétre mutatta be az Úrjézust a templomba. Ez van. Ez a vallásunk. A katólikus vallás." (65 éves nő) – „*Akkor miért mondják ezt a hat hetet?* Hát azért mondják, hogy így mondták, hogy a Szűzanya gyermekágyat ült, s a nők es, aki szült, hat hétig meg kellene tartani. Na de ha nem lehet?" (70 éves nő)

17 SZ. I. G., Gyimesközéplok, 2005. június.

18 Bárth (2005: 213). (Kiemelés tőlem – CS.-T. E.)

19 Bárth (2005: 214).

20 Hidegségen meglepően nagy számban és igen hamar, már az ötvenes–hatvanas évek fordulóján voltak kórházon kívüli szülőotthonok. Az északkeletről Hidegségbe torkolló Barackos völgyében is működött egy, sőt emlékeznek a középloki és a felsőloki szülőotthonra is. Ezeket időközben felszámolták, így ma kórházi körülmények között szülni csak Csíkszeredában lehet, ami a településtől kb. negyven kilométerre van. Mégis az utóbbi évtizedekből csak egy-két esetet ismernek, amikor az anya otthon szült, mert nem értek be vele a kórházba.

21 Ez azért lényeges, mert a magyar nyelvterület más vidékeinek leírásából az derül ki, hogy a gyermekágy – és ezzel összefüggésben az avatási szertartás – elmaradása a bábák tevékenységének megszűnése, vagyis a kórházi szülés elterjedésének következménye. Lásd Kapros (1986: 210); Kertész (1989: 50–51).

22 A hat hét gyermekágyas idő megjelölése a nyelvterületen általánosan jellemző, és ha ennek hátterét valóban az ószövetségi törvényre vezetjük vissza az adatközlők hivatkozásai alapján, felvetődik az a kérdés, hogyan alakulhatott ki ez az időintervallum. Ha ugyanis pontosan kiszámítjuk a Bibliában megjelölt időt, a következőkre juthatunk: fiúgyermek születése esetén az anya hét napig tisztátalan, utána pedig még harminchárom napig kell tisztulása alatt otthon maradnia. Leánygyermek születésekor az anya két hétig tisztátalan, s utána még hatvanhat napig kell vérétől tisztulnia. A harminchárom és hatvanhat nap alatt is érvényesek rá a tisztátalansági törvények. „Ne érintsen semmit, ami szent, és ne közeledjen

a szentélyhez, amíg le nem telt tisztulásának ideje." (Lev 12,4). A fiú esetében a tisztulási idő összesen tehát 40 nap, leány esetében 80 nap. A hat hét 42 nappal egyenlő. A néprajzi leírások és saját gyűjtéseim alapján azonban a népi gyakorlat szerint fiú és lány születése között nem tesznek különbséget a gyermekágy hossza tekintetében. Ennek alapján tehát a Szűz Máriára való hivatkozás, pontosabban az ő mintája erősíti a hathetes időintervallum meggyökeresedését, akire nyilván a fiú születésére szóló tisztulási idő volt érvényes. (Az Újszövetség ugyanis csak ennyit mond: „Amikor elteltek a tisztulásnak a Mózes törvényében megszabott napjai." Lk 2, 22)

23 Ezek a korlátozások a gyermekágyas tisztátalan állapotának jelentésvesztése ellenére egyértelműen a tisztátalansági tabuk körébe tartoznak. A fizikai megkímélés magyarázata ugyanis a szomszédlátogatás és a templomba járás vagy a vízen átlépés esetében nem releváns. A tisztátalanság témája szétfeszíti e tanulmány kereteit, ezért erről részletesebben egy következő cikkben lesz szó, amelyben külön ki fogok térni a gyimesiek tisztátalansággal kapcsolatos nézeteire is. A témáról előzményként lásd Csonka-Takács (1999b).

24 Ez a határ egyébként nemcsak kifelé érvényes, hanem befelé is, hiszen egyszerre kettős szerepe van. A külvilág számára a behatolás határa a védett szférába, ahol más szabályok érvényesek, mint hétköznapi esetben. Erről részletesebben lásd Csonka-Takács (1999a: 322; 2002: 420–422).

25 Azért fontosak a tereptapasztalatok a hiedelmek értelmezésében, mert csakis ezek segítségével találkozhatunk a különböző megoldások eseteivel. A kifelé valamit mutatni, szükségből viszont másként cselekedni példájával egy temetés kapcsán találkoztam. A hozzátartozóknak a háromnapos, háznál tartott ravatal ideje alatt nem szabad ételhez nyúlni, edényekkel érintkezni. A vizsgált családnál annyi munka adódott, hogy a külső segítségek nem győzték, elmesélték nekem, hogy a halott lányai hátul a konyhában, ahol senki nem láthatta, mosogattak, törölgették az edényeket. Vigyázták rá, hogy ez csukott ajtók mögött történjen. Hozzá kell tennem, hogy ők nem laktak egy háztartásban a halottal, más városokból jöttek haza a temetésre. Az egy háztartásban élők nem vettek részt ebben a munkában sem.

26 A cigányokkal kapcsolatban erről lásd Fraser (1996: 220–222); Stewart (1993: 213). Ugyanez megtalálható a zsidó hagyományokban is, lásd Kamsler (1938). Részletes elemzést ad erről a vietnami brúk kapcsán Vargyas Gábor, amelyből kiderül, hogy ebben a közösségben a fent–lent, tiszta–tisztátalan oppozíció képzete alapvetően meghatározza a mindennapi élet számos területét és a társadalmi kapcsolatok módját. Vargyas (2002).

27 Lásd Vidák (2001: 103); Pozsony (1994: 232); Veres (2005: 175).

28 A gyimesi keresztelőt és a keresztkomaság rendszerét egy másik készülő tanulmányomban mutatom be részletesen.

29 Lásd részletesen Csonka-Takács (2002).

30 Salamon (1987); Magyar (2003). Számos hiedelemelbeszélést gyűjthettem új történetekkel 2005-ben is.

31 Lásd Zempléni (1991: 375), Eliade (1999: 251–252).

32 Külsőségekben azonban ez már csak elvétve jelent változást. Némely vidéken ez a főkötő viseletében mutatkozik meg: az újmenyecske-főkötőt a fiatalasszony csak az első gyermek megszületéséig hordhatta. Természetesen, ha a nőnek mégsem születik gyermeke, akkor is az asszonyok sorába fog tartozni, és aszerint kell viselkednie, öltözködnie. Az asszonnyá válás tehát az esküvő során következik be, és akkortól manifesztálódik.

33 A modernnek tekinthető avatási rítusok esetében sem fordul ez elő, habár az ember élete folyamán többször is lehet diák, munkatárs vagy főnök, ugyanabban az iskolában vagy munkahelyen csak egyszer. A következő munkahely vagy iskola új közösséget is jelent.

34 Balázs (1999: 251).

35 Kapros (1990: 29).

36 Bárth (1999: 359).

37 A hátrahagyásnak, hátradobásnak mint valamilyen állapotnak a múltba való szimbolikus utalásáról lásd Pócs 2002b: 143.

38 „Amikor letelt tisztulásának ideje – akár fiúról, akár leányról van szó –, vigyen a papnak a megnyilatkozás sátorának bejáratához egy egyéves bárányt égőáldozatul és egy galambot vagy gerlét bűnért való áldozatul. Ezt a pap áldozza fel az Úr előtt. Így végezze el fölötte az engesztelés szertartását, s akkor megtisztul vérének folyásától." (Lev 12: 6)

39 A rituálé konkrét elemeit részletesen bemutatja Bárth (2005: 214).

40 SZ. I. G., Gyimesközéplok, 2005. június.

41 SZ. I. G., Gyimesközéplok, 2005. június.

42 Erről legújabban lásd Bódán (2001); Ilyés (2005).

43 Lásd Pócs (2002a: 25).

44 Balázs (1999: 252–256); Vidák (2001: 97–100, 130–131).

45 Bárth (1999: 370). Itt kulcsszerepe van a Bárth Dániel által említett dátumoknak: a Magyar Katolikus Püspöki Kar 1969-ben hozta meg a határozatot, s 1973-ban jelent meg az *Ordo baptismi parvulorum* című kézikönyv, amely a megújított szertartás szövegeit tartalmazza.

46 SZ. I. G. jelenlegi plébános a faluban töltött közel húsz év alatt számos változtatást vezetett be a korábbi helyi egyházi gyakorlathoz képest. Ezeknek egy része újító, egy része pedig megszüntető jellegű. Számos gyakorlati fejlesztést (pl. templom- és plébániaépítés, új harangtorony-, és sekrestyeépítés) valósított meg, emellett a hívek megtartása érdekében olyan rítusokat, szokásokat is bevezetett, amelyek hiányában addig a lakosság az ortodox románság ünnepein vett részt. Ennek következménye például az addig a gyimesi katolikusság körében ismeretlen Szent György-napi takarmányszentelő mise (erről külön tanulmányt írt Pócs 2005). Új rítus itt (a katolikus liturgiában megengedett) járműszentelés is, ahol a lovas szekerek mellett a gazdasági gépek, de még a személyautók is áldásban részesülnek. A pap kezdeményezése folytán a hagyományrendszer bizonyos, egyházi vonatkozású elemeinek elhagyása azonban nem aratott osztatlan sikert a közösségben, s az átalakulás elég lassan tudott elfogadottá válni. A hagyományos szokásrend szívósságát az is bizonyítja, hogy az emlékezetben a mai napig él a korábbi változat. Ilyen gyökeres (erőszakos?) változtatás volt például a halott koporsóba tételének eredetileg külön szertartásként való teljes elhagyása a ravatal második napján, illetve a keresztelő időpontjának módosítása szombatról vasárnapra. Az ő kezdeményezésére átalakult asszonyavatási rítusról szól a jelen tanulmány.

Bibliográfia

BALÁZS Lajos 1999: *Szeretet fogott el a gyermek iránt. A születés szokásvilága Csíkszentdomokoson*. Csíkszereda: Pallas-Akadémia.

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

– 2005: *Esküvő, keresztelő, avatás. Egyház és népi kultúra a kora újkori Magyarországon*. Budapest: MTA–ELTE Folklór Szövegelemzési Kutatócsoport.

BENEDEK H. Erika 1998: *Út az életbe. Világképelemzés csángó és székely közösségek születésehez fűződő hagyományai alapján.* Kolozsvár: Stúdium.

Biblia. Őszinvetségi és Újszinvetségi szentírás. 2005. Sajtó alá rendezte: Rózsa Huba. Budapest: Szent István Társulat.

BÓDÁN Zsolt 2001: A megesett leány Gyimesben. *Néprajzi Látóhatár* 10, 333–345.

BOSNYÁK Sándor 1982: A gyimesvölgyi magyarok hitvilága. *Folklór archívum* 14. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport, 68–157.

CSONKA-TAKÁCS Eszter 1999a: Elváltás a magyar néphitben. In Benedek Katalin–Csonka-Takács Eszter (szerk.): *Démonikus és szakrális világok határán. Mentalitástörténeti tanulmányok Pócs Éva 60. születésnapjára.* Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet, 321–332.

– 1999b: Női tisztátalansági tabuk a magyar néphitben. In Küllős Imola (szerk.): *Hagyományos női szerepek. Nők a populáris kultúrában és a folklórban.* Budapest: Magyar Néprajzi Társaság, 266–272.

– 2002: A test és a ház tabui az átmeneti rítusokban. In Pócs Éva (szerk.): *Mikrokozmosz – makrokozmosz. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* Budapest: Balassi, 412–428.

DEÁKY Zita–KRÁSZ Lilla 2005: *Minden dolgok kezdete. A születés kultúrtörténete Magyarországon (XVI–XX. század).* Budapest: Századvég.

DOUGLAS, Mary 1966: *Purity and Danger. Analysis of Concepts of Pollution and Taboo.* London–Henley: Routledge–Kegan Paul.

– 2003: *Rejtett jelentések. Antropológiai tanulmányok.* (Osiris Könyvtár. Antropológia, néprajz.) Budapest: Osiris.

ELIADE, Mircea 1999: *Misztikus születések. Tanulmány néhány beavatástípusról.* Budapest: Európa.

FEJŐS Zoltán 1979: Az átmeneti rítusok. A. van Gennep elméletének vázlata. *Ethnographia* 90, 406–414.

– 1985: Hiedelemrendszer, szöveg, közösség. Esettanulmány Karancskeszi példáján 1–2. *Néprajzi Közlemények* 27. Budapest: Múzsák.

FRASER, Sir Agnus 1996. *A cigányok.* (Osiris Könyvtár. Történelem.) Budapest: Osiris.

GAZDA Klára 1980: *Gyermekvilág Esztelneken.* Bukarest: Kriterion.

GENNEP, Arnold van 1909: *Les rites de passage.* Paris: Librairie Critique.

GÖNCZI Ferenc 1937: *Somogyi gyermek.* Kaposvár: s. n.

ILYÉS Sándor 2004: Változás a hiedelmek tükrében. In Szabó Á. Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok 3. Fiatal kutatók a népi kultúráról.* Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság, 252–272.

– 2005: A megesett leány büntetőrítusai a moldvai csángóknál. In Kinda István–Pozsony Ferenc (szerk.): *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban.* Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság, 57–91.

KAMSLER, Harold M. 1938: Hebrew Menstrual Taboos. *Journal of American Folklore* 51, 76–82.

KAPROS Márta 1986: *A születés szokásai és hiedelmei az Ipoly mentén.* (Studia Folcloristica et Ethnographica 18.) Debrecen: KLTE Néprajzi Tanszéke.

KAPROS Márta 1990: A születés és kisgyermekkor szokásai. In Dömötör Tekla (főszerk.): *Népszokás, néphit, népi vallásosság.* (Magyar Néprajz VII.) Budapest: Akadémiai, 9–31.

KERTÉSZ Judit 1989: *A születés és a kisgyermekkor folklórja a Szuha-völgyben.* (Gömör néprajza 15.) Debrecen: KLTE Néprajzi Tanszéke.

KESZEG Vilmos 1999: *Mezőségi hiedelmek.* Marosvásárhely: Mentor.

KINDA István 2005: A társadalmi kontroll és intézményei a moldvai falvakban. Normák, normaszegők és szankciók a csángó társadalomban. In Kinda István–Pozsony Ferenc (szerk.): *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban.* Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság, 21–56.

KRESZ Mária 1960: A kisbuba és anyja Nyárszón. *Néprajzi Közlemények* V/3–4, 220–258.

MAGYAR Zoltán 2003: *A csángók mondavilága. Gyimesi csángó népmondák.* (Magyar Népköltészet Tára III.) Budapest: Balassi.

MALINOWSKI, Bronislaw 1972: *Baloma. Válogatott írások.* Budapest: Gondolat.

– 1997: A csoport és az egyén a funkcionális elemzésben. In Bohannan, Paul–Glazer, Mark (szerk.): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában.* Budapest: Panem–McGraw-Hill, 379–405.

PENTIKÄINEN, Juha 1979: The Symbolism of Liminality. In Harald Biezais (ed.): *Religious Symbols and their Functions.* Stockholm: Almqvist and Wiksell International, 154–166.

PÓCS Éva (szerk.) 2001: *Két csíki falu néphite a századvégen.* (Örökség.) Budapest: Európai Folklór Intézet–Osiris.

– 2002a: *Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán.* (Szóhagyomány.) Budapest: L'Harmattan.

– 2002b: Ünnep, rítus és időszemlélet a parasztság hagyományos kultúrájában. In Árva Judit–Gyarmati János (szerk.): *Közelítések az időhöz. Tanulmányok.* (Tabula könyvek 3.) Budapest: Néprajzi Múzeum, 134–151.

– 2005: Vízkereszt és Szent György napja Gyimesközéplokon. In Bárth Dániel (szerk.): *Ünneplő. Írások Verebélyi Kincső születésnapjára.* (Folcloristica 9.) Budapest: ELTE BTK Folklore Tanszék, 149–164.

POZSONY Ferenc 1994: *Szent vize martján. Moldvai magyar népköltészet.* (Kriza János Társaság Könyvtára 2.) Kolozsvár.

RIZSIK Judit Katalin 2000: *A születéstől a keresztelésig. Szokások és hiedelmek Mátészalka magyar és cigány lakosságának körében.* (Romológiai Kutatóintézet Közleményei 2.) Szekszárd: Romológiai Kutatóintézet.

SALAMON Anikó 1987: *Gyimesi csángó mondák, ráolvasások, imák.* Budapest: Helikon.

SERGŐ Erzsébet 1982: *Gyermekágyas asszony étkeztetése Magyarországon.* In Orvostörténeti Közlemények 97–99, 245–250.

STEWART, M. C. 1993: *Daltestvérek.* Budapest: T-Twin–MTA Szociológiai Intézet–Max Weber Alapítvány.

SZENDREY Ákos–SZENDREY Zsigmond 1943: Szokások. In Viski Károly (sajtó alá rend.): *A magyarság néprajza* IV. Budapest: s. n.: 132–268.

SZENDREY Zsigmond 1932: Egyházkelő. *Ethnographia* XLIII, 85–87.

SZIKSZAI Zsuzsa 2004: *Gyermekáldás Taktaharkányban, Taktakenézen, Korsodon és Nyírmeggyesen.* (Studia Minoritatum 6.) Szekszárd: Cigány Néprajzi és Történeti Egyesület Romológiai Kutatóintézete.

TURNER, Victor W. 1972: Betwixt and between. The liminal period in rites de passage. In Lessa, W. A.–Vogt, E. (eds.): *Reader in Comparative Religion. An Anthropolgal Approach.* New York–San Fransisco–London, 388–347.

TURNER, Victor 2002: *A rituális folyamat. Struktúra és antistruktúra. A Rochesteri Egyetemen (Rochester, New York) 1966-ban tartott Lewis Henry Morgan-előadások.* (Osiris Könyvtár. Antropológia, néprajz.) Budapest: Osiris.

VARGYAS Gábor 2002: Fent-lent, tiszta-tisztátalan: ember és ház a vietnami brúknál. In Pócs Éva (szerk.): *Mikrokozmosz – makrokozmosz. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről III.) Budapest: Balassi, 40–56.

VERES Emese-Gyöngyvér 2005: Szülés, keresztelés és gyermekgondozás a barcasági (hétfalusi) csángóknál. In Veres Emese-Gyöngyvér (szerk.): *Evangélikus múltunk – evangélikus jelenünk.* (Vallási Néprajz 12.) Budapest: ELTE Folklore Tanszék–Magyarországi Evangélikus Egyház Néprajzi Munkacsoportja, 167–186.

VIDÁK Tünde 2001: A születés. In Pócs Éva (szerk.) 2001. *Két csíki falu népköltészete a századvégen.* (Örökség.) Budapest: Európai Folklór Intézet–Osiris, 81–136.

VOIGT Vilmos 2004: *A vallási élmény története. Bevezetés a vallástudományba.* Budapest: Timp.

ZEMPLÉNI András 1991: Initiation. In Pierre Bonte–Michel Izard (eds.): *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie.* Paris: Presses Universitaires de France, 375–377.

BALÁZS LAJOS

Rítussorvasztás és ellenlépések

Rosszallások a katolikus keresztelői szertartások módosításaival szemben

Ha változtatnak a rítuson, azzal gyengítik vagy éppen megszüntetik hatékonyságát, olvasom C. I. Gulian *Mítosz és kultúra* című könyvében.[1] Ez az ítélet az én olvasatomban nemcsak megállapítás, hanem figyelmeztető is egyben.

A mai, modernnek nevezett társadalmakban, emberi közösségekben van-e a mítosztalanításnak, a rítusok elsorvadásának, elsorvasztásának kárvallottja? Bánt-e valakit, és ki az? Hagyományos kultúrában, közösségben él, vagy nosztalgiázó értelmiségi?

Tovább kérdezve: mi a keresztelő rendeltetése a születési szokáskör keretében?

Mircea Eliade szerint „a keresztség... megszentelte a hívőt, gyökeres változást idézve elő létezési módjában [...], kiemelte a »profánok« tömegéből, és a kiválasztottak közösségébe olvasztotta be".[2] Tágabban értelmezve: a keresztelő által valósul meg a születés mint átmenetel vallási és társadalmi jellege. A csecsemő lényegileg átminősül: a világra jött pogányból keresztény lesz, egyben társadalmi lénnyé válik, egy vallási és társadalmi közösség tagja lesz. Ezzel párhuzamosan a nemző szülők és a felkért keresztszülők társadalmi kapcsolata szintén szentesítődik, elismerést, legitimitást nyer. Más szóval, az újszülött beavatódik a társadalom és az egyházi közösség rendszerébe, amit a közösség tudomásul vesz és elismer.

Lélektelen, adminisztratív rítus-e mindez? Kutatásaimban a felszínt és a mélyebbi rétegeket kerestem.

A keresztelő mint beavató rítus néhány változására reflektálok, nemtetszésekre és „régi-új" rítusreplikákra, amelyeket a 90-es évek folyamán tapasztaltam csíkszentdomokosi kutatásaim nyomán. A módosulások, melyek a 70-es évektől indultak, el egyformán érintik mind a tartalmi, mind a formai vonatkozásokat. De megvalósul-e, hogy tovább halmozzam a kérdéseket, az átmenetel emocionális, spirituális vonulata?

A keresztelő ideje például lényegesen megváltozott:

Ezelőtt úgy volt, hogy megszületett a gyermek, egy hétig esetleg vártak, s má futtak vele keresztelni. Még a gyermekágyba volt az anya, má keresztelték meg. Az édesanya míg kiszabadult volna, addig má elvitték keresztelni. Két asszon, a két kereszt-

anya. S amikor szabadult hat hétre, ő elvitte saját maga a gyermeket, s a pap áldást mondott rea.

Régebb a második hétbe már keresztelték meg a gyermeket. Az enyémeket es megkeresztelték mind. Ezen a héten születtem, s a másik héten vitték keresztelni.

Én mindegyik gyermekemet három hétre megkereszteltem.

Ennek a gyakorlatnak hitben, hiedelemben gyökerező alapja volt:

A régiek azt mondták, hogy jó, ha megkeresztelődik idejibe, mert másabb a gyermeknek az izéje, lelke, mint pogányul. Az öregek nem es engedték, hogy sokáig pogány gyermek legyen a házba. Nem es jó.

Siettek, ha látták, hogy a gyermek nem es vóna idvez: nem rendes, nem tökéletes. Így mondták a régiek: idvez – üdvez.

A gonosznak hatalma van a megkereszteletlen gyermeken. Addig nem szent lélek, amíg meg nem keresztelik. Addig csak idegen.

Régen igyekeztek, me tartottak a rossz szellemektől. Most má nem félnek. Csak megijednek!

A keresztelő ideje tehát eléggé szabályozott volt Szentdomokoson, de nem merev. Régen az első két hét keretében megejtették; ellenben ha úgy látták, hogy „a gyermek gyengébb, hamarább megkeresztelték, ha pedig látták, hogy élni való, vasmag, akkor még hagyták, de két és négy hét lefolyása alatt a legtöbb szülő megkereszteltetti a gyermekét".

Az anyakönyvek tanúsága szerint azonban egyre nő a távolság a születés és a keresztelés között. A többéves elhúzódások (amelyekre akad néhány példa, amelyet a falu közvéleménye számon is tart) nem jellemzőek, de a 2–6 hónapos időközök egyre gyakoribbak.

Tanulságos lehet számba venni az okokat, amelyek a keresztelő idejét meghatározzák, hisz itt is felfedezhető valamiféle vízválasztó a szokás régebbi és mostani gyakorlatában. Korábban igyekeztek keresztelni a gyermek egészségi állapota, a rossz szellemtől, a „pogánytól" való félelem miatt, azért, hogy az „idegent", a pogányt „háziasítsák" (!). Mostanság pedig a keresztelő késik, halasztódik a „mód", vagyis az anyagiak, a költségek miatt (igen népes, 50–80 személyes keresztelői lakomát ülnek); a fordulat előtt egyik-másik szülő párttagsága miatt, hanyagság, ráérősség miatt. Ez utóbbiak mint késleltető okok, együtt jelzik a szokásrend mint társadalomszervező és szabályozó erő gyengülését az amúgy hagyományaihoz ragaszkodó csíkszentdomokosi társadalomban is, nem kevésbé a szemléletváltást.

A keresztelő érdekesen példázza, hogy a rítusok alakulásának is lehet története.

A keresztelő napja, órája szintén sokat és sokszor változott. Az utóbbi 60–70 esztendő alatt szerdán és pénteken nem kereszteltek, csak kivételes esetekben. Úgy tűnik, talán semmilyen jelentősebb közösségi családi esemény nem változtatta annyiszor a napját és a napszakát, mint a keresztelő. Illetve változtatták, mert ennek az illetékessége a mindenkori plébánosra tartozik. A változtatás okát pedig abban látom, hogy az egyház vagy a plébános időről időre más-más hangsúlyt, fontosságot tulajdonított a keresztelőnek: a reggeli kicsi misén, alacsony hívői részvétel előtt elvégzendő csendes szertartásnak tekintette, vagy a vasárnapi misén fő látványnak szánt rítusnak, amikor többet kereszteltek egyszerre, esetleg valami különleges, többletüzenetet is hordozó eseménynek. A húsvét éjszakájára időzített csoportos keresztelőre gondolok, amelyre több közlő is reflektált, és amely a legkevésbé bizonyult tartósnak.

A változtatások, „újítások" között van, amit kedvelt és kedvel, van, amit rosszall a falu közvéleménye. Kedvelte és kedveli például az ünnepélyességet, amit a vasárnapi mise biztosított, rosszallja a „hétköznapias keresztelőt", az erőltetett összevonásokat, esemény-, illetve ünneptársításokat. Rosszallják például a keresztelői szertartás túlzott leegyszerűsítését, bizonyos rítusok kiiktatását, amelyek éppen a nem keresztény átmeneti rítusok elemeit építették be a keresztény szertartásba.

Régebben hétfőn szokták vinni. A hétnek az első napján. Most inkább vasárnap délelőtt (1987-es adat). Azt a hétfő reggeli 8 órás misét, azt találták a legszebb napnak, a hétnek a kezdő napját. Aztán áttették szombatra. Később a pap úgy változtatta, hogy a misén legyenek, s így lett vasárnap.

(A kezdő idő minden nép hiedelemvilágában nagy szerepet játszott. Ebbe a kategóriába tartozik a hétfő is. Örvendtek a hétfőn született gyermeknek, mert szerencsésnek tartották; és az utóbbi 20-30 évet leszámítva csaknem az egész Székelyföldön, de az egész magyarság körében is hétfőn lakodalmaztak.)

Most ez a pap visszatette szombatra (1996-tól). Délután 6-tól. Most ez a szabály. Mert volt, hogy annyian voltak kereszteltetni, hogy a nagymisét elnyomták, a kezdést akadályozta.
Vasárnap ünnepélyesebb volt, azt jobban szerettük. Ugye a kicsikékkel vonultak ki a templomból a fiatalok, a keresztszülők, s a népség jött a nagymisére, s néztek... Az olyan ünnepélyes volt, szép volt. Az oltár teli volt, s az oltár előtt fényképezték a kicsikéket.[3] Szombaton hétköznapias.

A következő interpretáció[4] akár mítoszként is értelmezhető:

Bálint Lajos, az egyik plébános[5] úgy akarta, hogy minden húsvét éjjelin legyen keresztelő. Akkor gyűljenek össze a közeli gyermekekkel, akik akkor születtek, hogy húsvét éjjelin, az első friss szenteltvízből sok gyermek keresztelődjék meg. Mert valamikor és a pogány felnőtteket és összegyűjtötték az apostolok, s megkeresztelték.

De nem ment. Első alkalommal volt vagy 12 gyermek összegyűjtve – 1965-ben –, de nem folytatódott. Két húsvéton sikerült az éjjeli keresztelés. Pedig megmagyarázta, hogy mért akarja. Bővebb és volt a szertartás. Megmagyarázta, hogy a gyermekeket hagyják akkorra (ti. keresztelteteni), mert az őskeresztények és legtöbben húsvétkor keresztelkedtek.
A faluban furcsállták, hogy éjjeli misén keresztelje nek... A keresztleányom sírt es... A pap még valamilyen leckét adott fel, hogy tanolják meg, s hangosan feleljenek, s evvel még nagyobb izgalmat hozott nekik. Én es ott voltam, láttam, hogy izgulták magikot, hogy jól feleljenek. Volt, aki papírra leírta... Éjisze ezért sem tartott. Avval úgy fel es bomlott a rend, többet nem folytatódott, s aztán hétköznap es, vasárnap es... Volt vagy 20 évet mind vasárnap. De újból kihirdették, hogy szombat este fogadják.

A keresztelőn való részvétel tekintetében ellentmondásos kép rajzolódott ki a kutatás során. A keresztszülő-választás és -felkérés körülményessége, fontossága, amelyre most nem térhetek ki, sokáig nincs arányban a keresztelőn való részvétellel. A keresztelő szertartáson régen a szülők nem vettek részt (mint ahogy nem vettek részt a saját gyermekeik egyházi esküvőjén sem): a keresztszülők vitték a gyermeket keresztvíz alá. Arra is volt példa, hogy nagy dologidőben csak a két keresztanya vitte el a gyermeket a reggeli misére. A keresztszülők számának növekedése a keresztelőt összejövetellé alakította át, a szűkre szabott keret népes felvonulássá változott, bekerültek a szülők is. A népes asszisztencia, amely csak a lakodalomra és a temetésre volt jellemző, megjelent a keresztelőn is.

Néhány szó a „Pogányt vittünk, keresztényt hoztunk" mondatpárról

A köztudatban az áll, és a gyűjtők is inkább úgy jegyezték fel, hogy a hagyományos közösségekben ezzel a két múlt idejű kijelentő mondattal nyugtázzák a keresztelés megtörténtét. Szentdomokoson ezek jelen idejű párjával is találkoztam. Azért tartom fontosnak ezt megjegyezni, mert az átmenet mindig folyamat, melynek van csúcspillanata, amelyet viszont elő kell készíteni, aztán le kell vezetni. Ez a rítusmechanizmus is sérült az utóbbi időben, sajnos, egyházi közreműködéssel.

Kutatói következtetéseim szerint a keresztelő korábbi, népi és egyházi rítussorát azért kedvelték Szentdomokoson, mert külön megjelenítette és érzékeltette az átmenetel amúgy elvont, spirituális tényét, tudatát. Adatközlőim szavai egyértelműen összecsengenek Eliade előbb idézett gondolatával:

Pogányt viszünk, s keresztényt hozunk! Evvel mentünk el a háztól, mikor elvittük a gyermeket keresztelni. S mikor hazajöttünk, a pogányt elvittük, a keresztényt hazahoztuk, az Isten éltesse a szüleivel együtt, s tartsa meg a szüleit, hogy növelhessék minden jóba, egészségbe. Őrőjze meg az árvaságtól.

Ahogy bémentünk a templomba, a Szent Antal oltáránál meg kellett álljunk, s ott végig kellett várjuk, amíg a pap elvégezte a misét. Nem volt szabad bennebb menjünk. Pogány gyermeket nem volt szabad felvigyünk a főoltárhoz.

Mikor a pap elvégezte a misét, jött, átvezetett a Mária-oltárhoz, égő gyertyával, s ott keresztelte meg a gyermeket. S akkor felmentünk, a nagy oltárt megkerültük, s mentünk haza. Most nem törődnek evvel. El van változtatva.

Az előbb említett rosszallások tehát nem csak a keresztelő „hétköznapiságára", az ún. nem természetesként értelmezett társításokra vonatkoznak. Az adatközlő utolsó két elmarasztaló mondata (nem egyedi véleményről van szó) az egyház (más alkalmakra is utaló) szertartást leegyszerűsítő gyakorlatával száll szembe, azt ellenzi. Igen sok adatközlő így érez, és neheztel az egyházra, mert a keresztelő „hétköznapivá" vált azáltal, hogy bizonyos szent momentumokat kiiktattak a szertartásból, amelyeknek mély gyökereik vannak az emberi érzés- és gondolkodásvilágban, végső soron a rítusokban, az ősi rítuspreferenciában, -hagyományokban. Elsősorban a szertartás proxemikai vonatkozásaira gondolok: a szent tér, ez esetben a templombelső tagolásának, jelképes küszöbeinek kiiktatására (a küszöb spirituális fontosságú a lakodalomban, de a temetésen is). Emiatt tudati szinten elsikkad, nem valósul meg a rítussor misztériuma egyszerűen azért, mert az eszmei, szakrális átmenetel fizikai valóságában, dimenziójában nem realizálódik, azaz nem érzékelhető az, amit Eliade úgy nevez, hogy „a profán meghal" azért, hogy „megújhodott életre" szülessen „újjá".[6] (A paraszti pragmatizmus újabb példája a lelkiek terén is!) S ha ez elsikkad, ha tompul, nem következik be a jelenlevőkben az a lelki vibráció, ami meggyőzi, hogy bizonyos pontokon, pillanatokban valóban olyasmi történt, amelytől számítva az egyén már nem a régi, már nem az, aki volt, más a társadalmi, vallási státusza. Az átmeneteket nem elég csak kinyilatkoztatni, jelképes lépések megtétele is szükséges. Lehet időtakarékosságra hivatkozni, viszont a rítusokkal való takarékosság, mint látható, nem föltétlen bizonyul üdvösnek. Az adatközlők indulatait felidézve bátorkodom úgy fogalmazni, hogy ha hiányzik a misztérium, márpedig itt erről van szó, a keresztelést hiába végzik a templomban, deszakralizálódik, még ugyan rítus, de mítosztalan. Úgy gondolom, hogy egy alapvető és egyetemes rituális elv megszegésével, mellőzésével állunk szemben: megszűnt vagy nincs felfüggesztés és várakozás, melyeknek jelentős lélektani szerepük van minden átmenetben. Figyelmen kívül marad az, amire Victor Turner figyelmeztet: hogy a beavatandó státusza a liminalitásban más, mivel az egyén ilyenkor „a társadalmi struktúra köztes részeiben foglal helyet [...], a társadalom margóján van".[7]

A rítusok gyakorlói természetesen mindezeket nem tudják tételesen megfogalmazni, hanem rosszallják, zúgolódnak a rítusok elsorvadása, involuciója miatt. Annál is inkább, mivel a fenti szokások, rítusok, motívumok fellelhetők a lakodalmi, temetkezési szokásokban, de más, kisebb jelentőségű átmeneti rítusokban is. Más szóval, egy integritásos világszemlélet szenved sérülést. A „Pogányt viszünk – keresztényt hozunk!" és „Pogányt vittünk – keresztényt hoztunk!" ellentétes mondatpárokban megfogalmazott absztrakt átmenetel a konkrét szent tér nélkül, a rítus szintjén ténylegesen (fak-

tikusan) csak részben valósul meg. Az emberek többsége a konkrétumok világában él. Az átmenetel szempontjából a legszembetűnőbb károsodás épp a szent tér vizuálisan is érzékelhető tagolásának elhagyásából, a „határátlépések" kiiktatásából adódik. Szent Antal oltára, Mária oltára, a nagyoltár és megkerülése az átmenetel lelki-szellemi topográfiai pontjai. Mindenik küszöbként zárja le az előző korszakot, és közelebb viszi az egyént az átmenetel fő célja, megvalósulása felé. Hogy jobban érzékeltessem mindezt, a menyasszony példáját hozom fel: valahányszor küszöböt lépett át (a szülői ház, templom, férje háza küszöbét), sorsa és társadalmi státusa mindig alakult a teljes beépítésig, amely pedig épp asszonnyá válását – társadalmi aktus! – hozta meg. Ami a két átmeneti szokásban mind formai, mind tartalmi szempontból közös, az az oltár megkerülése azért, hogy jó templomba járók, hazatartók legyenek: egy szakrális aktus végrehajtása és a tér bejárása szent és profán célzatú hiedelmekkel.

C. G. Jung egyik tanítványa, A. Jaffé azt írja, hogy a kör a valamihez való tartozást is jelképezi, „a pszichológiai szimbolika nyelvén szólva az ellentétek egyesítését fejezi ki".[8]

Eme, csak látszatra egyszerű értelmezésen meditálva jutottam arra a gondolatra, hogy amikor a menyasszony és a csecsemő megkerülik az oltárt, minden bizonnyal leányi és asszonyi, pogány és keresztény ellentétes lényegük egyenlítődik ki, a valamivel – az új közösséggel – való szövetség, a valamihez – az új közösséghez – való tartozás szándékának távlatával.

Ha az ilyen természetű szertartáselemek a szent helyzetekben – az emberi élet fordulói kiváltságosan azok – elmaradnak, akkor a szertartásban résztvevők hiányérzettel, a beavatás frusztráltságával távoznak.

Sajnálom, hogy a néprajz rendszeres és rendszerben elképzelt tanítása nem tud meghonosodni a teológiai oktatásban, az utóbbi években megfogalmazott kezdeményezések ellenére sem.[9] Egymás lelki, szellemi világának megértése kölcsönös nyereséggel járna.

A keresztelő utáni replika

Kutatói tapasztalatom szerint a templomi keresztelővel még nem zárult le a beavatás folyamata. A szülői ház, a templom mint szent hely mellett, rövid időre rituális térré változik. A beavatás végső kinyilatkoztatása tulajdonképpen itt történik meg, itt jelentik ki, hogy az újszülött lelkileg átminősült. Mircea Eliade írja, hogy „...az emberi létezés teljes gazdagsága csak egy sor átmenetrituson, egymást követő beavatáson keresztül érhető el".[10]

A néprajzi adatok alapján joggal feltételezhető, hogy Szentdomokoson (és persze máshol is a magyarság körében) a megkeresztelt gyermek visszafogadása a szülői házba szertartásokban – s ebből következtetve bizonyára szellemiekben is – gazdagabb lehetett. Ma a rítusfoszlányok, morzsák alapján gondolhatjuk, hogy a házba való visszatérés és beköszöntés a beavatás fontos láncszeme volt. Egy olyan rítusjelenetet veszek itt szemügyre, amely ma játékos formában él. De hány meg hány példa van arra,

hogy az egykori szent, nagyon fontos szokáselemek ma játék formájában élnek tovább. Ennek legszebb tanúsága és termése magának a gyermekfolklórnak sok alkotása.

A *Magyar néprajz* VII. kötetében az olvasható, hogy a keresztanya „a »Pogánykát vittünk, keresztényt hoztunk« szöveg kíséretében a csecsemőt a küszöbre vagy a szoba földjére tette. Ilyenkor a gyermeket az apa emelte fel, ez a családba fogadás szimbolikus aktusa volt. Noha a földretétel szokása szinte mindenütt élt még századunkban, eredeti értelme elhomályosult..."[11]

Szentdomokoson mindezekből csak a beköszöntő formulát találtam változatlanul, amelyet kinyilatkoztatásnak tartok. A megkeresztelt gyermeket az édesanyja fogadja, a keresztanya újabban az asztal lábát megkeríti (!) a gyermekkel, mert „újabban" (ez egy-két évtizedet jelent) nem kerülik meg az oltárt a megkeresztelt gyermekkel, és ha az édesanya nem elég figyelmes, nincs résen a gyermekátvételre, a babát beteszik az asztal alá. Van olyan próbálkozás, hogy az anya figyelmét eltereljék, és akkor derülnek a cselen.

A csecsemő asztal alá tevését Seres András jegyezte fel a barcasági Ürmösön. Más erdélyi adatot nem ismerek, de ez is elegendő ahhoz, hogy a szokás valamikori nagyobb elterjedését sejtesse. Kár, hogy Seres a szokást nem követi a Barcaság többi falujában. A különös az, hogy az adatközlők szerint Szentdomokoson új szokásként tartják számon. „Ürmösön ilyenkor, aki a gyermeket hozza, úgy tesz, mintha az asztal alá dobná, de szépen az asztal alá helyezi, és azt mondja: »Akinek a gyermek a legkedvesebb, az vegye ki innen.«"[12]

Szentdomokoson, ha sikerül a tréfa, a gyermeket be is teszik az asztal alá, a barcasági Ürmösön inkább csak mímelik.

F. S. Marian román kutató azt írja, hogy a bukovinai bábaasszonyok az első fürösztés után, miután bepólyálták a gyermeket, a kemencére, de inkább az asztal, illetve a lóca alá dugják. Szintén ő jegyezte fel az erdélyi románokról, hogy a bábaasszony az első fürösztés után a bepólyált gyermeket rövid időre az asztal alá teszi.[13]

Óvakodom az oktalan spekulációtól, mégis van egy olyan sejtésem, hogy az asztal alá tevés a földre tevésnek egy változata, és hogy, bár játéknak fogják fel, nem egyszerű játék az sem, hogy éppen az asztal alá teszik a frissen megkeresztelt gyermeket. Mircea Eliade írja, hogy „a vallásos ember szemében háza valóban a világ központjában áll", hogy „a lakóhely egzisztenciális és szent tér [...], amely sok transzcendens kapcsolatot hoz létre".[14] Analogikusan továbbgondolva: ha a ház a világ központja, akkor a ház centruma minden hagyományos közösségben az asztal volt. Az asztal családi kohéziót hordozó, családi hierarchiát fenntartó, szocializáló erővel is bíró bútordarab. A kör misztikumát is továbbgondolva, szerintem fontos lehetett épp az asztal által jelképezett családi körbe beavatni „a keresztényt". Ezt a helyzetet igen érdekesen világítja meg A. van Gennep egyik reflexiója: az olyan rítust – írja –, amely abból áll, hogy át kell jutni egy kettőbe hasított tárgy, két ág között, vagy át kell bújni valami alatt, úgy kell értelmezni, mint közvetlen átmeneti rítus, mivel azon a gondolatiságon alapszik, hogy ezáltal kilépnek egy korábbi világból, és belépnek egy újba.[15]

Most pedig a beköszöntő formulához térek vissza, de előbb újra Eliadét idézem: „A vallásos ember csak megszentelt világban képes élni, mert csak az ilyen világnak

van része a létben, és ez által csak ez létezik valóban."[16] A megszentelt világ fogalomkörébe bizonyára beleérthetjük és bele kell értenünk a megkeresztelt lényeket is.

A domokosi ember képes-e más világban élni? Két adatközlőm szokás-, illetve hiedelemszövegét idézem újra, ezúttal kiemelten, mivel azt magyarázzák meg, miért kell idejében megkeresztelni a gyermeket: „A gonosznak hatalma van a megkereszteletlen gyermeken. Addig nem szent a lélek, amíg meg nem keresztelik. Addig csak *idegen*." „Az öregek nem engedték, hogy sokáig *pogány* legyen a házban." Más szavakkal, nem lehetett az *idegen*t, a *pogány*t sokáig tűrni, vele sokáig egy födél alatt élni (kiemelések tőlem – B. L.).

Mircea Eliade „vallásos honvágyról" is beszél, amelyen azt érti, hogy a kozmosz, amelyben az ember él, „olyan tiszta és szent legyen, amilyen kezdetben volt, amikor a teremtő kezéből kikerült".[17]

Én úgy gondolom, hogy a kereszteléssel a család, a közösség „vallásos honvágya" elégült és elégül ki. Az „idegen", aki a korábbi harmóniában káoszt idézett elő, most távozott, helyette keresztény tért vissza. Visszaállt a kozmosz, a rend! És ezt ki kell nyilatkoztatni, jelenteni és fontos térbeli pontok bejárásával, azaz beavatórítus-replikával is meg kell jeleníteni.

Íme, így értelmezem a „Pogányt vittünk, keresztényt hoztunk!" beköszöntő mondatpárt. Eliade fenti (de más) reflexióit akár a szentdomokosi rítusszövegek és rítusértelmezések alapján is írhatta, illetve illusztrálhatta volna:

> Egy pogányt átvittünk a keresztény hitre, s a házba új keresztény lépett be: „Pogányt vittünk, s keresztényt hoztunk" – ezt mondjuk. Megáldjuk az Isten szent nevére, s akkor a keresztszülők keresztet vetnek a gyermek fejire. A főkoma azt mondja: „Kedves komáim! Pogányt vittünk, keresztényt hoztunk! Megkereszteltük az Isten szent nevibe." Akkor én mint keresztanya leteszem, keresztet vetek a fejire, a lábához állok, s nézem egy pár percet. Addig, amíg azt mondják, na jöjjön, üljön le.[18]

A keresztelő rítusoknak akár összefoglaló, zárómondata is lehet egy 76 éves férfi szokásközlő szövege az átmeneti rítus kulcsszavaival: „Egy pogánt *átvittünk* a keresztény hitre, s a házba új keresztény *lépett* be. Máshol még jobban kibővítik, de a végén csak kell jöjjön az, hogy a pogány gyermeket *átvitték* a keresztény hitre, s a keresztény gyermeket *beléptették* a házba."

Ebben a szövegben a *„csak kell jöjjön"* kifejezés képezi/tartalmazza tanulmányom záradékát. Szintén Eliadénél olvastam, hogy a „beavatási klisék" a beavatási forgatókönyvek elemei, „kalandok", melyek „a középkori ember mély szükségleteit elégítették ki".[19] Az adatközlők vallomásaiból kiszűrhető, hogy a mai embernek is van ilyen szükséglete! Az igaz – és most újra Eliadét idézem –, hogy „a beavatási forgatókönyvek már csupán a képzeletet táplálják, csakhogy az emberi lény pszichikai teljessége számára a képzeletbeli élet, akárcsak az álombeli, ugyanolyan fontos, mint a nappali élet."[20]

A „Pogányt viszünk – keresztényt hozunk" egy út, egy kaland, egy elképzelt metamorfózis, amelyet pszichikailag meg kell élni, de ahhoz a fizikai út szakaszait, a szent

tereket, az átmenetek térszakaszait be kell járni, meg kell tenni. Az átmenet, ebből különösen a beavatás az, ami „csak kell jőjjön", a szellemi, lelki változás csakis a beavatási forgatókönyv, a teljes rítussor realizálása révén következik be. Ennek kiiktatása pedig szellemi, lélektani űr érzetéhez mérhető.

Jegyzetek

1 Gulian (1968: 81).
2 Eliade (1999: 234).
3 Fel kell figyelni arra a társadalmi jelenségre, hogy az utóbbi évtizedekben megnövekedett a látványos ünneplés iránti igény. A legérdekesebb példák: kortárstalálkozók, lakodalmak, kicsengetési-ballagási ünnepségek, első áldozás, konfirmálás stb.
4 1997-ben gyűjtöttem.
5 Nyugalmazott érsek.
6 Eliade (1999: 236).
7 Turner (2002: 139).
8 Jaffé (1993: 241).
9 1992-ben a veszprémi *Népi vallásosság a Kárpát-medencében* című konferencián három megyés püspök jelenlétében fogalmazódott meg egy ilyen szándék.
10 Eliade (1987: 170).
11 *MN* (1990: 27–28).
12 Seres (1984: 416).
13 Marian (2000: 75–76).
14 Eliade (1987: 38).
15 Gennep (1996: 28).
16 Eliade (1987: 58).
17 Eliade (1987: 60).
18 Balázs (1999: 238–240).
19 Eliade (1999: 246).
20 Eliade (1999: 247).

Bibliográfia

BALÁZS Lajos 1995: *Menj ki én lelkem a testből. Elmúlás és temetkezés Csíkszentdomokoson*. Csíkszereda: Pallas–Akadémia.
–1999: *Szeretet fogott el a gyermek iránt. A születés szokásvilága Csíkszentdomokoson*. Csíkszereda: Pallas–Akadémia.
ELIADE, Mircea 1987: *A szent és a profán*. Budapest: Európa.
ELIADE, Mircea 1999: *Misztikus születések*. Budapest: Európa.
GENNEP, Arnold van 1996: *Riturile de trecere*. Iaşi: Polirom.
GULIAN, C. I. 1968: *Mit şi cultură*. Bucureşti: Editura politică.
JAFFÉ, Aniela 1993: A vizuális művészetek szimbolizmusa. In Jung, C. G.: *Az ember és szimbólumai*. Budapest: Göncöl.

MARIAN, S. Fl. 2000: *Naşterea la români*. Bucureşti: Ed. Saeculum I.O.
MN 1990: Dömötör Tekla (főszerk.): *Népszokás, néphit, népi vallásosság*. (Magyar néprajz VII.) Budapest: Akadémiai.
SERES András 1984: Születés, keresztelő. In *Barcasági magyar népköltészet és népszokások*. Bukarest: Kriterion, 132–157.
TURNER, Victor 2002: *A rituális folyamat*. Budapest: Osiris.

NAGY ZOLTÁN

Korosztályváltó rítusok a hantiknál

Annak ellenére, hogy a hantiknál nincsenek látványos korosztályátlépő rítusok, beavatási szertartások, mindig lehet tudni, ki melyik korosztályi csoportba tartozik. A korosztályhoz tartozás elsősorban két vonatkozásban nyilvánul meg: a munkában való részvétel szintjén, illetve abban, hogy ki mennyire és milyen módon vesz részt a rituális gyakorlatban. Az életkorok kapcsán fontos szempont az is, hogy az emberek menynyire részesednek a szakrális tudásból. Schmidt Éva leírása[1] szerint ez a tudás az életkor előrehaladtával egyre mélyebb és kiterjedtebb lesz. Tanulmányomban a hantik munkához való viszonyával, valamint a rituális gyakorlatban való részvételükkel kapcsolatban négy életkorhatárról fogok írni: a születésről, a felnőtté válásról, a házasságról és az öregkorba lépésről. Ötödik határként beszélni kellene a halál rítusairól is, azonban ezt – két okból – most figyelmen kívül hagyom. A praktikus okom az, hogy a halotti rítusok, a halottkultusz a hantik vallásának egyik legismertebb eleme, igen sok tanulmány szól róla,[2] ami egy ilyen áttekintő írásban feleslegessé teszi tárgyalását. A pragmatikus okom pedig az, hogy a halállal a hantik kilépnek – véglegesen vagy ideiglenesen[3] – az emberi társadalomból, amivel kiszorulnak tanulmányom szempontrendszeréből, mely elsősorban a társadalmi kapcsolatokra koncentrál. Írásomban nem kívánom részletesen tárgyalni a hantik korosztályváltáshoz kapcsolódó rítusait, nem akarom azokat teljességükben bemutatni, csak a lényeges, munkám szempontjából alapvető momentumokat és szimbólumokat emelem ki.[4]

Születés után a hantik annak „maradványait", vagyis az ott használt ruhadarabokat, a méhlepényt, esetleg a köldökcsonkot a falu környékének női oldalán egy fára helyezik, kvázi áldozat gyanánt. Az áldozatot kis nyírkéreg edényekben akasztják a fára, áldozati mellékletként pedig fiúgyermekeknél miniatűr nyilat és íjat, lánygyerekeknél tűtartót helyeznek el.[5]

Születését követően a gyermek nem annyira az emberekhez, sokkal inkább a természetfelettihez, a keleti hantiknál *Pugos*hoz, a születés–szülés istennőjéhez tartozik. Ennek megfelelően a megszületett gyermeknek több anyja van, akik közül az egyik maga *Pugos*. A vaszjugáni-vahi hantik szerint *Pugos* az anya méhébe költözik terhes-

ségének ideje alatt, így tulajdonképpen őt kell az igazi anyának tekinteni. A születés után is szoros kapcsolatban marad a gyermekkel: ha a gyermek gügyög, érthetetlen hangokat hallat, akkor valójában *Puyos*szal beszélget a csak általuk érthető nyelven. Úgy gondolják, hogy a kisgyermek azért sír, mert *Puyos* megdorgálta valamiért, veszekszik vele, illetőleg azért nevet, mert az istennő éppen játszik vele. A keleti hantik általában is úgy gondolják, hogy a gyermek látja és hallja a szellemeket, ami miatt nem mondanak előtte semmi rosszat, félreérthetőt a természetfeletti lényekre, mert attól tartanak, hogy visszamondja azt nekik. Bár ezt a képességét csak akkor veszíti el, ha már képes emberi módon mosolyogni, általában úgy gondolják, hogy csak akkor válik igazán a család tagjává, tényleges emberré, az emberi társadalom részévé, amikor kinő az első foga.[6] Ezt bizonyítja az is, hogy például a Vaszjugán folyó mellett – a kijelölt helyen, hivatalos előírások által végrehajtott temetések előtti időben – nem lehetett a fogatlan gyerekeket a temetőbe temetni: mindenfajta halotti rítus nélkül a temető mellé vitték őket egy fa odvába, mondván, hogy nem tisztázott a hovatartozásuk. Ma, az orosz falvakban levő orosz temetők területén, ahová temetni ők is kötelesek, már csak a kereszteletleneket nem hantolják el.

A felnőttkorba lépés egyik legfontosabb határköve, kijelölő eleme az, hogy ki milyen munkákat képes elvégezni. A lányok esetében a határ a gyermekkor és a felnőttkor között az első prémbunda megvarrása: aki képes megvarrni a bundát, illetve aki már megvarrta első bundáját, az férjhez adható.[7]

A fiúk esetében a felnőttkor akkor köszönt be, ha a férfiak vadászatába, illetve halászatába is bekapcsolódik a legény. Halászat esetében a közösségi halfogóalkalmakra kell gondolnunk, mint határra. A Vaszjugán folyó menti Ozernoje faluban a halak ívásához igazodó, teljes folyószakaszokat elrekesztő tavaszi közösségi halászat volt az az alkalom, amikor a fiú belépett a felnőtt társadalomba. Az ezeken a halászatokon először részt vevő fiú egy, a rekesztékhez közeli szent helyen jávorszarvas fejét mintázó fakalapácsot áldozott, bizonyítandó, hogy már a felnőtt férfiak munka- és egyben vallási közösségéhez tartozik. Ez a rítus tehát kijelölte, elválasztotta egymástól a társadalmi csoportokat, a közösségbe beavatta az először résztvevőt, illetve a sokadszor résztvevők közt növelte a csoportszolidaritást. A rítus fontosságát hangsúlyozza az is, hogy az akkulturálódás során egy, a rítus erejében nem hívő fiú helyett az apja mutatott be áldozatot, annyira fontosnak tartotta azt.[8] A vadászat esetében a komoly nagyvad elejtése bizonyul határnak. Ez a vad vagy a medve, vagy a jávorszarvas, a két legnagyobb presztízsértékű állat. Az Agan folyó mentén az első jávor elejtése után áldozatot mutatott be az ifjú vadász *Torəm*nak, a demiurgosz égistennek. Mivel az Agan mentén egyébként csak a sámánon keresztül érintkezhetett vele, egyértelműnek tűnik, hogy a szarvas elejtése olyan gyors és átmenti státusznövekedéshez vezetett, amely az égistennel való kapcsolatba lépést is lehetővé tette.[9] A csaknem teljesen eloroszosodott Vaszjugán folyó mentén máig is megőrződött a nagyvadak megölésének ez a szerepe, ha nem is férfiavató, de vadászavató eseményként. Egyetlen férfit sem tekintenek addig igazi vadásznak, amíg meg nem ölt egy jávorszarvast vagy egy medvét: „milyen vadász az, aki életében még nem ejtett el egy jávorszarvast sem" – fakadtak ki, amikor egy társuk vadásztehetsége felől érdeklődtem.

Az imént idézett Vaszjugán folyó mellett ismert rítus, amelyet a közösségi halászat alkalmával végeznek, azt bizonyítja, hogy a fiúk életében is vannak rituális alkalmak, amelyek értelmezhetők korosztályváltó szertartásként is. A rituális alkalmakon való részvétel joga azonban a lányoknál sokkal élesebb és egyértelműbb határt jelent. Mielőtt egy leány túlesne első menstruációján, nyugodtan látogathatja a férfiak szent helyeit is. Ezeket menzeszük után már meg sem közelíthetik a lányok, és ezentúl a kizárólag férfiak által használt szent helyek áldozati ételeiből sem részesülhetnek.[10] Ekkortól érvényesek rájuk mindazok a tabuk, viselkedési szabályok, amelyek csak a felnőtt nők csoportjára érvényesek. Ezek általában a térhasználatra vonatkozó szabályok: ekkortól kell tartózkodniuk a férfiak tereitől (ezek: a ház, illetve a szoba hátsó és felső része; a padlás; a telek ház háta mögötti szent része, valamint a szent helyek). Ekkortól nem léphetik át, nem érinthetik a férfiak vadász- és halászeszközeit sem.[11]

Vannak olyan alkalmak, amikor a nők felnőtté válása, csoporthoz tartozása nem negatív kódot, hanem pozitív megerősítést kap a hanti társadalomban. Ezt bizonyítandó, a hantikéhoz legközelebb álló kultúrából, a szintén obi-ugor nyelvet beszélő nép, a manysik életéből hozhatunk eklatáns példát.[12] A szülés a manysik életében – mint az kiderül, ha Rombangyejeva leírását elemezzük – nem egyszerű biológiai aktus, hanem az egész társadalmat megmozgató szociális esemény. Most eltekintünk attól, hogy a szülést mint konfliktusfeloldó alkalmat vagy új társadalmi kapcsolatokat létrehozó rítust elemezzük, ezért annak csak csoportkijelölő, csoportszolidaritást erősítő aspektusát mutatjuk be. Rombangyejeva szerint a manysiknál a szülésen részt vesznek a legközelebbi nőrokonok, a falu asszonyai mellett a serdülő lányok is. Ő ezt azzal magyarázza, hogy így a lányok is osztoznak a szülési fájdalomban. Ugyanakkor ezzel a részvétellel tulajdonképpen deklarálják, hogy már nőnek számítanak, hiszen már osztoznak a legasszonyibb szenvedésben is. Vagyis azzal, hogy valaki már részt vehet a szülés eseményén mint megfigyelő, azt is kifejezi, hogy ő már az asszonyok társadalmához tartozik. Ezek után nem meglepő az, hogy Rombangyejeva ezt az időpontot a lánygyerek körülbelül tizenkét éves kora, vagyis körülbelül az első menzesz idejére teszi. A szülésen való részvétel azért is jelent olyan éles határt, mert egészen eddig, a felnőttkorba lépésig a gyerekeknek elvi lehetőségük van arra, hogy szopjanak az anyjuktól (ha az anyának van csecsemője, a nagy gyerekek is szophatnak), felnőtté válva azonban a lányok már a gyermekvállalás más aspektusából részesedhetnek.

A felnőtté válás utáni státuszváltozást a házasság jelenti. A Vaszjugán folyó mentén érdekes rendszer látszik kirajzolódni: úgy tűnik, volt a párválasztásra készülő lányoknak és fiúknak külön-külön „nemi" szent helyük, ahol házasodásuk eredményét befolyásolhatták. A *Jirɣ-juŋk* szent helyen a nőtlen legények tették áldozataikat két nagy jegenyefenyőre, remélve, hogy ez majd szerencsésen befolyásolja párválasztásukat,[13] míg a *Sevərky-lat* (Varangy-hely) szent helyen a fiatal nők választottak maguknak férjet úgy, hogy bográcsban megfőzött békákat próbáltak kifogni/kifogatni szívük választottjával.[14] Kulemzin feltételezését, hogy ezek a szent helyek a teljes folyóvölgyre hatással lettek volna, nem látom igazoltnak. Erre a fenti két adat – amelyekről nem tudjuk, milyen társadalmi egységekre lehettek hatással – még nem elégséges alap, és hanti analógiákkal sem tudjuk bizonyítani.

Ugyanakkor a hantiknál bizonyosan volt olyan beavató áldozat, amely a házasságkötéshez kapcsolódott. Ezt a Vaszjugán folyó mellett a fiatal feleség végezte, amikor először megközelítette a férje faluját. Az áldozatként bemutatott tárgyak általában copfdíszek vagy kendők voltak, amelyek a nőiesség, a szépség szemantikai mezejében értelmezhetők, de áldozatul hozhattak tűtartót és tűt is. Bizonyos szent helyeken a házasság alkalmával speciális szimbolikus viselkedéssorokat kellett végrehajtani a fiatal asszonynak: sírnia, nyafognia kellett, vagy pedig fel kellett fújnia az arcát és a hasát, ami talán analógiás módon a teherbe esésre, a termékenységre utal.[15]

Ezeket az áldozatokat kétféleképpen lehet értelmezni. Egyrészt gondolhatunk arra, hogy a Vaszjugán mentén a feleségeket be kellett ajánlani a falu (nemzetség) szent helyének, vagyis istenségének kultuszába, az adott területért felelős istenség őrizetébe. Másrészt magyarázhatjuk úgy is, hogy talán a Vaszjugán mellett is voltak olyan női szent helyek, amilyeneket a manysikról írva említett Gemujev és Szagalajev[16] – bár erre az analógián kívül nincsen semmi egyéb bizonyítékunk. Gemujev és Szagalajev leírása szerint a manysiknál a nőknek külön áldozati helyeik vannak, amelyeket *ekwa purlaχtyn ma*-nak, 'női áldozati helyeknek' neveznek. Ezek a faluhoz közel találhatók, és bár a férfiak is látogathatják őket, mégsem teszik rendszeresen. Ezek nem tényleges szent helyek, nem nevezik őket *jalpyn ma*-nak. Az itt végzett szertartásokon véres áldozatra nem kerülhet sor: ehelyett az áldozatok elsősorban a család jólétét, a családtagok egészségének megőrzését célozzák, ami funkcionálisan különbözik a férfi áldozati helyeken végzett szertartásoktól, hiszen azok az ősökkel, a nemzetségi védőszellemekkel vannak kapcsolatban. Ezeknek a szent helyeknek a keletkezése Gemujevék szerint a rokonsági rendszer sajátosságaival függ össze. Az obi-ugorok norma szerint patrilineáris, patrilokális társadalmi rendben élnek. A házasság a nő számára ebben az esetben azt jelenti, hogy kikerül saját faluja védőszellemének hatóköre alól, és új őrzőre van szüksége. Ezért választanak a női áldozati helyek védőszelleméül általános, mindenhol elterjedt, éppen ezért a nemzetségi hovatartozás szempontjából leginkább semleges istenséget. Ezeknek a helyeknek a kultuszközösségébe tartozik minden faluban élő asszony, aki más falvakból jött, és különféle nemzetségekhez tartozik.

Igen fontos korosztályhatár a hantiknál az öregedés, vagyis a felnőtt státuszából az öreg státuszába kerülés. A nők a nemzőképesség elvesztése után elvileg újra szabadabban közlekedhetnek, elvesznek számukra azok a térbeli korlátozások, amelyek egy nőre jellemzőek, és szabadon látogathatják a különböző szent helyeket. Ez azonban az idős hanti asszonyoknál csak elvi lehetőség, amellyel gyakorlatilag alig szoktak élni. A nőkre vonatkozó tabukat öregkoruk elérése után is betartják, ekkor azonban már nem a rituális tisztaság szigorú szabálya miatt, hanem egyéni választásból, megszokásból, az esetleges kockázat feltétlen elkerülése végett.[17]

Míg a nőknél az öregség elsősorban rituális módon jelölődik ki, a férfiaknál az öregedés domináns szimbóluma a munka. Azt kell öregnek tekinteni, aki már nem tud dolgozni, nem képes halászni, illetve vadászni a többiekkel. A zsákmányszerzés képességének végleges elvesztése[18] – az öregkor elérése – halálelőjelnek is számít, a közeli vég eljövetelét jelzi. Ennek megfelelően, ha egy férfi képtelen halászni-vadászni, azt gyakorlatilag halottnak tartják: 'zsákmány nélkül vadászó', mondják a halottakra.[19]

A hanti korosztályváltó rítusok áttekintése után egyértelműen látszik, hogy ezeknek olyan kulcsszimbólumaik vannak, amelyek végigvonulnak gyakorlatilag az összes korosztályváltáson. Ezek nemspecifikus szimbólumok: attól függően, hogy melyik nemhez tartozik az illető, a nyíl, illetve a tűtartó szerepel leggyakrabban.[20] E két tárgy a nemi hovatartozás kulcsszimbóluma, a férfiság és a nőiség szimbolikus megjelenítője. Nem véletlen tehát, hogy a hőseposzokban gyakran felbukkannak a következő mondatok: „sokáig várt a hős hét feleségétől fiút, aki fel tudja ajzani az íjat, lányt, tűvel a kezében".[21]

A nyíl és az íj a hanti kultúrában az erő, a férfiasság, az aktivitás szimbólumai. Kizárólagos nemi hovatartozásuk jelenik meg abban, hogy velük kapcsolatban számos női viselkedési tilalom volt érvényben a tűzfegyverek kizárólagossá válása előtt: nők nem léphették át őket, terhes nők pedig meg sem ehették a nyíllal elejtett vadat. Kapcsolatuk tulajdonosukkal igen intim volt, a Vaszjugán folyó mellett a mai napig úgy tartják, hogy semmilyen fegyvert nem szabad kölcsönadni, mert az szerencsétlenséget okozhat.

A nyíl mint a férfiasság szimbóluma a korosztályváltó rítusok legfontosabb szereplője, tárgya is. Mint láttuk, fiúgyermek születésekor miniatűr nyílat tesznek a szülés „maradványait" tartalmazó nyírkéreg edénybe kvázi áldozat gyanánt. Ugyanakkor fiú születésének előjele is az álomban megjelenő nyíl vagy íj. A felnőtté válás szimbolikus kijelölésében is fontos szerepet játszott: az első zsákmány szimbolikus kapcsolatban van vele, hiszen korábban a nagyvadakat ezzel a fegyverrel ejtették el; bizonyos területeken pedig egyenesen akkortól tekintettek férfinak valakit, ha íjat tudott készíteni. Ugyanakkor a halál szimbolikájában is kiemelkedő szerepe van: azt kell halottnak tekinteni, aki már nem képes vadászni, a fegyvereket használni; és a fegyver – így az íj és a nyíl is – kötelező halotti melléklet volt a hantik közt. Az íjnak és a nyílnak nemcsak ezeken a rítusokon volt kiemelkedő szerepe, hanem egyéb szertartások alkalmával is. A nyíl és az íj lehetett áldozati tárgy a nemzetségi szent helyen; fontos szerepük volt a medveünnepen; jósolni lehetett velük és eskűt lehetett rájuk tenni. A puska elterjedésével az íj utilitárius használata eltűnt, szimbolikus szerepe azonban megmaradt: a puska, illetve a puskagolyó nem szorította ki áldozati tárgyként megmutatkozó jelentőségét.

A női szféra elhatárolásának szimbóluma a tűtartó. A hanti férfinak ugyanúgy távol kell tartania magát tőle, mint az asszonynak a fegyverektől. A férfiaknak a tűtartót nem szabad megfogniuk, sőt nem szabad még csak beszélniük sem róla. Az északi hantiknál a nő lelke éjszaka a tűtartó jobb oldalán tartózkodik, ezért a tűket csak bal oldalról szúrják bele.

Mint láttuk, a tűtartó a korosztályváltó rítusok legfontosabb szereplője a hanti nők esetében: a lánygyermek születése utáni áldozatbemutatásoknál kötelező, míg a férjhezmenetel utáni áldozat esetében csak lehetséges áldozati tárgy. Ugyanakkor a felnőttkor kijelölődése is kapcsolatban van vele, hisz az tekinthető nőnek, aki megfelelően tudja a tűt használni, vagyis meg tudja varrni élete első bundáját. Hogy rituális szerepe a nyíl és az íj teljes analógiája, azt abban is láthatjuk, hogy a nők esetében halotti mellékletként is ez szerepel.

Korábban azt állítottuk, hogy a korosztályokat a hantik két fogalomkörben, két gondolkodási keretben értelmezik: a munka és a szakralitással való kapcsolat síkján. Ha ezeket még egyszer megfigyeljük, azt láthatjuk, hogy a munkavégzési képesség viszonylatában felfelé ívelő, majd hanyatló tendencia rajzolódik ki, hiszen az ember munkabírása nemétől függetlenül felnőtt korában a legnagyobb. A hantik kapcsolata a szakralitással ugyanakkor éppen ellentétes folyamatot sejtet: a csecsemőnek eredetileg igen szoros a kapcsolata a természetfeletti világgal, hiszen gyakorlatilag hozzátartozik, majd ezt a spontán kapcsolatot elveszíti azért, hogy tanulással, szocializációval újra egyre szorosabb és szorosabb legyen vele a kapcsolata, egyre bővüljön a tudása. Vagyis a hantik egymást követő korcsoportjait mindkét értelmezési keretben parabolaként kell felfogni; noha a különböző fogalomkörökben a parabolák egymással ellentétes tendenciákat rajzolnak ki, gyakorlatilag egymás tükörképei.

Jegyzetek

1 Schmidt Éva a 20. század első felében az északi obi-ugoroknál megfigyelhető információátadási rendszert az alábbi szempontok alapján értékelte: 1. etnikum szerint (obi-ugor/nem obi-ugor); 2. frátria szerint; 3. nemzetség szerint; 4. nem szerint; 5. életkor szerint; 6. családi állapot szerint (házas/nem házas); 7. származási hely szerint (tősgyökeres/jövevény); 8. beavatott/nem beavatott. Lásd Schmidt (1985).

2 A legfontosabb összefoglaló tanulmányok: Černecov (1959); Karjalainen (1927); Kulemzin (1994); Munkácsi (1892–1921); Sokolova (1980); Veres (1982).

3 A lélekvándorlás és a hanti társadalomszervezet kapcsolatához lásd Ruttkay-Miklián (2004).

4 A hantik korosztályváltó rítusaihoz lásd többek közt: Kulemzin–Lukina (1977: 149–165; és 198–214); Munkácsi (1892–1921); Pápai (1891); Rombangyejeva (1975); Sokolova (1980: 36–42).

5 Kulemzin–Lukina (1977: 209–212).

6 Kulemzin–Lukina (1977: 149–150).

7 Ruttkay-Miklián Eszter közlése.

8 Erről részletesebben lásd Nagy (1999).

9 Kulemzin–Lukina (1992: 91).

10 A hanti asszonyok a nemzetségi szent helyen végrehajtott, egészség- és szerencsebiztosító áldozatok ételeiből részesülhetnek.

11 Lásd többek között: Pesikova (1997); Rombangyejeva (1975).

12 Rombangyejeva (1975). Azért ez a közvetett példa, mert ez a téma talán legpontosabb leírása, másrészt az elemzett példa nem idegen a hantiktól sem. A szakirodalom gyakorlata általában nem választotta szét a két népet, kultúrájuk hasonlósága miatt.

13 Kulemzin–Lukina (1977: 146–147); Kulemzin (1984: 112).

14 Lukina (1980: 93–94); Kulemzin–Lukina (1977: 192); Jakovlev (1998: 45).

15 A házassághoz kapcsolódó áldozatokhoz lásd Kulemzin–Lukina (1977: 204); Lukina (1980: 96).

16 Gemujev–Sagalajev (1986: 120–131).

17 Erről lásd Pesikova (1997).

18 A zsákmányszerzés képességének átmeneti elvesztése a betegség.
19 Kulemzin–Lukina (1977: 156–157).
20 Ezekről a szimbólumokról összefoglalóan lásd *Mifologija hantov* (2000: 149–150 és 179).
21 *Mifologija hantov* (2000: 149).

Bibliográfia

ČERNECOV, V. N. 1959: *Predstavlenija o duše u obskih ugrov.* In TIE 51, 116–156.

GEMUJEV, I. N.–SAGALAJEV, A. M. 1986: *Religija naroda mansi. Kultovye mesta (XIX – načalo XX. v.).* Novosibirsk: s. n.

JAKOVLEV, Ja. A. 1998: Kul'tovye mesta XIX – načala XX v. na teritorii Tomskoj Oblasti. In *Pam'atniki istorii, arheologii i kul'tury Sibiri.* Novosibirsk: s. n., 35–53.

KARJALAINEN, K. F. 1927: *Die Religion der Jugra Völker* III. (Folklore Fellows' Communications 63.) Helsinki–Porvoo: Suomalainen Tiedeakatemia.

KULEMZIN, V. M. 1984: *Čelovek i priroda v verovanijah hantov.* Tomsk: s. n.

– 1994: Hanty i mansi. In Lukina N. V. (red.), *Očerki kul'turogeneza narodov Zapadnoj Sibiri.* Mir real'nyj i potustoronnij. Tomsk: s. n., 363–378.

KULEMZIN, V. M.–LUKINA, N.V. 1977: *Vasjugansko-vahovskije hanty v konce XIX – načale XX. vv. Etnografičeskije očerki.* Tomsk: s. n.

– 1992: *Znakomtes: hanty.* Tomsk: s. n.

LUKINA, N. V. 1980: Kul'tovye mesta hantov r. Njurol'ki. In *Voprosi etnokul'turnoj istorii Sibiri.* Tomsk: s. n., 92–99.

Mifologija hantov. (Rukovoditel' avtorskogo kollektiva): V. M. Kulemzin (Enciklopedija uralskih mifologii III.) Tomsk: s. n., 2000.

MUNKÁCSI Bernát 1892–1921: *Vogul népköltési gyűjtemény* I–IV. Budapest: MTA.

NAGY Zoltán 1999: A jávorszarvas: egy hanti áldozati tárgy ürügyén. In Benedek Katalin–Csonka-Takács Eszter (szerk.): *Démonikus és szakrális világok határán. Mentalitástörténeti tanulmányok Pócs Éva 60. születésnapjára.* Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet, 73–91.

PÁPAI Károly 1891: A vogul házasság. In: *Hunfalvy Album.* Budapest, 133–150.

PESIKOVA, A. S. 1997: Etika povedenija etnografa na stojbišče. In Priščepy A. I. (red.): *Sbornik naučnyh trudov. Vyp. 3. Gumanitarnye nauki.* Surgut: s. n., 217–224.

ROMBANGYEJEVA, Je. I. 1975: Az asszonyi élet. In Gulya János (szerk.): *A vízimadarak népe.* Budapest: Európa, 299–310.

RUTTKAY-MIKLIÁN Eszter 2004: Testi-lelki rokonság: reinkarnáció a szinjai hantiknál. In *Fehéren, feketén. Varsánytól Rititig. Tanulmányok Sárkány Mihály tiszteletére* II. Budapest: L'Harmattan, 357–383.

SCHMIDT Éva 1985: V. N. Csernyecov vogul folklór hagyatéka. *Ethnographia* 4, 540–558.

SOKOLOVA, Z. P. 1980: Hanty i mansi. In *Semejnaja obrjadnost' narodov Sibiri. Opyt sravnitel'nogo izučenija.* Moskva: s. n., 36–42.

SOKOLOVA, Z. P. 1980: Hanty i mansi. In *Semejnaja obrjadnost' narodov Sibiri. Opyt sravnitel'nogo izučenija.* Moskva: s. n., 125–143.

VERES Péter 1982: Az obi-ugorok temetkezési szokásai. In Hoppál Mihály–Novák László (szerk.): *Előmunkálatok a magyarság néprajzához 10. Halottkultusz.* Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport, 113–118.

KESZEG VILMOS

A zöldág-állítás egy funkciója: belépni az emlékezetbe

Néhány évvel ezelőtt, 1988. május 1-jén hangyabolyba érkeztem egy mezőségi faluban.[1] Sokan, kicsik és nagyok tárgyaltak izgatottan az utcákon. Sok kapu zöld ággal volt díszítve. E házak lakói büszkék voltak a kerítésre aggatott díszekre. Néhány ház elé csupasz kukoricakóró, szalmapelyva és fűrészpor került – ezekben a házakban olyan lányok laktak, akik valamiért elveszítették a legények megbecsülését, tiszteletét. A lányok is, szüleik is virradat óta sietve igyekeztek eltakarítani a kompromittáló jeleket. És kivétel nélkül minden utca megszokott, észrevétlen rendje fel volt zavarva. Több utcaajtó dróttal volt bekötözve vagy farönkökkel eltorlaszolva. További kapuk kiemelve, a sáncba hajítva, udvarokra bedobva, vagy egyszerűen több száz méterre elszállítva. Akárcsak a házak előtti padok.

Az izgalom estig nem csillapodott. Az asszonyok házról házra járva igyekeztek azonosítani a tetteseket. De ők, a „hibásak" egész nap nem jelentkeztek. Egy fárasztó éjszaka után pihentek, cinkosaik pedig némán lapítottak.

Felnőttek, idősek, férfiak és nők azzal fenyegetőztek, hogy rendőrkézre juttatják a rendháborítókat. Ám végül senki sem váltotta be a fenyegetőzést. Maradt ki-ki megszégyenülten vagy büszkén. Hisz ami történt, végül is *a közösség hagyománya* volt. Az izgatott beszélgetések közepette kiderült, hogy a lakóközösség minden tagja, a nők is, a férfiak is főszereplői voltak hasonló eseménynek. Ami történt, az az időseknek lehetővé tette régen eltűnt ifjúkoruk csínyjeinek, az elhunyt cimborák emlékének felidézését. A közösség egyetértett abban, hogy fiatalok a hallgatólagos konszenzus, a hagyomány biztosította jogukat gyakorolták. És ugyanezen hagyomány kényszerítette a lányokat is a fiúk ítéletének elfogadására.

Ami évről évre meglepő volt a falu számára: az alig felserdült legények – igaz, hogy csupán éjszaka – a falu utcáit vették birtokukba. Az utcát – a falu nyilvános terét, ahol ellenőrző szemek kísérik mindenki viselkedését. Ahol sor kerül az aktualitások kicserélésére, megbeszélésére.

Jelen tanulmány arra tesz kísérletet, hogy rekonstruálja azt a folyamatot, amely során a fiatalok sajátos stratégiát követve kikényszerítik, magukra irányítják a figyelmet, s a figyelem középpontjában állva – életükben először – különböző nyilvános üze-

neteket fogalmaznak meg. Rendre áttekintjük e rituális viselkedés és a kalendárium, a morális értékrend, a lokális emlékezet mint kognitív kontextus, a lokális társadalom, az egyéni státusok, opciók és reakciók, a nemi szerepek mint szociális kontextus, a lokális tér és elemei mint fizikai kontextus szertartásos összekapcsolását. Értelmezésünk szerint a május 1-jei zöldág-állítás olyan alkalom, amely az egyént kontextusba helyezi, róla szóló narratívumokat termel, s ezeket belehelyezi a közösségi emlékezet repertóriumába, biztosítja e repertórium (s általa a közösség tagjai emlékének) folyamatos feleleventését, a társadalom szolidaritásának diakrón és szinkrón irányban való alakítását.

A rítus eredete

Az etnográfiai irodalom a korai időktől számon tartja a zöld ág állítását. Dömötör Tekla Temesvári Pelbárt 1502-es feljegyzését tekinti az első leírásnak. A szokás eredete Fülöp apostol angyalok általi megmentéséhez vagy pedig Jakab vértanúságához kapcsolódik. A szerző, Temesvári Pelbárt ezzel egy időben villantja fel az „ősidőktől" gyakorolt május elsejei erdő- és ligetbeli szórakozásokból való eredeztetés lehetőségét.[2] A magyar irodalomban emblematikusan átvett eredeztetést Réső Ensel Sándor foglalta össze: „Sz. Jakab és sz. Fülöp, midőn térítgetni jártak, útitársuk lett Valburga nevű szűz hajadon; ezt ebbeli cselekvényeért a pogányok tisztátalan személynek nyilvánították, s rágalmazták. A leány azonban, hogy elűzze a gúnyolódókat, elővette vándorbotját, letűzte a földbe, előtte letérdepelt, imádkozott, s erre alig múlt el egy-két óra, midőn a pogányok szeme láttára (a) leszúrt bot kizöldült. Ez volt sz. Jakab apostol napja virradójára (május 1-jén). Nőtlen ifjak ez időtől ez okon szoktak magas zöldfát jó magaviseletű hajadonok ablaka előtt felállítani, mégpedig, ha lehet, észrevétlenül."[3] A májusfa állításának másik eredeztetésére Bálint Sándor hívta fel a figyelmet. „A föld termékenységének istennője a rómaiaknál Maia volt, a *május* hónapot róla nevezték el és neki szentelték. A római kalendárium hatása alatt a nyugat-európai népeknél ez a tavaszi ünnep május első napjához, néhol pünkösdhöz rögzítődött." A jeles nap szertartásai részben éroszt és termékenységet stimuláló (sportvetélkedő, esővarázslás, vegetációval felújított kapcsolat, női mulatozások), másrészt gonoszűző funkcióval rendelkeztek.[4]

Az első források idealizáló képbe merevítik a szertartást. Eszerint a gondtalan ifjak derűsen hajtják végre tavaszi kötelezettségeiket. Ahogyan Ipolyi Arnold fogalmaz: „Első májusban a virágzó nyárfák képében hozatik be a nyár."[5]

A zöld ágnak a szertartásban való szerepeltetésére különböző magyarázatok születtek. A pogányok kioltani szerették volna a Hierapolisba érkező Fülöp apostol életét. Ezért, azonosítás végett, zöld gallyakkal jelölték meg azt a házat, amelyben megszállni készült. Az éjszaka folyamán azonban az angyalok minden kapura zöld ágakat tűztek, s így ellenségeik nem találhattak rá az apostolra.[6] Más értelmezés szerint a faágak Fülöp és Jakab keresztfán elszenvedett vértanúságára hivatottak emlékeztetni.[7] További értelmezés szerint a május hajnalára kizöldülő fa a szent életű lánytanítvány ártatlanságának bizonyítéka volt.[8]

Magyarországon a 15. században már szokás volt a házak zöld lombokkal való díszítése.[9] A zöld ágak széthordása, lányos házak kapuin való elhelyezése különböző tavaszi napokhoz kapcsolódik. A magyar és középkori nyugat-európai források alapján Dömötör Tekla a zöld ágak beszerzését a május 1-jén és pünkösd napján tett kirándulásokhoz köti.[10] A barcasági Hétfaluban a 19. századig *április 24-én* hordozták szét a zöld ágakat. Apácán és Ürmösön ma május 1-jén, Barcaújfaluban és Krizbán pedig pünkösdkor díszítik fel a leányok kapuját.[11]

A májusfának nevezett ágak *május 1*-re virradólag történő széthordása az egész magyar nyelvterületen ismeretes.[12] Réső Ensel Sándor 1866-ban számolt be arról, hogy a koloni legények a kocsmában gyülekeznek össze, s italozás közben megválasztják a „szomorú királyt". A király komoly arckifejezéssel, fakardos őrök és zeneszó kíséretében házról házra jár, s pénzt gyűjt a májusfaállításért.[13] Róheim Géza tudomása szerint a Dunántúlon az erdőre kigyülekező legények az egész éjszakát énekléssel és tánccal töltik. A feldíszített fa lopott nyírfa, a díszítésre szolgáló pántlikát előzetesen a lányok adják. Somogy megyében a falu számára egyetlen májusfát állítottak, a templom elé, s azt pünkösd hétfőjéig állni hagyták.[14] A gyimesi falvakban (Hárompatak) a május elsején állított zöld ágat Jakab-ágnak nevezik. A legények egyedül járják éjszaka az erdőt, keresik a legszebb fiatal fákat, elsősorban ezüstfenyőt. Egy lány udvarára csak egy fa kerül. Ha már állítottak, a lány következő hódolója nem állít újabb fát. Gyepecén a lány 3-4 fát is kaphat. A fa elhelyezése csendben történik. A vénlányok kapuja elé száraz ágat állítottak.[15] Tasnád környékén a legény május elsejére virradólag szerezte be, díszítette fel és helyezte el az előre kiszemelt fát. Ez lehet virágzó cseresznye-, meggy-, vadkörte-, madármeggyfa, oltott orgona, nyárfa, jegenyefa, gyertyánfa.[16] Korondon a legények vadcseresznyefát állítottak szeretőjük háza elé. Amelyik lánynak még nem volt komoly udvarlója, az rokon vagy szomszéd legénytől kapott ágat. A díszítetlen kapu ugyanis szégyennek számított. Ugyanekkor a helytelen magaviseletű lány kapujára száraz töviságat helyeztek, s azt rongydarabokkal aggatták tele. Az utóbbi évtizedekben az ágállítás gyerekszokássá változott át.[17] A Homoród menti falvakban a lányok kapujába nyírfaágat állítottak. A büszke, rátarti, dölyfös lányok kapuját száraz kóróval, ganés seprűvel jelölték meg.[18]

Kalotaszegen a fiatalok *virágvasárnap* mennek ki az erdőre zöld ágakért, virágért. Az ágakat a templom díszítésére használják, amennyiben ezen a napon zajlik a konfirmáció.[19]

Gyakori a zöld ágak *húsvét*ban történő széthordása. Róheim Géza a Nyárád vidékéről említi a szokást.[20] Bálint Sándor Réső Ensel Sándortól idézi a 19. századi székelyföldi gyakorlat leírását, miszerint a férfiak, legények és fiatal házasok húsvét éjszakáján a templom melletti temetőben gyülekeztek, imádkozás után bejárták a falu határát, felújították a határjeleket, megtisztították a forrásokat. A legények útjukról fenyőágakat hoztak magukkal, amelyeket kedvesük kapujára rögzítettek.[21] Szintén a Nyárád vidékéről írja Bálint Sándor, hogy „minden valamireval ó székely legény kötelességének tartotta, hogy húsvét napjára virradóra kedvesének kapujára vagy más feltűnő helyre szép fenyőágat tűzzön".[22] E falvakban az első világháború előtt rendszeresen, később szórványosan zajlott a határkerülés. A húsvét előtti estén az avatan-

dó legények, a besorozott nagylegények, a fiatal házas és idős férfiak együtt indultak el a falu határába. A határkerülés befejeztével a felnőttek hazatértek, a legények az előkészített fenyőágakat hordták szét a leányos házakhoz. Ágat minden leánynak tenni kellett. Akinek szeretője volt, az egész éjjel őrizte a felállított ágat, nehogy valaki eltüntesse vagy megcsúfolja. Reggel egy megválasztott tisztségviselő ellenőrizte, hogy minden rendben legyen. Az ágak napok óta be voltak szerezve, s a lányok segítségével feldíszítve az egyik legény udvarán várták a szétosztásra.[23] Havadon a húsvétra virradó éjszakán máig feldíszítik a leányok kapuját. „Minden ház kapujára vagy kerítésére szegeztek egy-egy fenyőágat, s utána lefeküdtek. A lányos házak kapujára nem ágat, hanem fenyőhegyet szegeztek, vagy növendék fenyőfa csúcsát, amelyet a legénynek pénzért kellett megvennie a fenyőerdő tulajdonosától." Élő gyakorlatként említhetjük azt a gernyeszegi példát, mely szerint húsvétra virradólag csecsemőkortól kezdve minden lánynak virágcsokrokat ajándékoznak szomszédai, rokonai, barátai. A csokrokat ünnep reggelére az apa egy, a kapu fölé emelt tartószerkezeten állítja ki. A virágcsokorért a locsoló legények egyenként 3-5 festett tojást kapnak.[24]

Tessedik Sámuel a *pünkösdi* templomi májusfaállítás szertartását mutatja be.[25] Hasonló szokásról van tudomása Róheim Gézának is, akárcsak Bálint Sándornak.[26] Havadon a húsvéti fenyőállítás után pünkösd éjszakáján újabb virágos májusfát állítottak a leányok kapujába.[27] Krizbán a zöld ágakat a pünkösd előtti nap késő délutánján szállították be a faluba, az egyik legény házához. Ugyanitt fogadott zenésszel mulattak éjfélig, akkor indultak el a kapuk feldíszítésére.[28] A májusfa pünkösdben való elhelyezését Pozsony Ferenc szász szokásként mutatja be.[29] Pünkösd szombatján hordták szét a zöld ágakat Dedrádszéplakon is.[30] Zselyken szintén ezen az éjszakán állították fel az ágakat. A leányok mellett viszont ágakkal díszítették a legényegylet tisztségviselőinek, a falu elöljáróinak kapuját is.[31] A gyimesi falvakban a családtagok a csíksomlyói búcsúról zöld nyírfaágat visznek haza.[32]

Barcaújfaluban a legények három egymás utáni *vasárnap*on, rendre orgonával, nyírfával és meggyvirággal díszítették fel a leány kapuját.[33]

Több településen van szokásban a zöld ágnak a *lakodalom* idejére való felállítása. A barcasági Hétfaluban a legények mind a vőlegény, mind a menyasszony házánál 2–2 csetenyét, fenyőt állítanak fel.[34] Csíkszentdomokoson a fenyőket a lakodalomba meghívott legények szerzik be. A vőlegény udvarára 4 fát állítanak, kettőt a ház elé, kettőt a bejárathoz; a menyasszony háza elé pedig csupán kettőt. A fenyőknek nagynak (6–10 m), arányosnak és egyforma magasságúnak kell lenniük. Kiválasztásuk ezért sokszor egy egész napot vesz igénybe. A felállított fákra állandóan vigyázni kell, nehogy valaki megcsúfolja őket.[35]

Réső Ensel Sándor a szokás érdekes elhajlásáról számolt be. Forrásai szerint a városi polgárság elfordul a szokás gyakorlásától. Mindössze a mészárosok emeltek ilyen fát a húst tőlük vásárló fehérnépek számára.[36]

A rítus funkciói

Bálint Sándor írja le, hogy a tavaszi zöld ágnak *mágikus*, védelmező (apotropeikus) hatása volt. A kézdiszéki Árkoson a kidíszítetlen kapura az ördög állította fel a maga ágát.[37] Róheim Géza tudomása szerint a székelyek a májusfát a tűzhelyen elégették, hogy az éhezés elkerülje a házat. Ugyanitt a májusfa ágaival a kutat megkoszorúzták, a szárazság elhárítása végett.[38] A pünkösdi ághordás azonban egy más jellegű szertartás, a *legénykirály és legénykirálynő* játékossá, tréfássá vált választásának keretébe illeszkedik.[39] Több helyről dokumentált a *vallásos avatóritus*, a konfirmáció szertartása keretében történő ághozás, a bejárat és a templom zöld ágakkal való díszítése. A tavaszi zöld ágas alakoskodás célja az *eső- és termékenységvarázslás*. Katonában, Mezőköbölkúton a *zödturka*, a *păpărudă* egy pásztor volt, aki zöld ágakba öltözve haladt a nyáj előtt, s fogadta a rá zúdított vizet. A locsolás a juhok bőséges tejhozamát kívánta biztosítani. Apahidán egy legény áldozócsütörtökön öltözött zöldturkának, s zenés kíséretével házról házra járt, hogy a tavaszi termékenységet biztosítsa. Több faluban alkalomadtán, tavaszi-nyári szárazság idején szerveztek zöld ágas felvonulást.[40] A mezőségi Botházán néhány évtizeddel ezelőtt a tejbemérés napján öltöztettek *papălugărt*.[41] Orbaiszéken a 20. század közepéig gyakorolt esővarázsló rítusra húsvét hétfőjén került sor. A legények egy szánt zöld fenyőágakkal borították be, s egyikük e sátor alá rejtőzött el. Főként a lányos házak, de általában minden vendégfogadó család udvarára beálltak, s ott boldog ünnepet, egészséget, gazdag évet kívántak. A locsolkodás kölcsönös volt.[42]

A májusfának a lány háza előtti elhelyezése a *lány nagylányszámba vételét, avatását*, nagylányként való elfogadását jelenti.[43] Ilyen értelemben a májusfa állítása egyike azon rítusoknak (konfirmáció, táncbamenés, kiöltözés), amelyek a lány eladósorba kerülését jelzik. Az 1930–1940-es években Kalotaszeg falvaiban a szokás ennek kifejeződésekor jelent meg.[44]

Ezen belül a zöld ág állítása a *szerelem kinyilvánításá*val van összefüggésben. A Dunántúlon, ha a felállított fát a lány eldönti, nem hajlandó az udvarlást fogadni.[45] Az Ipoly vidékén a fára aggatott kendőket és szalagokat lelövöldözték, s közben a legény kikiáltotta annak a lánynak a nevét, akinek a tiszteletére a lövöldözést elkövette.[46] Bács–Bodrog megyében a pünkösdkor felállított májusfára a lányoktól kapott szalagokat kötötték fel. A hétfő délután ledöntött fáról a legények versengve igyekeztek megszerezni kedvesük szalagját, amelyet a lányt meglátogatva adtak át. Ha a lány viszonozta a legény érzelmeit, neki ajándékozta jegyét.[47] A gyimesi falvakban a lány megtudakolja hódolója kilétét, másnap házukhoz hívja, süteménnyel és borral kínálja meg.[48]

Értelmezésünk szerint a szertartás strukturális eleme a *legények elkülönülése, a határ bejárása, az utca kisajátítása, az alkoholfogyasztás és a véleménynyilvánítás*. Ezek együttesen a férfiszerep felvételét, megélését és kommunikálását valósítják meg.

A férfiszerep felvétele és gyakorlása

A legényavatási rítusok áttekintését, rendszerszerű vizsgálatát Szendrey Ákos kezdeményezte. Számtalan adatra épülő tanulmánya különíti el az italfogyasztással, fizikai erőpróbával (emelés, birok), botcsapással, földhöz veréssel, levegőbe emeléssel, keresztelléssel történő avatást. Az esetek döntő többségében az avatás a teljes legénység jelenlétében történt, a felavatandó legényt viszont egyetlen, általában keresztapának nevezett idősebb legény vezéti be a seregbe. Az avatás során a legénynek viselkedési szabályokat hoznak a tudomására. Ettől kezdve joga van az udvarláshoz, a kocsma látogatásához, az éjszakai rendezvényekben való részvételhez.[49] Kiskapusi tapasztalatai alapján a legénykoron belül Faragó József több életszakaszt különített el. Konfirmálás után, sorozás előtt a legény a csoportban élte meg szociális életét. Szabad időben legénytársaival volt együtt. Táncban, fonóban, legényestéken a lányokkal futó és váltakozó kapcsolatot tartott fenn. A sorozástól kezdődően azonban komolyan kezdett udvarolni. A leányokkal való kapcsolatban tapasztalata egyre nagyobb, s e kapcsolat egy leánnyal egyre személyesebb lett. Leszerelés után az udvarlás intenzívvé vált, s hamarosan házasságkötéssel ért véget.[50] Újabb tanulmányában Faragó József ilyenképpen határolja körül a *nagylegények* szociokulturális rétegét: „A *nagylegények* vagy egyszerűbben *leginyek* a falunak a konfirmációval és a *leginyavatás*sal kezdődő, majd a házassággal záruló férfinemzedékei. Gyűjtőnevük: a *leginység*." A legénykor az egyén életében mintegy 10 évet fog át, a 14-15. évtől kezdődően a 25-26. évig. Konfirmáció előtt a fiúgyermek elfogadott, de lazán szervezett formában vesz részt a közösség életében. Házasságkötés után (*fiatalember*) pedig már csak szórványosan, mintegy vendégként részese a legények szervezkedéseinek.

A legényszervezetek a fiatalok elkülönülése, s e férfitársadalom szolidáris és hierarchikus szervezettsége alapján működnek. A kalotaszegi egényszervezetek meglétéről, ezek vezetőinek a legények életének szervezésében játszott szerepéről a néprajzi irodalom a 19. század közepétől folyamatosan értekezett.[51] Az alsórákosi *seng* szintén a legények téli szerveződése volt, amelyet *elöljáróság* irányított. A tisztségviselők: a *legénybíró*, a *szószólók*, a *gazda*, az *masok*, a *sáfárok*, a *kántor* és a *póc*. Ez utóbbi feladata volt a konfirmálatlan gyerekek seregtől való eltávolítása.[52] Mezőköbölkúton a konfirmációtól kezdődően a fiú *a legények*, a lány *a lányok sorába tart*. A fiú a *főkezes* segítségével kerül be a legényszervezetbe. A legények vezetőit a húsvéti tánc idején választják meg. Kecseden a kezeseket *újkirályok*nak nevezik, s ők ítélkeznek a kihágást elkövető társaik felett.[53] Makfalván a legényeket a kántortanító hívta össze a református iskola egyik tantermébe, ahol *bírót*, *jegyzőt*, *pénztárost* és *nyolc hütes*t választottak meg.[54] Nyárádmentén, a Kis-Küküllő vidékén a tavaszi határkerülés, az ezt közvető zöldágazás és a hajnalozás idejére vezetőséget választottak, a fegyelem fenntartása, a fiatalok viselkedésének ellenőrzése, a kikapások büntetése végett. A határkerülést a *király*, az *ítélőbíró*, a *csapómester*, a *seregbajtók*, az *oldalvédők*, a *csendőrök* és a *felvigyázók* irányították. A zöldágazás és hajnalozás idejére pedig *vőfélyek*et, *csapómestereket*, *öntözőket*, *valamint korsós*t és *kosaras*t választottak.[55] A Homoród menti falvakban a legények közös prog-

ramjait a választott *kezesek* vagy *az öreglegény* szervezte és irányította.[56] Felső-Háromszék falvaiban a húsvét vasárnapján lezajlott határkerülés legényavató, preventív és vallásos funkciókat öltött magára.[57] Összefoglaló munkájában Pozsony Ferenc 27 erdélyi településről jelzi a legénvegyletek meglétét. Következtetése, hogy a szervezeti élet archaikus és középkori céhes eredetű szokáselemet olvasztott magába (botozás, vesszőzés, erő- és ivópróba). A legények ideiglenes elkülönülése, tömörülése általánosnak tekinthető tendencia. A szervezett egyesületi élet létrejötte a 18. századra tehető, s nagymértékben a szász Bruderschaftoknak tulajdonítható. Az egylet vezetőjét *öreglegény*nek/*nagylegény*nek, *legénybíró*nak, *elsőlegény*nek nevezték.[58]

A legényszervezetek az egymást sűrűn követő téli ünnepek idejére szállást béreltek.[59] Magyarlapádon a szülők ide vitték gyerekeiknek az ételt. A legények csupán az istentiszteletre és a lányokhoz távozhattak el a legényszállásról. A kevés szabad időt a földre szórt szalmára feküdve, ruhástul töltötték el.[60]

A legényavatás együttal a generáción belüli szolidaritás intézményesítését is lehetővé tette. Sokfelé ekkor történt meg a *komaság* megalapozása.[61] A kalotaszegi Kiskapuson az ugyanabban az évben születettek halálukig *egykori*nak szólították egymást, s egymás gyermekének megkeresztelése által *komákká váltak*.[62] Magyarón a legényavatás alkalmával a barátok karjukat egybefűzve, poharat ürítve *komásodtak el*, s ettől kezdve (a második világháború utáni évekig) már nem tegeződtek, hanem *kédezték* egymást. A komasági viszonyt később kereszteléssel is megerősítették.[63] A magázódásra való áttérés más vidéken is ismert volt.[64] A kalotaszegi falvakban a legények közötti szövetkezés a *legénykori komaság* vagy kéd-komaság volt, amely nem esett egybe a *keresztkomaság*gal, a szertusz-komasággal.[65] A barcasági falvakban a magyar legények román ismerőseik közül választottak egy *fortát*ot maguknak, akit később keresztapának is meghívtak.[66]

Az utóbbi időben, az 1970-es évektől kezdődően a legény- és leányavatás családi ünneppé változott. A konfirmáció templomi szertartását sok vendéggel elköltött családi ebéd követi (Havad, Korond).[67]

Bár a legényszervezetek formális szerveződése, a legényavatás rítusa évtizedek óta kimaradt, a generációs és nemi szerep megélése és kinyilvánítása különböző alkalmakkor, néhány viselkedési formában termelődik újra.

A határ bejárása, a határ birtokbavétele

A gazdasági-gyűjtögetési szándékú cselekvéseken kívül alig vannak a település határára irányuló tevékenységi formák. Ezek egyike a zöldágazás felkínálta *határjárás*, a településtől való eltávolodás, a település határában való bolyongás, szórakozás. Néhány részletes leírás azt bizonyítja, hogy funkcióinak köre nem merül ki a zöld ág beszerzésében. Vasas Samu a zöld ág állítását a fiatalok „önálló megnyilvánulásainak" egyikeként tartja számon. Ő számol be arról, hogy a kalotaszegi Mákón három generáció vonul ki az erdőbe. A 10-12 éves fiúgyermekek délután hat-nyolc óra körül in-

dulnak el. A határban kiabálnak, játszanak, énekelnek. A magukkal vitt kis fejszékkel annyi zöld ágat gyűjtenek össze, amennyit a hátukon elbírnak. A vidámságba belefeledkezve sokszor a határon estelednek. Ekkor kerülnek elő a játék és izgalom további forrását képező eszközök, a zseblámpák. Az este leszálltával érkeznek ki az erdőbe a nagyobb, 12–18 év közötti legények, akik igyekeznek ráijeszteni az elesteledett gyerekekre. Majd a 18 évnél idősebb legények is elindulnak. Ők már ló- vagy bivalyszekérrel jönnek, s terebélyes fákat vágnak ki. A szekérbe csalánt, tövist, száraz szénát is gyűjtenek.[68]

A határ tavaszi bejárása hagyományos rítus, amelyre a felnőttek jelenlétében került sor. A Nyárád menti falvakban az első világháború előtt rendszeresen, később szórványosan zajlott a határkerülés. A húsvét előtti este az avatandó legények, a besorozott nagylegények, a fiatal házas és idős férfiak együtt indultak el a falu határába. A határkerülés befejeztével a felnőttek hazatértek, a legények az előkészített fenyőágakat hordták szét a leányos házakhoz.[69]

A két világháború közötti időszaktól kezdve rendelkezünk sűrű utalással a május elsején a falu határába, rétre, erdőbe szervezett kirándulásokról. Dedrádszéplakon a majálist a legényegylet szervezte meg az erdőszélen.[70] Ezt a napot a határba tett kirándulás tette emlékezetessé Halmágyon, Nagymohán, Székelyderzsen, a Homoród mentén, a Barcaság falvaiban, Sóvidéken, Szászrégen környékén, a Szilágyságban is.[71] Detrehemtelepi gyűjtésünkön derült ki az, hogy az 1980-as évektől a május elsejét megelőző és követő éjszakára a fiatalok, fiúk és leányok sátrakat is felhúznak a falu erdejének a falutól legtávolabb eső részében, s az éjszakákat is ott töltik. 2003. május 1-jén Detrehemtelepen a fiatalok két csoportban vonultak ki az erdőre. A 10–14 és a 15–18 évesek. Szalmakrumplit, rostonsültet készítettek. 1989 előtt a felnőttek is (különösen a traktorállomás alkalmazottai) az erdő mellett gyülekeztek.

> Szegény Gyuri mindig ment Záró, a traktoristákkal, vótak az autók, egy-egy zsák halat hoztak, 1-2 báránt vettünk, vittük ki a grátar-sütőt, s ki az erdő széjin. Sütöttük. Hát nem lehet azakat elfelejteni.[72]

A határ bejárásának a legeltetésen, a munkavégzésen kívül egyéb alkalmai is vannak. A nyulászás, a halászat, a madártojásgyűjtés, a hóvirág- és ibolyagyűjtés, a gombászás, a sízés, a szánkózás mind olyan alkalmak, amelyek a közvetlen természeti környezet felfedezését szolgálják. A természetjárás vitathatatlanul ugyanúgy a környezet, a határ, a határhasználat, a határvonal megtanulásával van összefüggésben, mint az intézményesítetten gyakorolt tavaszi határjárás.[73] A kalotaszegi falvakban virágvasárnap délután a fiatalok az erdőbe mentek virágot, főleg kakasmandikót szedni.[74] Jegenyében a legények nagyszombat éjjelén, 12 órakor indultak el a határ bejárására.[75] A Homoród vidékén pünkösd vasárnapján mezei ünnepséget, vetélkedőjátékokat szerveztek.[76] A barcasági falvakban tavasszal a legények csoportosan mentek az erdőre hóvirágért.[77]

Az utca birtokbavétele

Az utca köztér, a nyilvános (hétköznapi és ünnepi) szféra tartozéka, amely folyamatosan ellenőrzés alatt áll. Állapotának, tisztaságának megítélése a közösség hatáskörébe tartozik. Rendjének felborogatása, a rendetlenítés, a szemét szétszórása olyan szertartásos viselkedés, amelynek egy időben célja a figyelmeztetés, az értékelés, a vélemény tüntető jelzése; valamint az ítéletet kinyilvánító személy társadalmi poziciójának kinyilvánítása.[78]

A tér rendjének felborogatásáról számtalan élménybeszámoló szól. Terepmunkánk győzött meg arról, hogy majdnem mindenki hordoz ilyen jellegű élményeket és emlékeket, illetve mindenki szereplője hasonló történeteknek. A férfiak szívesen beszélnek a fiatalon elkövetett akcióikról, a felnőttek a házukat, a gazdaságukat a fiatalok részéről ért agresszióról. Mind a rendetlenítés, mind annak elszenvedése olyan történés, amelynek célja a figyelemnek személyekre való ráterelése, olyan beszédalkalom kikényszerítése, amelyben a szó óhatatlanul ráterelődik bizonyos személyekre, személyek közötti kapcsolatra. 2003-as detremhemtelepi teremunkám során az 1953-ban született K. S. élénken adta elő egyik legénykori kalandját: miután három kapura ágakat állítottak, az egyik leány kapujára döglött hörcsögöt kötöttek fel. A résen lévő édesapa fejszével üldözőbe vette a legényeket, akik a falutól egy km-re lévő nádasban kerestek búvóhelyet. Felesége hasonló lelkesedéssel mesélte, hogy az egyik elmúlt évben a fiúk olyan nagy ágat vágtak leánya számára, hogy nem tudták a kerítéshez rögzíteni, ezért a virágoskertbe hajították, tönkretéve a virágágyásokat. Szomszédságukban máig derültséget kelt, ha felemlegetik, hogy szomszédjuk, S. évekkel ezelőtt egy, a lakásától mintegy 2 km-re lévő völgyben találta meg szekerét. Az 1945-ben született, falubelihez férjhez ment P. I. végigsorolja az emlékezetes kalandokat: hogyan léptek a falu nyilvánosságába az egyes évjáratok, kik voltak a kezdeményező egyéniségek, hangadók, tréfamesterek. A fiatalon, közvetlenül a leszerelés után elhunyt R. emlékét többek között a május elsejére virradó éjszakai csínytevése őrizte meg: rendhagyó módon egy juhaklot költöztetett fel a diófa tetejére. P. I. leányának csupasz kórót is szórtak a ház előtti lugasra. Ugyanakkor P. I. a még kislány, ágra nem jogosult lányunokája számára maga tűzdelte tele apró ágakkal a kerítésüket. Az egyik évben három lány háza elé került csupasz kóró. Amint kiderült, ők voltak azok, akik a középiskolában való továbbtanulást választották, s a bentlakás miatt kiszakadtak a fiatalok köréből. Egyik évben a legények egy gyermektelen házaspár háza táját szórták tele pelyvával.[79]

A Hortobágy vidékén a legények május elsejére virradólag rendetlenítettek. A kocsit szétszedték, az öltetőn állították össze. A kiskapukat szétszedték, összecserélték. E tréfás szórakozás ismert volt április elsején, korábban pedig a farsang időszakában.[80] Szintén a zöldág-állítás idején borították fel a falu rendjét a Homoród menti falvakban is. Bekötözték a kapukat, a szekeret szétbontották, a csűr padlására költöztették fel, esetleg az ökörrel együtt.[81]

A szokás kalotaszegi változatát Vasas Samu–Salamon Anikó mutatja be. Szilveszter éjszakáján „[a] szolgák után mentek régen a legények, ostoraikat pattogtatva, angya-

lozni, vagyis megviccelni azokat a gazdákat, akiknek lányuk volt: levették az utcakapukat, és elvitték a lány szeretője házához, vagy bedobták a patakba; szétbontották a szekeret, és felvitték a pajtahíjra vagy diófára, és ott összerakták." Inaktelken „az utcaajtó fedeléről vagy a nyári konyháról leszedik a cserepet, vagy a kint hagyott fonalat felmotollálják a kerítésre, a házak ajtaját kenderrel torlaszolják el".[82]

„Osztán vótak olyan szokások, hogy akinek vót szeretője, annak kicseréltík az utcaajtóját. Elvitték annak a házához, aki hozza járt, s annak az ajtaját visszahozták emehhez. Később osztán jött vastagabban ez a vicc, ha szerette, ha nem szerette, elvitték a kisajtót a szomszédhoz. Sokszor elvitték a patakba, a híd alá, vagy elvitték a másik falu végire. Aztot élveztík, hogy mindenki jár az ajtója után, hogy tudakolja meg, honnan hozza vissza. Emiatt nem vót miér haragudni, mer szokás vót. S elköttík a nagyhídnál a két karfát. Összekötték dróttal. S akkor mentek nagy dérrel-dúrral, hogy mennek ide-oda, megakadtak a drótba, és leestek ott. Vót olyan eset, hogy széjjelbontották egy embernek a szekerit, oszt felvitték a padlásra, s összerakták ott nekie. S akkor reggel felébredett, hogy a szekere a csűrből fenn van az istálló padlásán. Újra szét kellett szednie, mert, ugye, szekeret nem lehet egybe lehozni. Ez szokás vót, vicc vót, így vicceltük meg egymást."[83]

A szilveszter éjszakai rendetlenítés a legkülönbözőbb falvakból ismeretes. Búzásbocsárdon a legények összecserélték a kapukat, az istállóban a jászlat szénával tömték meg.[84] Hariban a jó barátok, valamint a haragosok szokták összecserélni a kapukat.[85] Magyarlapádon a szilveszter éjszakai templomi ünnepköszöntés után a legények csengőkkel, kolompokkal, ostorokkal járták be az utcákat. Összecserélték, a patak fölé pallószerűen fektették le a kapukat. Fellopóztak a leányos házak padlására, hogy a háztetőre szalmaköteget helyezzenek el. Előfordult, hogy a házak észrevették a szándékot, s a létrát elrejtve arra kényszerítették a tréfálkozó kedvű legényt, hogy virradatig a háztetőn maradjon.[86] Kajántón a kutakat polyvával töltötték meg, a kapukat pedig messzire elhurcolták.[87] Nagypetriben „egyik háznál egy nagy tuskót kötnek az ajtóhoz, hogy mikor kinyitják az ajtót, az angyal ajándéka beessék a házba; másik háznál a szamarat kötik a kilincshez, hogy a gazda ne tudja kinyitni az ajtót. Különösen az utcaajtók, kapuk elvivésében telik az angyaloknak nagy örömük. Sokszor bizony úgy elteszik szegény gazdák ajtóit, hogy két-három napig is keresniök kell, míg végre valamelyik szomszédnál a hijuban vagy a falu valamelyik diófáján megkapják."[88] Nagysármáson az újesztendőt köszöntő, a kínálással elégedetlen legények bosszúból szórták el a gazda szerszámait, állatait kiköötötték vagy kicsapták az utcára.[89] Hasonlóan rendetlenítettek szilveszter éjszakáján a mezőcsávási legények is.[90] Búzásbocsárdon a legények szalmabábot helyeztek el a vénlányok kapuja előtt.[91]

Magyarózdon a kántáló legények karácsonykor bosszúból forgatták fel az utca rendjét. Amelyik háznál nem fogadták az éneklőket, „ádáz szitkok mellett az utcaajtóját vagy éppen a kapuját vitték el a harmadik szomszédig is a visszautasított kántálók".[92]

Apácán a legények vízbevetőhétfőre virradó éjszakán bontották le, rejtették el a lányos házak kapuit.[93]

Az éjszaka birtokbavétele

A szokásleírások túlságosan problémamentesen fogadják el a hagyományrendszer nappali időszakban való elhelyezkedését. Valójában pedig a szokások nagy részét éppen a nappal és az éjszaka dichotómiájának megléte kényszeríti a nappal időszakába. A hiedelmekben érvényesülő időképzetet vizsgálva Pócs Éva vonta le a következtetést, hogy „[a]z *éjszaka* mint *átmeneti idő, időszünet* két emberi tevékenységgel kitöltött nap között".[94] Spirituális síkon az éjszaka igénybevétele a transzcendenciával, a halottakkal való kapcsolattartás, szociális síkon pedig a nyugalom, a pihenés, az intimitás, ennek megszegése a törvényszegés területére tevődik át. Illetve, a nappal és az éjszaka közötti határ elmosása egy új, egy más életforma és életvezetési stratégia, a posztmodern kultúra sajátja.

Erre a dichotómiára gondolhatott Ipolyi Arnold is, amikor – a nyelvészek számára meglepő módon – az *est* főnevet az *es* igéből eredeztette: azaz: a kultúra felfüggesztődéseként értelmezte.[95]

Az éjszaka idejére tevődő szertartások szembetűnően hangsúlyozzák a rituális inverziót (csoportos együttlét, éneklés, hangoskodás, látható nyomok hagyása).[96] Bálint Sándor hívja fel a figyelmet arra a Nyárád vidéki, 19. századi feljegyzésre, amely szerint a húsvét szombatja éjszakáján a határt megkerülő, bejáró legények „az imádságokat valósággal kiabálták, hogy Isten mintegy meghallja, a gonoszokat pedig elriasszza". A csoportos határkerülés Havadon, akárcsak a Nyárád menti falvakban, húsvét szombatján este kezdődött, és éjfél után ért véget.[97] Székelyzsomboron később, pünkösd hajnalán.[98] A határkerülés Zalaegerszegen nagy lármával, lövöldözéssel járt együtt.[99] A kalotaszegi szokások bemutatásában Vasas Samu említette a gyerekek hangoskodását.

A téli ünnepek idején, valamint a névnapokon volt szokásban a hamuval töltött fazékkal a küszöbön vagy ablak alatt való durrantás. Detrehemtelepen a névnapját ünneplő férfiak házának küszöbéhez csapták a hamuval töltött cserépedényt.[100] A gesztus egy időben szolgált zajkeltésre és rendetlenítésre. Lukafalván hamvazószerdán a pártában maradt vénlány ajtaja előtt csattant el a hamuval töltött korondi fazék.[101] Maroscsesztvén szilveszter éjszakáján szintén a vénlányokat csúfolták ki ezzel az eljárással.[102] Szalárdon a disznótorozó családokat riasztották meg ily módon.[103]

Róheim Géza jegyzi meg, hogy hiányzik a magyar szokáskörből a boszorkányok távoltartásának szándéka. Tőlünk nyugatabbra ez a szertartáson belüli zajkeltés egyik funkciója.[104]

A székely falutörvények ismeretében Imreh István teszi szóvá azt, hogy az éjszakai pihenés, nyugodalom biztosítása a törvénykezés visszatérő témája.[105] Dömötör Tekla figyelmeztet arra, hogy az éjszakai csendháborítás miatt a hatóságoknak is döntést kellett hozniuk. Kézdivásárhelyről, 1753-ból származik a következő rendelkezés: „Sok inconvenientiak esvén ennek előtte a Filep Jakab napra viradolag felvonni szokott zöld ág miatt, annak eltávoztatásáért concludáltatott még in Anno 1753, hogy városunkban zöld ággal felverettetése senkinek meg nem engedtetik."[106]

Az éjszakai dorbézolás tiltása további éjszakákra is kiterjedt. Kolozsváron 1578-ban az éjszakai lakodalomtartást, a céhes mulatozásokat, a szánkózást és minden egyéb

„mód nélkül való járást" a pénzbüntetés terhe alá helyeznek: „wegwztek eztis eo kegmek egez varasul hogy minde keózónseges vendegsegeket es menyegzeoket czehbely lakodalmokat kozorokot, es minde Eyely Torbizolassokat le tegienek hwz forint bwntetesse alat. Azon keppe a' zankazast es egyeb mod nelkwl valo eyely farast mind addeg, migle vrunk eó Naga orzagawal it lezen." Ugyanitt 1589-ben az éjjeli farsangolást és a szánkózást tiltják be: „Az my az Eyely farsangolast es Zankazast Nezy Nidlcz ora vtan tilalmas legien.". Csíkkozmáson az 1600-as években hozták az alábbi rendeletet: „Szent János estin való virrasztáson (való táncolás) semmiképpen meg nem engedtetik (sub poena flor. 1) (:éppen éjfélig, annál inkább hajnalig vagy virradatig, hanem késő vacsora ideig, mikor ember le szokott nyugonni ágyába, az is tisztességesen; egyébaránt a büntetése flor. 1.)."[107] A háromszéki Középajta falutörvénye 1775-ben írta elő: „rendkívül való részeg lévén, éccaka valaki rikoltozna, lövöldözne, büntettessék..."[108] Papolc falutörvénye 1733-ból, 1759-ből, 1822-ből: „Falu között éjjel vagy nappal alá s fel járó alkalmatlan részeges, kiáltozó, káromkodó, verekedő, vérengző, szüntelen – nemcsak utcán, hanem életeken, csűr, istálló, szalma, széna körül – égő pipával járó alkalmatlan személyeket a falusbíró, toties quoties meglátván, büntesse meg egy-egy forintig. Ha nem látná is, ha hitelesen kiadattatik, similiter büntettessék."[109] A bölöni vártemplom törvénye 1690-ből: „Naplemente után minden ember, akár mezőről, akár faluból a sorompón belől takarodjék helyére, mert akik annak utána az őröktől künn találtatnak, megfogattatnak. Első cselekedetekről ha jó mentséget nem adhatnak, büntetődjenek ad flor. 3. Másodszor ugyanazokon künn tapasztaltatván, meghaljanak, mint nyilvánvaló kóborlók."[110] A törvények általában kitérnek a részegség miatti rikoltozásra, az újesztendei, húsvéti, karácsonyi, lakodalmi lövöldözésre, a későig elnyúló táncra, a guzsalyasra, a férfiak kocsmai és vásári italozásaira, az együttlétekkor kirobbanó verekedésekre.[111] A Kőhalomszékhez tartozó Kóbor legényegyletének 1764-ből származó törvénye tiltotta az utcán való hangoskodást: „A mulatságnak és táncznak vége szakadván, kiki haza mennyen, és az utzákon ne rikoltozzon, külömben fizet 6 /pénzt/."[112] Minthogy az ünnepek vidám megülését, a szórakozást, a táncot erős igény tartotta életben, ezért azokat a tiltások ellenére beszüntetni nem lehetett, csupán bizonyos mértékben ellenőrzés alá vonni, illetve a rendbontókon elégtételt venni. Bögözben 1784-ben emeltek vádat az éjszakai csendháborítók ellen: „fogják meg őket mért lármáznak éczaka".[113] Egy Dés városi levéltári irat szerint 1840 tavaszán „itt már böjtönis egész víradtig ...folynak az éjtzakásáok tivornyázások".[114]

Küsmődi Bálint tízéves múlt, amikor Ditróba szegődtették el. Itt került sor legénykora egyik első emlékezetes csínytevésére. „Ekütte a lovakat Péter bátyóm ki Kicsipéterpatakába. Este kődött töllem zabot, de vótak ott még hat gyerek, haton vótunk. Hát osztán ott vót Biró Károjnak egy esztenája. Kéccáz darab ju vót a turmában. De már akkor ősz vót, a zabot a lovaknak odaattuk, s elhatároszstuk mi, gyerekek, hogy oda menyünk, s megijesszük az öregembert. Mer egy öreg, hetvenéves ember vót, a juhokkal, meg Karkó Jani, egy gyerek vót a kisegittője. Hát akkorjába beszélték a rosszféliieket, s a kisérteteket. Felmentem az esztenaház tetejire. Dobogtattam. A zöreg Biró Antal aszt monta: Jézus, Jézus ne haggy el! Jézus, Jézus, ne haggy el! A másik meg,

egy esztennel benyult, s ott kattanyozott, a harmadik meg, a kosárból kiengette a juhokat. Akkor jöttünk hazafelé, a falu végénél Biró János lakott, egy egyedül való házban, napszámos ember vólt, a vécéje a házon hátul vót. Négyen neki mentünk, és a vécéjét feldöjtöttük. Akkor jöttünk. Bejjebb lakott egy szalmás födött házba két öreg, Csibi Márton József. Ott a kutgém kivólt dőlve, négyen felvettük, s elvittük a házelejibe, s oda ledobtuk. Nem féltünk, hogy kijönnek, mer nem mertek kijönni; nagy dergeteget csináltunk, s azok is megijettek. Hát hazajöttem, kérte a gazdám, hogy hól vótál ijen sokáig? Mondom, hogy a lovak el vótak veszve, s kerestük. Evvel megnyugodott. De reggel az öreg Biró Antal bejött, s aszt monta a fijának, hogy ő többet a fijával nem hál kinn, mer' a rossz féliek mekkisértették.[115] Hasonló emlékét idézte fel nagyon szívesen egy csegezi (aranyosszéki) személy is: „Miko készültünk szántani, má legénykék vótunk, azt mondta apánk, aludjatak nyugtan, keveset bódoragjatak az utcán, miko az ökrek meg vannak étetve, itatva, fekötlek, anyátak megcsinálja a reggelit, esztek, s aztán mentek szántani. Úgy is vót. Me a legények bódoragtak éccaka. Mentek a lijányakhaz. Még gyümölcsé is el-elbódoragtunk. Láttunk valamerre valami finum barackat, aztán ementünk, s leszedtük. Aztán szidták a legényeket. Vagy 20-30. Magyar is, román is."[116]

A legények éjszakai együttléte nem csupán a pihenés nyugalmának megzavarását jelenti. Természetesen az éjszaka ébren eltöltése a fiatal legények számára fizikai erőpróba, a szervezet próbára tevése, a virrasztással egyenértékű. Erre utal a proverbium is: „Aki legény éjjel, legyen nappal is az."

Az éves kalendáriumban egymás után következnek az éjszakai virrasztásra előírt, az éjszakázást lehetővé tevő napok. *Január elsején* éjfél és hajnal között az aranyvíz hozatalára került sor.[117] Különösen a gyermekek és a fiatalok dolga volt az új víz merítése. A családok képviselői egymással versengve igyekeztek elsőnek meríteni a forrásokból. Egyes kalotaszegi falvakban a legények tüzet gyújtottak a forrás közelében, amíg vizet merítettek, s a vízzel kántálni, újévet köszönteni indultak a leányos házakhoz. Az újév délutáni templomozás után másnapig tartó tánc kezdődött.[118] Tordaszentlászlón a gyerekek és a legények feladata volt a szilveszter éjszakai zajkeltés.[119] Hajnalban ugyancsak nekik kellett aranyosvizet hozniuk.[120] Szászcsáváson a gyermekek *kalandozni* jártak szilveszter éjszakáján. Sipot, kürtöt fújtak, ostorral, csengővel, fazekakkal zajt keltettek. Éjfél előtt a falu határában tüzeket gyújtottak, éjfélkor pedig elindították a tüzes kereket, amely a helyi hagyomány szerint az ó- és újévet kötötte össze.[121] Városfalván, Homoródkeményfalván, Halmágyban szintén a legényeket illette meg a zajkeltés.[122] Maroscsesztvén a legények 4-5 fős csoportokban jártak kolomppal, hegedűvel, tárogatóval, kareplővel.[123] A *farsangolás* lehetővé teszi az éjszakába nyúló szórakozást. Magyarózdon csupán a legények öltözhettek be fársángos ruhákba.[124] A húshagyókedden és a hamvazószerdán lezajlott farsangzárás Kalotaszegen hajnalig tartó tánccal járt együtt. Kisbácsban a tánc három napon keresztül tartott.[125] Kalotaszegen a *tejbemérés*t megelőzően és követően egész éjszakán át tartó táncra került sor. A fiatalok és a felnőttek együtt virrasztottak ezeken az éjszakákon.[126] Húsvét és pünkösd táján a fiatalok kötelessége az éjszakai *határjárás*. A Nyárád menti falvakban a húsvét hajnalán lezajlott *zöldágazás, virágozás* után *húsvét első napjá*nak éjfelekor

a legények csoportosan indultak *hajnalozni*. Beköszöntöttek a házakba. A háziakat vízzel locsolták, adományt, tojást, kalácsot és pálinkát gyűjtöttek, amelyeket a húsvét másodnapján délután kezdődött húsvéti tánc során fogyasztottak el.[127] A korondi legények 5-6 tagból álló csoportban húsvét első napjának estéjén indulnak öntözni a leányos házakhoz. A locsolás másnap reggelig tart.[128] *Szent Iván* éjszakája újabb együttlétre, szórakozásra nyújt lehetőséget. A hagyományos *aratóünnepség* egész éjszaka tartó tánccal, ivászattal járt együtt. Széken a fiatalok szürkület után gyűltek össze a falu határában lévő sóstónál. Meztelenül vagy ruhákból alkalmiilag készített fürdőruhában késő-ig fürdőztek, tréfálkoztak.[129] *Szent Mihály napja*, az állatok behajtása bál, mulatság tartását tette lehetővé. Október 26-án, *Dömötör napján* több napon át tartó mulatság kezdődött. A szüret kezdete a *szüreti bálok* sorát nyitotta meg. András napjával a disznóvágások kezdődtek el, késő estébe nyúló *disznótorok*kal. Réső Ensel Sándor német és tót szokásként írja le a *Szent András éjszakáján* sorra kerülő forráslátogatást, a jósló szerepű kerítésrázást, az ablak alatti hallgatózást.[130] Tordaszentlászlón Márton napjának (november 11.) éjszakája evéssel–ivással telt el, s a névnapjukat ünneplők köszöntése mellett ekkor történt meg a párválasztás.[131] *Karácsony éjszakája* a kántálás, *szilveszter* a bál, a csoportos mulatozás miatt tudott emlékezetessé válni. Az alsórákosi sereg karácsony szombatján indult kántálni, első napjának estéjén hajnalozni, ünnepet köszönteni.[132] Ezt követően az ünnep második napjának hajnalán az Istvánokat köszöntötték, délután táncolni gyűltek össze, éjszaka pedig a hajnalozást folytatták az első napon elmaradt leányoknál. Szilveszter estéjén a lányokat *hajnalozták meg*, éjfélkor a templom előtt elbúcsúztatták az óévet, fogadták az újévet, újév hajnalán pedig a falu elöljáróit és módosabb családjait köszöntötték. Újév délutánjától reggelig tartó tánc zárta a mulatozás sorát.[133] Magyarózdon karácsony éjszakáján csupán a gyermekek és a legények járhattak köszönteni.[134] A 19. század végén ünnep első napjának délutánjától viszont „a legények, leányok, a bor s nyárson sült hús mellett, éjtnapot végigtáncoltak".[135] Tordaszentlászlón ünnep szombatján éjféltől hajnalig kántáltak. Ekkor a kántálást délutánig megszakították. Karácsony első napján éjfélkor Istvánokat indultak köszönteni. A következő nap délutánjától harmadik nap hajnalig folyt a tánc, amikor csoportosan újra elindultak, ezúttal a Jánosokat köszönteni.[136] Oltszakadáton a karácsony éjszakáját kártyázással virrasztották át.[137] Beresztelkén *aprószentek* éjszakáján került sor a *botozás*ra, a legények pszeudo-büntető, valójában szórakoztató összejövetelére.[138] Tordaszentlászlón e nap hajnalán a legöregebb legény szánkóra ült, s társai végighúzták a falun. Ennek végeztével a táncolóházba tértek be, ahol a szervezők borsos pálinkával várták őket. A vesszőzésre itt került sor.[139] *Szilveszter éjszakáján* Kalotaszeg falvaiban a fiatalok vagy a fonóban gyűltek össze, vagy táncolóházat béreltek ki, vagy a legénygazdánál mulattak éjfélig. Az utóbbi években valamelyikük otthonában vagy vendéglőben szilvesztereznek. Éjfélkor a templom elé mennek, utána a legények köszönteni indulnak.[140] Havadon a fiatalok utcánként csoportosultak valamelyikük házánál, a szilveszteri éjszaka eltöltése végett.[141] Ugyanezen az éjszakán Magyarózdon is együtt maradtak, de nem mulattak, hanem őrködtek az óév távozásánál, az új esztendő beköszöntésénél. Virradat előtt pedig csattogtatni,

újévet köszönteni indultak el.[142] Ezenkívül pedig a *halottvirrasztók*, a *lakodalmak*, a *névnapok*, a jeles napi *bálok* tették lehetővé az éjszakába nyúló közös együttlétet.

A téli ünnepek idején sűrűsödő tennivalók, a legényekre háruló kötelezettségek (köszöntés, a lányok táncoltatása) erősen igénybe veszik a fiatalokat. Az irodalomban egyedül Faragó József figyelt fel megerőltető voltukra: „A sok éjszakázásba és álmatlanságba valósággal *belépusztulnak*, lesoványodnak."[143] Illetve: „Amidőn 1946. december 29-én Pusztakamarásról egy alkalmi teherautóval Kolozsvár felé tartottunk, valamelyik útba eső mezőségi faluban egy legény is fölkérezkedett. Arca oly ijesztően vérvörös és puffadt volt, s a szemei úgy bedagadtak, hogy kórusban fölsziszszentünk, mert mindenki valamilyen különös bűntényre vagy balesetre gyanakodott. Szavaiból azonban kiderült, hogy ilyesmiről szó sincs: mindössze a halálos kimerültség jeleit hordozta a legényünnepek után."[144] Mivel töltötték tehát a legények az éjszakákat? Leggyakrabban tánccal. Faragó József számolta össze, hogy a kiskapusi legények egy év során a következő alkalmakkor rúgtak ki a hámból: karácsonykor négy napon keresztül, farsang idején két vagy három vasárnapon, húsvétkor négy napon keresztül, húsvét és pünkösd között egy vasárnap, pünkösdkor négy napon keresztül, a nyár folyamán három-négy vasárnapon, ősz folyamán három-négy vasárnapon. Továbbá sorozáskor és rukkoláskor.[145] Ezt a programot a paraszti, majd a falusi életformára általában jellemzőnek fogadhatjuk el, azzal a kiegészítéssel, hogy a tánc oka (esetenként célja) minden alkalommal szimbolikus kifejeződést kapott. Katolikus vidéken búcsúnapokon szintén szerveztek táncot (a Gyimesben Sarlós Boldogasszony, Mária Magdolna, Nagyboldogasszony, Szent András napján). Ezek a táncok éjfélig tartottak.[146] Ehhez adódott hozzá a házról házra látogatás: az újév, a húsvét, a pünkösd, a karácsony köszöntése (hajnalozás). A legények maguk is éjszaka látogatták végig a névnapjukat ünneplő társaikat (istvánozás, jánosozás). Az éves kalendárium jeles napjai körül a Szent György napja, május 1., pünkösd éjszakája a zöld ág hozatalát, a leányok kapujának feldíszítését tette lehetővé.

A konfirmált legények tavasztól őszig a legényestéken (szerda, szombat, vasárnap) hosszasan tartózkodtak a lányoknál. Sorozás előtt csoportosan látogatták el a lányos házhoz, utána a legény egyedül ment látogatóba. A látogatás este kilenctől éjfélig tartott.[147] A gyimesi legények a hét valamelyik legényestéjén hajnalig guzsalyasban maradtak a leánynál.[148]

Az alkohol fogyasztása

Az alkohol felhasználása, alkalmazása változatos motivációkhoz igazodik. A gyógyászatban – különböző gyógyászati ideológiáknak és rendszereknek alárendelve – *gyógyszer*, fájdalomcsillapító (palliatív) anyag vagy oldószer szerepét tölti be. A 15. század csíziói a humorális patológia elveit követve állandósították a borivást a kalendáriumi előírások alapján. Eszerint Boldogasszony havában a bor és az édes ital használata volt ajánlatos, mellfájást ürmösborral kellett kezelni. Böjtmás havában az édes ital, Szent György havában, Mindszent havában a tiszta bor, Pünkösd havában apróbojtor-

jánnal és ürömmel, Szent Iván havában rutával, sarlófűvel és zsályával, Szent Jakab havában zsályával, ürömmel és ezerlevelűfűvel, Szent Mihály havában borssal, szegfűszeggel, zsályával, sarlófűvel és apróbojtorjánnal, Szent András havában borsfűvel, zsályával és izsókkal, Karácsony havában pedig tárkonygyökérrel, gyömbérrel, fahéjjal és zsályával kezelt bor volt ajánlatos.[149] A gyógyászat különösen a gyomorbántalmak, táplálkozási gondok és fertőzésveszély esetén javallotta. Egy 18. századi gelencei orvosló könyvecske a bort 28, a pálinkát 2, az égett bort 1 alkalommal ajánlja vivő- vagy hatóanyagként.[150] A Borsa völgyében a pálinkát hideglelés, szülés, gyomor- és fogfájás, kelés, seb, ütés, a bort pedig spanyoljárvány esetén használták gyógyító céllal.[151] Hidegleléskor kicsi békát vagy kilenc csípőspaprika-szemet áztatnak, 2-3 oleanderlevelet főznek meg pálinkában, a pálinkába borsot, sót vagy fokhagymát tesznek.[152] A rontó mágia, ezzel szemben, betegség- és szerelmi varázslás eszközeként használja fel az italt.[153] A világ különböző kultúráiban ismeretes az alkohol *rituális, mágikus, szakrális* alkalmazása. Használata megváltozott tudatállapotot eredményez, amely a valóság egy tartalmi és minőségi szempontból más érzékelését, megélését teszi lehetővé.[154] Mircea Eliade sámánizmusról írott könyvének példái a gyógyító sámán szertartásos, valamint a korosztályt váltó legények öntudatlanságot kiváltó italfogyasztását szemléltetik.[155] A hősepikában a hős hadba indulását lakoma, ezen belül nagy mennyiségű ital elfogyasztása előzi meg.[156] A szentek és démonok kultuszában az italáldozat általánosan ismeretes. A szőlőtőke maga is istenek, szentek védence.[157] Az ördög- és boszorkányképzetek a maguk rendszerébe integrálták az alkoholt. A borfogyasztás az ördöggel való szerződéskötés, az ördöggel való paráználkodás része és eszköze.[158] A farsangi italfogyasztás mágikus hatással bírt: a bő étel- és italfogyasztás a bő termést befolyásolta.[159] Az agrárünnepek keretében történő italfogyasztás a termés bőségét, az állathasznot garantálja. A halottvirrasztóban, a temetési torban, a temetőlátogatás során fogyasztott italt a halott nyugalmára köszöntik el. A disznótori itallal „egészséges koporsót" kívánnak az állat húsának elfogyasztásához. Egyéb alkalmakkor – a 18–19. századtól az etikett előírásai szerint – az egyéni boldogulásra, a házasélet boldogságára, az együttlétre, a viszontlátásra koccintanak.[160] Az áldomás szerződéskötést pecsétel meg.[161] A kalákában végzett munkák esetében (építkezés, rakodás, sírásás) az alkohol a fizetség részét képezi. Itallal szabadítják fel a lakodalmi menet előtt elkötött utat, itallal köszöntik fel az ünnepelteket.[162]

Az alkoholfogyasztás a hagyományos falusi társadalomban, a nyilvános szférában a férfiszerep, a társadalmi érintkezés és az ünneplés tartozéka. Az alkoholt *bírni kell*, az alkoholt *mértékkel* kell tudni fogyasztani, az alkohol meghatározott *helyzetek* velejárója. Általában egyforma megítélés alá esik a nyilvános italfogyasztás visszautasítása, valamint az italfogyasztással való visszaélés, a nők és a gyermekek italfogyasztása.

A korábban is idézett forgatókönyvekben többször szerepelt a legények alkoholfogyasztása. Az italfogyasztás strukturális tartozéka a farsangi mulatozásnak, a tavaszi juhbemérésnek, a húsvéti locsolásnak, a májusi Jánoska-eresztésnek, az aratóünnepeknek, a mindszentek napi temetőlátogatásnak, a disznótornak, a kántálásnak, a névnapozásnak, a sorozásnak, a lakodalomnak, a temetésnek, utóbb a banketteknek, a ballagási ünneplésnek. Több esetben azonban az alkoholfogyasztás önmagában volt

szórakozási forma. A mezősámsondi legények karácsony estéjén gyülekeztek egyikük házánál, ahol éjfélig poharazgattak. Éjfél után a leányos házakhoz mentek ünnepet köszönteni, valamint azokhoz a családokhoz, ahol számíthattak arra, hogy borral kínálják őket. Ugyanis nem minden családnak volt alkalma bort termeszteni.[163]

A leírások a nagylegények fegyelmezett, mértéktartó viselkedését mutatják be, a valóságban az éjszakázás, valamint a házaló jellegű ünnepköszöntés a fogyasztásbeli túlkapásokat, nagy mennyiségű ital elfogyasztását teszi lehetővé/szükségessé. A szertartásos alkoholfogyasztás avatópróba-, *vásspróba*jellege leggyakrabban az alkoholmennyiség elfogyasztásával, esetleg az elfogyasztott mennyiség hatásának megfigyelésével, ellenőrzésével realizálódik. Mind az italfogyasztás mennyiségére, mind a következményére és ennek megítélésére vonatkozóan adatok állnak rendelkezésünkre. Falumonográfiájában Horváth István említi, hogy húshagyókedden „bort viszen fel a pincéből a gazda, és ha hentergésig nem is, de dülöngézésig legtöbben eljutnak ezen az estén". A kalotaszegi falvakban a legénycsapatok téli szórakozását megválasztott *elsőség, vezetőség* szervezte. A választás után minden megválasztott (6 személy) 5–5 liter borral köszönte meg a megtiszteltetést. A 30 liter bort reggelig mulatták el (Sárvár).[164] Zsobokon a legényvezetők választására hitelben szereztek be 2-3 veder bort, amit később a karácsonyi tánc bevételéből egyenlítettek ki.[165] Korábban említettük, hogy Szendrey Ákos számos adattal dokumentálta a legényavatási próba szerepét betöltő italfogyasztást, együttivást vagy italfizetést. Győrszabadhelyen a 16. évét betöltött legénynek egy hajtásra kellett meginnia egy liter bort.[166] Sümegprágán az apa a borpincébe hívta meg fia társait, s ott magukra hagyta őket.[167] Fertőrákoson a legény 7-8 keresztapát választott, s az avatáson mindenikkel külön-külön kellett fenékig ürítenie a poharat.[168] Sarródon minden legény anyagi lehetőségei függvényében 5–30 liter bort fizetett a legényseregnek.[169] Havadon a konfirmáció napján a konfirmált legény minden nagylegénynek fejenként 1–1 liter bort fizetett, amit még azon a napon közösen fogyasztottak el.[170] Ezen a napon Kalotaszeg falvaiban is sor került a *seregbe* való befogadásra. Ha a legénycsapatba akart tartozni, a konfirmált legény 1 liter bort fizetett a nagyobb legényeknek. Nádasmentén egy legénynek 5 liter bort kell fizetnie. Damoson a legény 1 liter pálinkát vagy 5 liter bort adott a közösbe.[171] A kóbori legényegylet a karácsony előtti nagygyűlésén fogadta be az újonnan jelentkező legényeket. Minden legény 1 liter itallal ajándékozta meg nagyobb társait. Ugyanez volt a felvétel ára a barcasági Keresztváron.[172] Nagykenden a konfirmált legények egyletbe való felvételére karácsony másodnapján került sor. Ezt megelőzően azonban, ősszel minden felavatandó fiú 1–1 veder mustot vitt az egylet hordójába. Ezt az italt kezdték fogyasztani az avatási szertartáson.173 Homoródszentpálon és Gyepesen aprószentek napján avatták fel a legényeket, a kocsmában. Az idősebb legények közül kijelölt *kezesek* felsorolták a legények jogait és kötelezettségeit. Az eseményt a művelődési házban tartott táncmulatság zárta. Minden felvételre jelentkezett legény (szám szerint 10–15) 1–1 liter bort hozott erre az alkalomra.[174] Székelyzsomboron a legényavatás a virágvasárnapi konfirmáció után, húsvét vasárnapján került sorra. A felavatottak itt is 1–1 liter bort koccintottak el idősebb társaikkal.[175] Kajántón a kántáló legények korsóba gyűjtötték az el nem fogyasztott italt. Ily módon 40 liter pálinkát is szereztek, amelyet aprószen-

tek napján fogyasztották el.[176] Nagypetriben családonként fél liter pálinka járt a kántáló csoportnak, amely összetöltve több liter italt eredményezett.[177]

A legénykorral együtt járó italfogyasztás avatóritus-, próbatételjellegére egy bölöni adat is figyelmeztet. Itt az avatási szertartásra a legény bort és pálinkát vitt magával. Adatainak az aranykönyvbe való bevezetése, majd a legényeknek a felvételére vonatkozó szavazata után mindkét kezébe egy-egy üveg italt adtak, s így dobták háromszor a magasba. Ha leesett (s az ital tönkrement), szégyennek számított, s ügyetlenségét hosszú időn keresztül emlegették.[178]

A legénycsoportok házalására s az ezzel járó italfogyasztásra különböző alkalmak adódtak. Mezőkölpényben a farsangi maszkurások látogatásaik során pénzt gyűjtöttek, amelyen italt vásároltak.[179] Egy mezőségi visszaemlékezés szerint a legények a zenész házában gyűltek össze, „ott etötették az időt éfélig, egy óráig, két óráig, éjjel. Télen, ugyé, hogy nem vót dolog. Aztán hoztak egy-egy korsó bort, az öreg muzsikált, még fontak, nekilogtak táncolni, ott né, mint a fiatalak."[180] Húsvétban a korondi legények korsót vittek magukkal, ebbe gyűjtötték a helyszínen el nem fogyasztott italt.[181] A kalotaszegi Nagykapuson két héttel karácsony előtt a legények tüzelőfát gyűjtöttek. Minden házhoz bekopogtak, mindenhol 2-3 hasábfát kértek. A lányos házaknál 2-3 pohár pálinkát is fogyasztottak. A fafölösleget még azon a napon értékesítették, a pénzből pedig italt vásároltak, amelyet azonnal elfogyasztottak.[182] Kiskapuson a fa árából cukrot és szeszt vásároltak, s ebből cukrospálinkát készítettek, amelyet közösen fogyasztottak el.[183] Kalotaszentkirályon karácsony első napján délután a leányokat táncba hívogatták. A hívogatókat ital illette meg.[184] A tánc karácsony másodnapjának hajnaláig tartott. A legények ekkor Istvánokat köszönteni indultak. A délután újrakezdődött tánc ismét hajnalig tartott. A legények akkor az előző naphoz hasonlóan a Jánosokat köszöntötték fel, és szintén pálinkát kellett fogyasztaniuk.[185] Vista monográfusa rosszallóan jegyzi fel, hogy az Istvánok és a Jánosok felköszöntése „minden különösebb dolog nélkül zajlik le. Rendszerint egy ivásra való alkalom ez."[186] Havadon a legények kisebb csoportokba szerveződve járták végig András nevű ismerőseiket. Minden felköszöntött személy külön vendégelte meg a köszöntőket.[187] Egy-egy István vagy János nevű ünnepelt 1-2 veder bort szolgált fel köszöntőinek.[188] Buzásbocsárdon a meglátogatott Istvánok és Jánosok házában „megisznak még pár liter bort, vagy a kocsmába mennek mulatni".[189] Székelyzsomboron a *sáfár*nak nevezett italfelelős december 27-én minden leányos háztól fél liter pálinkát gyűjtött össze.[190] A barcasági falvakban (Keresztvár, Bodola) a legények este indultak kántálni, s reggelig minden házba betértek. Mindenütt kalácsot és 1 liter pálinkát kaptak az ünnepköszöntésért.[191] Koronkán a kántáló legények korsóba töltötték a háziak által felajánlott bort, és a kántálás végeztével, az utolsó helyen együtt itták meg.[192] A (húsvéti és karácsonyi) ünnep harmadnapján lezajló tánc után a mezőkölkúti legények együtt fogyasztották el a lányok által adományozott ételeket. Italt fogadásból állítottak elő: a *halottfutás*nak nevezett vetélkedő vesztese egy veder bort volt kénytelen felajánlani.[193] Hétfaluban a legények feladata volt december 25-én éjszaka az Istvánok felköszöntése is.[194]

A legények több helyen már szüret idején gondoskodtak az ünnepi italról. A magyarózdi legények jóval karácsony előtt gyűjtötték össze az ünnepi együttléthez szük-

séges italt. Szüret után minden legény mustot különített el erre az alkalomra. Cseberrel járták végig a falu legényes házait, összegyűjtötték és a táncházban közös hordóba töltötték a bort. Az együttlétek idején megbízható borkezelő osztotta az italt.[195] Nagykenden a konfirmáltak legény- és leányavatására karácsony második napján került sor. Ezt szüretkor a *töltögetés* előzte meg. A legények 1–1 veder, a lányok 2–2 liter mustot töltöttek össze egy közös hordóba, amelyet egyikük házának pincéjében helyeztek el és gondoztak. Hasonlóképpen jártak el az idősebb legények és lányok is. Karácsony három napjának estéjén, a tánc után ahhoz a házhoz gyülekeztek vacsorára, ahol a bor volt elhelyezve.[196] Magyarlapádon a legények szintén ilyen módon gondoskodtak a téli ünnepekre szükséges italról.[197] Küküllődombón máig gyakorolják az *összetöltést*. A legényegylet tagjai szüret után fejenként 5 liter mustot visznek a közös hordóba. Az italt a téli ünnepek idején fogyasztják el.[198]

Néhány alkalommal az utcai vonulás ad alkalmat az italfogyasztásra. Torockón a farsangot temető legénycsoportot az utcán kínálják meg pálinkával. A katonának vonulás, a sorozás, majd a rukkolás ismételten alkalmat nyújtott közös italozásra.[199] A barcasági falvakban a sorozásról hazaérkező legények összefogózva járták be a falut, így adva tudtul, hogy egy év múlva ki megy majd katonának. Mindeniküknek háza előtt megálltak, italt fogyasztottak. Este a regutabálon folytatták a szórakozást. A rukkolás előtti éjszakát pedig ki-ki rokonaival, barátaival együtt ébren töltötte, italozás kíséretében. Reggel újra összefogózva vonultak a vonatállomásra, illetve a gyülekezési helyre.[200] „Régebb más volt. Többen mentek egyszerre, s Enyedig szekérrel mentek. S mentek, megkezdték az egyik faluvégéről, s indult, amelyik ment katonának, a rokonságával. S akkor mentek a pálinkával, töltöttek mindenkinek pálinkát, kínálták fánkka. Énekeltek végig a falun. A faluvégen szekérre ültették őket, s akko Enyedig elmentek, elkísérték őket a rokonok. Énekeltek egész úton."[201]

Kalotaszegről rendelkezünk arra vonatkozó adattal, hogy a fiatalok felügyeltek az italfogyasztás mértékére. Több faluban a vezetőség a karácsonyi kántálás befejeztével számba veszi a legények viselkedését, s a *kitartósok*at megdicsérte. Aki az éjszakai italozás miatt karácsony első napján nem tudott templomba menni, azt aprószentek napján botozással büntették meg (Kalotaszentkirály).[202] Nagypetriben a karácsonyi istentiszteleten kötelező volt a részvétel, „akár részegek, akár nem".[203] Kalotaszentkirályon a hívogatásból visszaérkező legényeket a tánc helyszínén ellenőrizték, mennyire ártott meg nekik a kínálgatás.[204] Nyárádmentén a húsvét reggeli hajnalozás során a házaló legényeket pálinkával kínálták. Minden fiatal igyekezett őrizkedni a lerészegüléstől. Ha mégis megtörtént, barátai hazavitték, és lefektették.[205] A kántálással együtt járó italfogyasztás egyeseket annyira megvisel, hogy a karácsonyi istentiszteleten állapota miatt nem vehet részt.[206] A Kőborban készült legényegyleti törvény (1764) a részességet szintén elítélendőnek tartotta: „Aki a Társaságban megrészegedik, fizet 6 /pénzt/."[207] Az egyház szintén megpróbálta szabályozni a jeles napi alkoholfogyasztást. Bálint Sándor állapítja meg, hogy az egyház „a Szent István áldása (Stephansminne) és különösen a Szent János áldása (poculum Sancti Johannis) eredeti liturgikus célzata szerint az e napokon szentelt borral akarta mérsékelni a nagy áldomásokat. Célja az volt, hogy a mulatság, vigadozás, amelyet úgysem lehetett volna kiirtani,

legalább tisztes korlátok közé kerüljön, István és János oltalma alatt szelídebbé váljon." A kisgyermekek itallal való kínálását általában felelőtlenségnek tartják, azon sztereotípia ellenére, amely szerint a nyugtalan csecsemőt pálinkába mártott kenyérrel etetik meg. Kivételt képez a gyermekek leitatásával szembeni szabadosság. Havadon a kiskorú gyerek is részt vesz az éjszakai lakodalmi mulatságban. „Éjfél után aztán elég gyakori látvány a becsípett gyermek."[208]

Ritkán, szertartásos körülmények között a lányok is fogyasztottak alkoholt. Kiskapuson a legények az aprószentek napi táncban éjfél körül a lányok között szétosztották a 8-10 liter, előzetesen cukorral vagy mézzel édesített bort. Ez a *mézesbor*.[209] A kalotaszegi Ketesden a lányok az 1968-as téli szezon idején zárt körű fonót rendeztek. Húst sütöttek, italt fogyasztottak, cigarettáztak, az asztalon táncoltak. A legények minden behatolási kísérletét meghiúsították. Hangoskodásukra a szomszéd házakban is felfigyeltek. Másnap a falu derülve könyvelte el a történteket.[210] Jákótelkén a konfirmáció után leányavatás keretében is alkoholfogyasztásra került sor. Minden új leány 1 liter pálinkát kínált fel leánytársainak.[211]

A kalotaszegi falvakban Szent György napján, illetve egy közeli napon zajlott le a tejbemérés, amely felnőttek és fiatalok, férfiak és nők, juhosgazdák és pásztorok közös mulatására nyújtott lehetőséget. Inaktelkén erre a napra közösen mintegy 20 liter szeszből készítettek édes pálinkát, ami kb. 50-60 litert tett ki.[212]

Az alkohol, a cigaretta, utóbb a kábítószer fogyasztása a szervezet teherbíró képességének próbájaként fogható fel. Az alkohol elfogyasztása több módon befolyásolja az eseményben való részvételt. Az alkohol fogyasztása maga is része a szertartásnak: beszerzése, előkészítése, kínálása és fogyasztása egy sajátos forgatókönyv részét képezi. Az ital előkészítése, a házban való tárolása, szertartásos helyzetben való kínálása minden háztartással szembeni alapvető elvárás. A fenti példák az alkoholfogyasztás két alapvető formáját jelzik. Az egyik a házról házra járás során nyilvánosan, meghatározott adagokban történő ivás, a második pedig a nyilvánosságot megkerülő, kis csoportban zajló szeszesital-fogyasztás.

Az ital elfogyasztásának különböző módozatai vannak gyakorlatban. Az üvegből és a pohárból való italfogyasztást egyaránt gyakorolták. Olykor a házigazda vagy a rangidős személy köszönti el az italt, elsőnek ő iszik az üvegből, s az üveg körbejár.[213] A kitöltött italt a görög virtus mintájára általában egy húzásra, fenékig kell üríteni.[214] Faragó József 1945–1946-ban figyelte meg a kántálók italfogyasztását. A köszöntés megtörténte után a háziak a fiatalokat a szobába invitálták. Itt a legények énekeltek, illetve újabb köszöntőt mondtak. Felszólításra az asztal körül foglaltak helyet. „A gazda pálinkával telt üveget fog a kezében, az elsőlegényre köszönti, iszik, és átadja. Ugyanakkor egy másik üveg is útnak indul az asztal körül az ellenkező irányba, tehát *két üveg a gazda két keze felé*. Az üveget mindenik legény az utána következőre köszönti, iszik belőle, s úgy adja tovább. Így járnak az üvegek kétszer-háromszor körbe. Közben eszegetnek az asztalra kitett kalácsból."[215] Az italfogyasztás szolidáris kapcsolatot teremt a házigazda és a látogató között. A gazdának kötelessége itallal kínálni a látogatót, a látógatónak illő elfogadnia és az alkalomhoz illően elköszöntenie az alkoholt. A házról házra járás következtében a házigazda és az ünnepet köszöntő legények arány-

talan mennyiségben fogyasztanak italt. Míg a gazdának egy, esetleg 2-3 csoporttal kell elkoccintania egy-egy pohár italt, a legények minden házban elfogyasztanak 1-2 pohárral. A legények ebben az állapotban, a különböző minőségű italokat rendre fogyasztva, fokozódó hangulatban járják végig ismerőseik házát, hajtják végre az ünnep és az ünnepeltek köszöntését. A kubikusok italfogyasztását bemutató Katona Imre említi, hogy mámoros állapotban „elképesztő virtuskodásra" képesek.[216]

Az italfogyasztás, valamint az ezt követő szabadosabb szórakozás olykor zárt körben történt. Magyarlapádon a legények különböző korosztálya ezért is szórakozott külön-külön fonóházban.[217] Baranya, Tolna, Veszprém német falvainak lakói húsvét másodnapján délután a határban lévő borospincékhez vonultak, s az éjszakát italozással és tánccal töltötték el.[218] Drávaszögben a Józsefeket szintén a pincében keresték fel, s itt zajlott le a névnapozás.[219] Ez a második fajta, a nyilvánosságot megkerülő, kis csoportban, rövid idő alatt történő italfogyasztás figyelhető meg a zöldág-állítás idején is.

A szertartásosan zajló italfogyasztás nem esik negatív megítélés alá. Ezzel szemben az állandó alkoholfogyasztás, az alkalomhoz nem kötődő ivászat a társadalom viszolygását váltja ki. A Nagy Olga által Havadon készített beszélgetések jelzik ezt az ítéletet. A megkérdezett személyek szerint a részegeskedés következménye a dologkerülés, az anyagi javak elherdálása, a lopás, a család érdekeinek elhanyagolása, a betegség, az öngyilkosság.[220] A bölöni legényegyleti szabályzat a felavatott legénynek engedélyezte a kocsma látogatását, de a kocsmában történő mértéktelen italozást elítélte.[221]

Az ünnepi viselkedésben elfoglalt előnyös helye ellenére a hatóságok ellenszenvvel figyelték az alkoholfogyasztást. Egy 1846-ban „Erdélyhon minden valláson levő falusi iskolái számára" készült *Pálinka Tan* két szerzője, komoly előzményeket folytatva, ádáz harcot hirdetett a pálinkafogyasztás ellen. Eszerint a pálinka „hazánk polgári és polgárnői között uralgo számtalan testi és lelki betegséget, hazi és hazai inseg s nyomorok kut forrását, söt elet pályát rövidítő, gyilkolo mereg kevereket" jelent. A katekizmus szerzői „mértékletességi egyesületet" kezdeményeztek, „melynek minden egyénei szilárdul el határozták magukban, hogy ök semi nével nevezendő pálinkát nem isznak s ezáltal a pálinka italról teljesen lemondani".[222]

Milyen ital fogyasztottak az említett alkalmakkor? A leírások ritkán tisztázzák az ital összetételét. Kiskapuson a legények az értékesített tüzelőfa árából cukrot és szeszt vásároltak, s ebből *cukrospálinkát* készítettek.[223] Dévén az ünnepi alkalmakkor *szászpálinka* (köményes), *spir* (szesz), *pálinka*, bor és sör kerül az asztalra.[224] Tordaszentlászlón aprószentek napján a legények borsos pálinkát fogyasztottak.[225] A gyógyszerként fogyasztott pálinka megkészítésének változatos módozatai ismertek.[226]

A legények ítéletének kinyilvánítása

Tágabban értelmezve, a zöld ág elhelyezése által a legénytársadalom individuális és/vagy kollektív véleménymondást gyakorol. A román szakirodalom állapítja meg, hogy a legényszervezet tagjainak a téli ünnepekben való szerepjátszása egy olyan társadalmi hierarchiára épül rá, amelynek a közösség aláveti magát. Ebben a legények hatalmi

pozíciót sajátítanak ki és gyakorolnak. A hierarchia mögötti mentalitás szerint „együtt jár az erő, a hatalom és a fiatalság, illetve az erő, a hatalom és a hímnem".[227]

Kós Károly leírása szerint a *kikiáltás (strigacium)* szokása a román többségű falvakban, Szent György éjszakáján élt. A legények két csoportban vonultak ki a falu határában lévő dombokra, „innen párbeszédes formában, messze is hallható hangon kikiáltják, hogy az elmúlt év folyamán az előző Szent György óta a lányok milyen rosszakat követtek el".[228] Mezőbodonban szilveszter éjszakáján az egyik dombra a legények, a másikra a leányok álltak ki. Kikiáltották mindazt, ami az elmúlt évben normasértésnek minősült a faluban.[229] Zsigmond Győző gyűjtése alapján tudjuk, hogy a legtöbb mezőségi faluban Szent György estéjén kiabáltak. Kivételt képez Magyarszovát, ahol szilveszter éjszakáján került sor a rítusra. A kikiáltás általában a lányok viselkedésére és a boszorkányok rontásaira vonatkozott.[230] Az egyik csoport a református templom dombjára, a másik a határ valamelyik dombjára állt, s egész napon keresztül folyt a kiabálás.[231] A kalotaszegi Zsobokon a szokás megreformált változata élt 1977-ig. Szilveszter estéjén a falu lakossága a kultúrotthonban gyűlt össze, itt kiáltották ki a falu lakóinak viselt dolgait.[232] Jánosfalván szilveszter éjszakáján a falu lakossága a templom előtt gyülekezett. Szavalatokkal és énekekkel, valamint zajkeltéssel siettették az óév távozását, köszöntötték az új esztendőt. Egy leszerelt legény olvasta fel az elmúlt év közvéleménynek hangot adó tréfás krónikáját: itt feddték meg mindazokat, akik valamilyen formában megszegték a közösség bevett normáit.[233] Torockón és Torockószentgyörgyön a farsangtemetést záró *prédikáció* nyújt lehetőséget a faluban történtek, a botlások számbavételére, kibeszélésére.[234]

A magyarózdi emlékezet szerint a legények húshagyókedd éjszakáján csutakot vetettek a pártában maradt lány udvarára, s lánccal dörömböltek a kapun.[235] A zöldágállítással általában együtt járt az ellenszenves, rossz viselkedésű lányok háza előtti rendetlenítés. Apácán és Keresztváron a nagyravágyó, büszke, a legényeket kikosarazó, táncban visszautasító, szeretőjét elhagyó lánynak kocsányt állítottak zöld fa helyett, a ház előtti teret pedig pelyvával szórták be.[236]

A szertartásos viselkedés részét képező, az ünnepi alkalmak szertartásába illeszkedő véleménymondás elsősorban a lányokra irányul. A fa állítása/nem állítása, a zöld ág/szemét olyan szimbolikus eszközök, amelyekkel a legények ritualizáltan értékelték és minősítették a lányokat.[237] Másodlagosan azonban érintheti a felnőtteket, a házasélet megszegőit, a munkakerülőket, a csendháborítókat, a hatalmat képviselő és gyakorló hivatalokat, azok képviselőit, a közalkalmazottakat. A 20. században a zöld ág általában a lányokat illette meg, de helyenként a falu elöljáróinak, köztiszteletben álló személyiségeinek is kijárt e megtiszteltetés.[238]

A rítus kulcsepizódja az éjszakát követő nap. Virradattól kezdődik el a legénycsoportok szimbolikus gesztusainak értelmezése és értékelése. Az értelmezés és a szimbolikus üzenettel szembeni attitűd újrarendezi, megerősíti a lokális társadalom hierachiáját: 1.1. kinyilvánítja a lányokkal szembeni általános elvárásokat; 1.2. a közösségben élő egyénekre vonatkoztatja e normákat; 2.1. kinyilvánítja a legények véleménynyilvánítási jogát; 2.2. érvényesíti a legények jogát; 2.3. a közösségi figyelem középpontjába

állítja a véleményt nyilvánító személyeket; 3.1. szimbolikusan jelzi a kontroll és a szankció hagyományának meglétét és presztízsét; 3.2. érvényesíteni, működtetni kezdi a társadalmi presztízst, illetve a tekintélytől való megfosztottságot. A befogadás (utcai kiállás, a szomszédolás), az értelmezés (a találgatás, a híresztelés), a viszonyulás (a felelősségre vonás, a fenyegetőzés, az ítélet látható jeleivel való hivalkodás vagy az eltüntetésükre tett kísérlet) változatos formái olyan dinamikát kölcsönöznek e napnak, amely magába sűríti az elmúlt év tapasztalatát, a helyi társadalom egy automatikusan működő hierarchiáját, s legalább egy évre meghatározza egyének és családok presztízsét.

A zöld ág beszerzése: a falopás

A rítus szimbolikus eleme, a fa szükségleti cikk, a faültető ember fáradozásának eredménye, az élettér tartozéka. Kivágása, elköltöztetése különböző, eltérő reakciókat vált ki, feszültségeket teremt. A korábban említett, a zöld ág állítása által forgalmazott jelentések azért is relevánsak, mert a gesztus egyúttal egy személy, egy család, a környezet elleni agresszió mozzanatát is magában hordozza.

Az egyik történet főszereplője és előadója maga is tudatában van, hogy szimpátiája kifejezése érdekében egy áldozatul kiválasztott gazdaság díszét áldozta fel. „Vót borostyánfájak. Ótott fa, fehér. Olyan vastag vót, mind a kezem, né. Délutános vótam, s ezek vártok a busznál. Juon, Marius, Csabika. A fejszéve. Hová meek, hová meek. Te, mondam, láttom egyet, má rég, én meek, kivágom aztat. Ezek, baj lesz. Nem lesz baj. Ki is vágtam akko, s odavittem Máriának. Nekidőtettem az ajtónak. A vénasszany nem tudta, hogy ki tette oda. Ez, miko megláttam az ő borosnyánját, azt mondta, ez az enyém. Ki hozta ide? Azt mondja anyósam, én honnan tudjam, ki járt itt az éje." (Nevet.) A megkárosított személy azonosította a kertjéből eltűnt orgonaágat, az általa kitüntetett személyt, annak hódolóját. Ezután pedig felelősségre vonta a legényt és annak szülei.

A székely társadalom falutörvényeiből következtethetünk arra, mennyire létszükséglet volt a fa. A fűtés, az építkezés, az eszközök előállítása nagy mennyiségű fát igényelt. Emellett az erdő fái vadgyümölcsöt, makkot, kérget, az ecetkészítés, a hamuzsírfőzés, a szénégetés, a kosárfonás alapanyagát biztosították. A különböző fajok, továbbá a különböző állapotú fák értéke eltérő volt. Ezért mind az erdők telepítése, mind gondozása és óvása közösségi érdek volt.[239] Az erdők állapotára való tekintettel Hídvég lakóinak 1800–1820 között érvénybe léptetett rendtartása kijelenti, „lábáról fát levágni nem szabad", tüzelésre csupán a földön heverő fát szabad gyűjteni.[240] Az alsócsernátoni, 1665-ban írott, 1666-os, 1716-os, 1718-as, 1793-as másolatban ismert falutörvény szigorú büntetést ró ki arra, aki az erdőt megdézsmálja. Az ökörszekeres tolvaj ökrét leütötték, húsát a falu lakói között kiosztották, az állat bőre, a tolvaj szerszámai az erdőőröket illették.[241] Az erdőt megdézsmálóktól behajtott büntetés Bodokon is a falut illette (1731).[242] Homoródfalván (1670, 1740),[243] Papolcon (1733, 1759, 1822)[244] a falu határában lévő zsenge gyümölcsfák, Zalánban (1699),[245] Szacsvában (1717)[246] az erdő zsenge fáinak kivágását pénzbüntetéssel sújtották. Nagybacon-

ban 1748-ban, Középajtán 1775-ben, Magyarhermányban 1803-ban, Csíkjenőfalván 1838-ban foglalták törvénybe az erdők, a határ, az utak széle fáinak védelmét.[247]

Miközben a hatóságok a közösség érdekét védve üldözték az erdőt, a zsenge fákat pusztító legényeket, a közösség rokonszenvvel fogadta az elhelyezett májusfákat. Tárkány Szücs Ernő írja, hogy „a zempléni hegyvidék falvaiban május elsején ún. májusfát állítottak, amihez fát a földesúri erdőőrök kijátszásával szereztek, tehát loptak, de a helyi közvélemény ezt jogszerű cselekménynek ítélte meg, minthogy a falvaknak nem volt saját erdejük".[248] Amint korábban említettük, Tasnád környékén is a legszebben virágzó, zöldellő fákkal tisztelték meg a lányokat. A gyümölcsfacsemetét elpusztító legényt a falubíró megbüntette, miközben a közvélemény elnézően fogadta a tolvajlást.[249]

Következtetések

Az orbaiszéki Református Egyházmegyei Levéltár 17–19. század közötti vizitációs és vizsgálati jegyzőkönyveit elemző könyvében Gazda Enikő jegyzi meg, hogy az egyházi és a világi büntetések azokkal szemben voltak hatásosak, akik alkalmilag váltak normaszegővé. Ezek mellett minden közösségben nagyobb számban találjuk azokat a visszaeső bűnösöket, akik folyamatosan megszegték a közösség normáit és a törvényeket, s akik emiatt végérvényesen a társadalom perifériájára szorultak, s nem is igyekeztek reintegrálódni.[250] Filozófiai antropológiai esszéjében E. Cioran írja, hogy csupán annak a létezésnek van értelme, amely *eset*té tud válni. Az eset az érdeklődés középpontjába állítja az egyént, kiemeli a névtelenségből, s az univerzális esszencia helyett a partikuláris esszenciával tölti fel sorsát.[251]

Fenti elemzésünk szintén ezt a helyzetet kívánta érzékeltetni, megvilágítani: a május 1-jei zöldág-állítás olyan alkalom, ahol individuális és közösségi önaffirmáció valósul meg. A szociális térben egyének és csoportok hívják fel magukra a figyelmet, s a hatásosság kedvéért nagyrészt a közösségi normák többszöri, enyhe átlépésével. S miközben a közösség és a közösség életét szabályozó, felügyelő hatóságok a rendreutasítás szándékával állást foglalnak a fiatalok túlkapásával szemben, valójában elnézően zárják le az esetet, s veszik tudomásul a közösségnek egy új korosztállyal való felfrissülését. A zöldág-állítás egy időben mutatja meg az egyéni opciókat és attitűdöket, a legények, legénycsoportok, legénygenerációk, a legények és lányok, ifjak és szülők, ifjak és felnőttek, egyén és intézmények, normák, törvények, ember és természet közötti kapcsolatokat.

A rítus keretében a határon és az utcán való zajongás, a rendetlenítés, a zsenge fák kivágása, az alkoholfogyasztás a nyugalom, a rend, a mértéktartás normáinak szertartásos, enyhe átlépése a figyelmet manipulálja, és emlékezetet termel. Feltételezésünk szerint a szertartás kulcsepizódja az az intenzív beszédesemény, amely nevesíti és sok éven keresztül emlékezetessé teszi a színre lépő generáció tagjait. A beszédesemény tehát a kommunikatív emlékezetnek azon szertartása, amely az emlékezet regiszterét aktivizálja és gazdagítja, s ezáltal – a közösség tagjainak számbavételével, a fölöttük való ítélkezéssel – közösségi szolidaritást, közös tudást, közös értékrendet termel.[252]

És amit az elemzés által szintén hangsúlyozni szeretnénk: a mezőségi falura való hivatkozást azért tartottuk fontosnak, mert meggyőződésünk, hogy miközben a szokásmodellek valóban közel vezetnek egy-egy intézmény, szokás, viszonyrendszer megértéséhez, a kultúra és a társadalom összefüggésének látásától, megismerésétől távolítanak el. A fenti példa a lokális életvilágban hordozott jelentései szerint a következőképpen strukturálódik: P. A. legénnyé cseperedik; udvarolni kezd a faluban élő M.-nek; és szimpátiáját zöldág-állítással kívánja kifejezni; P. A. előre kiválasztja M. M. virágoskertjének díszét, a fehér orgonát; majd társaival a május elsejét megelőző éjszaka bejárja a falu határát és utcáit; május elsején reggel a falu kíváncsian figyeli a legények által elhelyezett jeleket; az M.-ék kerítésére helyezett virágos faág tudtul adja a legények értékelését; az ág elhelyezését összefüggésbe hozzák P. A.-val; a károsult M. M. bejárja a falu utcáit, orgonafáját keresve; az orgonaág megtalálása után megtudakolja M. udvarlójának kilétét; és felelősségre vonja P. A.-t. Május elsején az ehhez hasonló stratégiák és események sokasága aktivizálja a lokális társadalmat, kommunikációs hálózatát, viszonyrendszerét, valamint az emlékek repertóriumát. A rendetlenítés eseményei hasonlóképpen termelnek jelentéseket. R., a fiatalon elhunyt legény a juhakol elköltöztetésével enyhe, játékos formában a magánterület és a magántulajdon sérthetetlenségét szegi meg, ugyanakkor ötletességét, bátorságát, fizikai erejét stb. nyilvánítja ki. Tette által alapozza meg a rá való emlékezést.[253] Az eset az áldozat, a tréfamester és cinkostársai, valamint az esemény közönsége, a falu lakossága között hoz létre egy kommunikációs, szociális viszonyt. A gazda által szervezett és felügyelt magánterületre ezen az éjszakán betolakodnak a fiatalok, felmérik a gazdaság szerkezetét, állapotát, s ottjártuknak szándékosan jelét adják. A szekér szétbontásával és lehetetlen helyen való összerakásával a szekér alkatrészeinek ismeretét bizonyítják és gyakorolják.

2003. május 1-jén újra visszatértünk a hajdani gyűjtés helyszínére. A faluba érkezve azonban döbbent csend fogadott. Mindössze három kapu volt feldíszítve. Az elvált fiatalasszonynak, I.-nek a hatéves fia állított zöld ágat; egy nagymama hároméves lányunokája számára tűzött zöld ágakat a kerítésükbe; s csupán egyetlen leány kapott zöld ágat az udvarlójától. A hagyomány kimaradása, a háborítatlan rend zavarba hozta a falut. Nem teremtődött meg az a nyilvánosság, amelyben egy évjáratra terelődött volna a figyelem és a szóbeszéd. Elmaradt a legények éjszakai ténykedése, amely a faluban élő lányokra, magaviseletükre, a fiatalok társadalmában elfoglalt helyükre, kapcsolataikra, valamint a felnőttek zöldágazással kapcsolatos emlékeire ráirányította volna a figyelmet.

Amit ezen a napon a beszélgetések felszínre vetettek, az a vendégmunkára kényszerülés oka, a vendégmunkás sors, a vendégmunkára távozottak utáni sóvárgás. A falu fiatalságának egy része ugyanis (mintegy 50 személy) Olaszországban, Spanyolországban, Magyarországon dolgozik, ahol a nyelv ismeretének hiányában kommunikációs lehetőségeik korlátozottá válnak, a munkahelyi kapcsolatokra szűkülnek le, és a fiatalok a helyi szokások ismeretének hiányában marginalizálódnak. Megszokott környezetüktől távol élve hiányoznak a közösséghez tartozás élményét nyújtó emlékezési alkalmak és események. Ők maguk sem nem résztvevői, sem nem tárgyai a lokális emlékezetnek.

Jegyzetek

1 Detrehemtelep, Kolozs megye. A falunak 1992-ben 519 lakója volt: 134 román, 385 magyar nemzetiségű.
2 Dömötör (1983: 132–133).
3 Réső Ensel (1866: 198).
4 Dömötör (1983a: 150–154).
5 Ipolyi (1854: 539).
6 Temesvári Pelbárt, idézi Dömötör (1983: 132).
7 Bálint (I. 1977: 330).
Bálint (I. 1977: 330).
9 Dömötör (1986: 51).
10 Egy forrás szerint József nádor nádorrá választásának emlékére 1795-től kezdődően a nádorkertben („palatinális erdőcskében") szervezett mulatságok formájában folytatta a hagyományt. Dömötör (1983: 133).
11 Seres (1984: 407).
12 Dömötör (1983: 133). Lokális és regionális szokásleírásokban: Horváth (1971: 120); Vasas–Salamon (1986: 151–152).
13 Réső Ensel (1866: 199).
14 Róheim (1925: 281–282).
15 Tomisa (2003: 93–94).
16 Lakatos–Bakó (1983: 151–153).
17 István (1994: 239).
18 Pozsony (2000a: 250).
19 Vasas–Salamon (1986: 174). A virágvasárnapi ágszentelés vallásos hagyományai: Bálint (1989: 196).
20 Róheim (1925: 283).
21 Bálint (1989: 286).
22 Bálint (1989: 312).
23 Barabás (1980: 204, 208).
24 Saját gyűjtés.
25 Dömötör (1983: 133).
26 Bálint (1989: 341–342).
27 Nagy (2000: 339).
28 Seres (1984: 407).
29 Pozsony (1998: 222).
30 Pozsony (1998: 57).
31 Pozsony (1998: 58).
32 Tomisa (2003: 94).
33 Idézi Pozsony (1998: 49).
34 Seres (1984: 129).
35 Balázs (1994: 245–246).
36 Réső Ensel (1866: 198).
37 Bálint (I. 1977: 331).
38 Róheim (1925: 282).
39 Dömötör (1983: 134). Az időszaki király választása a szakrális királyáldozással van összefüggésben. Ennek Európában három időpontja van: Rex Saturnalis, húshagyó, pünkösd.

Dömötör (1983: 135). Etnológiai irodalma: Frazer (1995: 155–180); Ipolyi (1854: 302–306); Róheim (1925: 294–308); Dömötör (1983: 134–138).

40 Kós (2000. II: 248–249).

41 Zsigmond (1999: 104).

42 Pozsony (2000: 21–30). A zöld maszkos alakoskodás erdélyi és szláv párhuzamairól: Uo. 28–29.

43 Újváry (1975: 29); Tárkány Szücs (1981: 171).

44 Kresz (1949: 8).

45 Róheim (1925: 282).

46 Róheim (1925: 282).

47 Róheim (1925: 283).

48 Tomisa (2003: 94).

49 Szendrey (1952). A legényszervezetek irodalmát Tárkány Szücs (1981: 173–178) foglalja össze.

50 Faragó (1978: 222–223).

51 Ennek irodalmát Faragó (1981) közli. A továbbiakban hivatkozás történik Faragó (1981), Csete (1960); Kresz (1949); Makkai–Nagy (1993) munkájára. Az elsőség szerepének gyakorlását elemzi Salamon (1979).

52 Imreh (1978).

53 Kós (2000: II. 257–258).

54 Makkai–Nagy (1993: 175).

55 Barabás (1980).

56 Pozsony (2000a: 243–244).

57 Pozsony (2000: 38–47).

58 Pozsony (1998).

59 Déván: Makkai–Nagy (1993: 78).

60 Makkai–Nagy (1993: 26).

61 Alsó-Muraközben a szokás a testvéresülés néven ismert. Tárkány Szücs (1981: 171).

62 Faragó (1978: 222).

63 Zsigmond–Palkó (1996: 311).

64 Pl. Menyhén, Ácson. Szendrey (1952: 368).

65 Vasas–Salamon (1986: 181–184).

66 Seres (1984: 418).

67 Nagy Ö. (1980: 200–201); István (1994: 234).

68 Vasas (1993: 91).

69 Barabás (1980: 204, 208).

70 Pozsony (1998: 57).

71 Pozsony (1998: 226–228).

72 A grătar szó jelentése: 'rostonsült'. Péter Györgyné Simon Ibolya, sz. 1945, Detrehemtelep, 2003. május 1.

73 Scheiber (1955); Szabó T. (1956); Takács (1987: 151–195); Barabás (2000); Pozsony (2000).

74 Vasas–Salamon (1986: 134).

75 Vasas–Salamon (1986: 137).

76 Pozsony (2000a: 250).

77 Seres (1984: 381).

78 Szükségesnek tartjuk megjegyezni, hogy a rendetlenítésnek egyéb rituális alkalmai is ismeretesek. A farsang idején a házba betérő maszkurák az udvaron, a tornácon és a házban bo-

rogatják fel a rendet. E rituális viselkedés példái: Havadról Nagy (1990: 160–170); Aranyosszékről Keszeg (1996: 232–233). Eliade hermeneutikai elemzése a rendetlenítést a kozmogónia évenkénti megismétlése előtti fázisnak tartja, a régi rend megsemmisítésének: Eliade (1987: 69–72). Nem szándékunk ezen értelmezés érvényesítése.

79 A néprajzi irodalom, sajnos, a lokális társadalom perszonális kódját, interperszonális kommunikációs struktúráját nem örökíti meg, amelyet valójában a rítus aktivizálni hivatott.

80 Barna (1979: 106).

81 Pozsony (2000a: 250).

82 Vasas–Salamon (1986: 105–106).

83 Gazda (1980: 331).

84 Makkai–Nagy (1993: 21).

85 Makkai–Nagy (1993: 22).

86 Makkai–Nagy (1993: 27).

87 Makkai–Nagy (1993: 92).

88 Makkai–Nagy (1993: 118).

89 Makkai–Nagy (1993: 136).

90 Makkai–Nagy (1993: 186).

91 Makkai–Nagy (1993: 20).

92 Horváth (1971: 112).

93 Seres (1984: 387).

94 Pócs (2002: 15).

95 Ipolyi (1854: 292).

96 A szertartásos inverzió a kettős szimbolikus osztályozások ismert eljárása. Ivanov (1984: 58).

97 Nagy (2000: 335).

98 Pozsony (1998: 52).

99 Bálint (1989: 290).

100 Saját gyűjtés.

101 Makkai–Nagy (1993: 168).

102 Makkai–Nagy (1993: 29).

103 Makkai–Nagy (1993: 57).

104 Róheim (1925: 284).

105 Imreh (1983: 91–93).

106 Kolosvári–Óvári (1885: 117).

107 Imreh (1983: 289).

108 Imreh (1983: 438).

109 Imreh (1983: 377).

110 Imreh (1983: 330).

111 Imreh (1983: 91–93).

112 Közli Pozsony (1998: 42).

113 Szabó T. (1978: 719).

114 Szabó T. (1978: 720).

115 Földes (1979: 125).

116 Magyarosi Lőrinc, sz. 1927, Csegez. Saját gyűjtés.

117 A szokás eredetéről és elterjedtségéről: Bálint (1989: 54–58).

118 Vasas–Salamon (1986: 107–116).

119 Az újévi zajkeltés irodalma: Bálint (1989: 131).

120 Boldizsár Zeyk (1994: 263).

121 Pozsony (1998: 199).
122 Pozsony (1998: 201–203).
123 Makkai–Nagy (1993: 29).
124 Horváth (1971: 112).
125 Vasas–Salamon (1986: 130–132).
126 Vasas–Salamon (1986: 147), Szabó (2002: 88).
127 Barabás (1980: 208–209).
128 István (1994: 235).
129 Kocsis (1988: 95–100).
130 Késő Ensel (1866: 265–266).
131 Boldizsár Zeyk (1994: 253–255).
132 A kántálást a 20. század elejétől csupán a cigányok gyakorolták, a legények csak a hajnalozásban vettek részt. Imreh (1978: 232).
133 Imreh (1978).
134 Horváth (1971: 110).
135 Horváth (1971: 112).
136 Boldizsár Zeyk (1994: 258–259).
137 Makkai–Nagy (1993: 59).
138 Pozsony (1998: 55).
139 Boldizsár Zeyk (1994: 262).
140 Vasas–Salamon (1986: 104).
141 Nagy (2000: 329).
142 Horváth (1971: 115).
143 Faragó (1981: 150).
144 Faragó (1981: 158).
145 Faragó (1981: 158).
146 Antal (1983: 141–142).
147 Faragó (1978: 221).
148 Antal (1983: 143).
149 Regiomontanus 1471-ben, magyarul 1575-ben kiadott csíziója: *Csízió* (1986, 96–105).
150 Halászné Zelnik (1992).
151 Vajkai (1943: 60).
152 Vajkai (1943: 108).
153 Fazakas–Székely Sz. (1990: 51–52).
154 Grynaeus (1998: 214).
155 Eliade (2002: 73, 203, 204).
156 Vargyas (1960: 512); Demény (1980: 47–58).
157 Dionüszosz kultuszáról Frazer (1995: 253–260). A bor mitikus eredetéről: Csávossy (1994: 19–32). A szőlőt védő szentek kultuszáról: Mód–Simon (2003). Az italáldozat mai formáiról: Nagy (2001: 18); Aranyosi–Hoppál (2001: 49–51).
158 Szendrey (1986: 159–161); Égető (2001: 233–239).
159 Tátrai–Karácsony Molnár (1997: 50).
160 Az itallal történő felköszöntés előírásainak összefoglalása: Fábri (1993: 59–66).
161 Az áldomásivás példáit Ipolyi Anonymus Gestájától kezdődően sorakoztatja fel: Ipolyi (1854: 528–530). A rítus gazdag irodalma: Sz. Kristóf (2002: 11: 22. sz. jegyzet).
162 Balázs Géza több alkalommal tekintette át a pálinkafogyasztás alkalmait: Balázs (1991, 1992, 2004). Egy 18. századi református számadáskönyv évente mintegy harminc alkalommal történt szertartásos italfogyasztást említ. Balázs (1991: 85).

163 Makkai-Nagy (1993: 207).
164 Vásas-Salamon (1986: 61).
165 Vásas-Salamon (1986: 65).
166 Szendrey (1952: 359).
167 Szendrey (1952: 363).
168 Szendrey (1952: 354).
169 Szendrey (1952: 361).
170 Nagy (szerk.) (2000: 269–270).
171 Vásas-Salamon (1986: 177–179).
172 Pozsony (1998: 44, 47).
173 Pozsony (1998: 53).
174 Pozsony (2000a: 244).
175 Pozsony (2000a: 250).
176 Makkai-Nagy (1993: 92).
177 Makkai-Nagy (1993: 116).
178 Pozsony (1998: 49).
179 Makkai-Nagy (1993: 195).
180 Kocsis János, sz. 1932, Detrehemtelep. Saját gyűjtés.
181 István (1994: 235).
182 Vásas-Salamon (1986: 62–63).
183 Faragó (1981: 147).
184 Vásas-Salamon (1986: 71).
185 Vásas-Salamon (1986: 72).
186 Makkai-Nagy (1993: 119).
187 Nagy (szerk.) (2000: 323).
188 Nagy (szerk.) (2000: 327).
189 Makkai-Nagy (1993: 20).
190 Pozsony (1998: 51).
191 Seres (1984: 360).
192 Makkai-Nagy (1993: 159).
193 Kós (2000, II: 246, 258).
194 Seres (1984: 366).
195 Horváth (1971: 109).
196 Makkai-Nagy (1993: 215–216).
197 Makkai-Nagy (1993: 26).
198 Miklós Zoltán *A karácsonyi ünnepkör szokásainak szimbolikája Küküllődombón* című dolgozata, 2001/2002. A KJNT archívuma. Kolozsvár.
199 „A megszokott keretekből való kiszakadás a katonáknál és a különféle vándormunkásoknál bizonyos lelki emóciókkal jár" – állapítja meg Katona Imre. Ezek a helyzetek serkentik az italfogyasztás mértékét. Katona (1963: 386–387).
200 Seres (1984: 421–422).
201 Torockószentgyörgy, S. V., 1981. Saját gyűjtés.
202 Vásas-Salamon (1986: 70).
203 Makkai-Nagy (1993: 117).
204 Vásas-Salamon (1986: 71).
205 Barabás (1980: 209). A kubikmunkások szintén felügyeltek lerészegedett társuk testi épségére és pénzére. Katona (1963: 400).

206 Nagy (2000: 326).
207 Közli Pozsony (1998: 42).
208 Nagy (2000: 289).
209 Faragó (1981: 153).
210 Vasas–Salamon (1986: 49).
211 Vasas–Salamon (1986: 179).
212 Vasas–Salamon (1986: 147–149).
213 Gyakori látvány az autóbuszon és vonaton ingázó munkások, a vásárjárók körében.
214 A 19–20. századi etikett rosszallotta ezt az ókori italfogyasztási gyakorlatot. Fábri (1993: 60).
215 Faragó (1981: 149).
216 Katona (1963: 397).
217 Makkai–Nagy (1993: 26).
218 Bálint (1989: 313).
219 Idézi Tátrai–Karácsony Molnár (1997: 77).
220 Nagy (1990: 128–133).
221 Pozsony (1998: 49).
222 A kéziratos munka címe: *Pálinka Tan az Erdélyhon minden vallason levő falusi iskolák számára, készitették Nagy borosnyai Bartha András feldobolyi és Felső boldog asszonyfalvi Biro Sándor Retyi Ev. Ref. Hit szonokok. Május hanap 1 sö napján 1846ik Évben.* A katekizmus első része a pálinka történetéről, a második a pálinka mérgező hatásáról, harmadik a pálinka okozta „eszedelmekről", a negyedik a pálinka ártalmairól, az ötödik a pálinkaivókról, a hatodik a részegségről, a hetedik pedig a megszervezendő mértékletességi egyesületről szól. A pálinkafogyasztás számtalan következménye közül a következőket emeljük ki: a reggeli habogás, a gyomorfalak, a máj megkeményedése, a rák, az epeválasztás rendszertelensége, az epevezeték eldugulása, a tüdő megszíjasodása, a lehelet nehézkessége, a vérkeringés zavarai, „az ábrázatot elrutitja, kivörösiti, vörös folt pettyek és az orrán s orr körül pálinka bibircsokok állanak elé ugy, hogy jozan korába is könyen reá ösmerhetni egy pálinkás emberre". A kézirat a Román Akademia kolozsvári fiókkönyvtárának kézirattárában található, Ms C 444 jelzet alatt. Terjedelme 33 lap. Az alábbiakban néhány részletet közlünk belőle.
K. Mi a pálinka? F. Olyan ital melyben valoságos Ember ölö méreg van; tehát akik isszák, azok kétség kivül a pálinka ital által életöket lasan lasan röviditik...
K. Mire használtatott legelsöben a pálinka? F. Patikában a gyogyszerek között izgato szernek, a nép között pedig ortza pirositónak.
K. Tudományos neve mi a pálinkának? F. Alkohol, melj magyarul ortza festéket tészen.
K. Minö nemei vagynak a pálinkának? F. Gabonorium, Silvorium, Köményes, Rozsolis, Punts, Rum/.../Islivovitza/.../
K. Minö alakzatban iszák a pálinkát különbözö osztályzatú rendek? F. Az uri rendek és vagyonosabb polgárok, Nád és Szinmézel, s különbözö Füszerekkel, szint és szagot adván a pálinkának, Rozsolis és más divatos név alatt, a köz nép pedig a dolgozó napokon tisztán de innepeken leg inkább mézesen szokta ini a pálinkát.
K. Leg nagyobb mértékben kik iszák a pálinkát Erdélyben? F. A Magyarok Földén, vagyis a vármegyéken a Czigányok, Székeljek földén a Három széki székeljek. A Szászok földén a Barcaságon lévö oláhok.
K. Hogyan kell nézni azt, ki mást pálinkával kinál? F. Vagy ugy mint egy oljan téboljodott szerelmest, ki orvoság gyanánt mérget nyujt beteg kedvesének. Vagy ugy mint egy oljan gonosz barátot, ki bolondá akarja teni bene bizakodo barátját, azért hogy meg csalhasa, javait magáévá tehese.
K. Mikor kel el leg több pálinka? F. Sátoros inepeken és vasárnapon /.../.

K. Mit tészen megrészegedni? F. Meg részegedni anyit tészen, mint az embernek magát bolondá tenni.

K. Mire kel vigyázni, mikor valaki megházasodik vagy férjhez megyen? F. Ara, nehogy részeges szeméjel párosuljon; mert aki részeges szeméjel talál parosulni, az ördöggel párosul; mivel egy részeges szemeljben a világon minden rosz feltaláltatik.

223 Faragó (1981: 147).

224 Makkai-Nagy (1993: 84).

225 Boldizsár Zevk (1994: 262).

226 Balázs Géza jegyzi meg, hogy a házilag készített és fogyasztott pálinkaféleségek száma nagyobb volt. A mézes, cukros, köménymagos pálinka mellett változatos ízű ágyaspálinkák készültek. Balázs (2004: 72).

227 A román szakirodalmat Zane (1999) foglalja össze. A hivatkozások: Zane (1999: 60).

228 Kós a katonai szokást említi: Kós (2000: II. 248).

229 Saját gyűjtés.

230 Zsigmond (1999: 105). A rítus román irodalma: Culea D. (é. n.): Datini si munca. I–II. Bucureşti. 124–127. Manolescu Gabriel 1967: Un obicei stravechi. Strigarea peste sat. Timişoara: Folclor Literar, 119–120.

231 Gazda (1980: 340).

232 Vasas-Salamon (1986: 119).

233 Hála Józsefet idézi Pozsony (1998: 201).

234 Keszeg (2004: 69–71, 117–125).

235 Horváth (1971: 118).

236 Seres (1984: 408).

237 A charivari szimbolikus jelentéseiről: Kotics (2001: 3–72).

238 Dömötör (1986: 52).

239 Az erdőhöz való viszonyulás átfogó kutatását Erdész Zoltán kezdeményezte 1959-ben. Erdész (1959).

240 Imreh (1983: 456).

241 Imreh (1983: 306).

242 Imreh (1983: 370).

243 Imreh (1983: 321).

244 Imreh (1983: 371).

245 Imreh (1983: 333).

246 Imreh (1983: 346).

247 Imreh (1983: 387, 437, 458, 497).

248 Tárkány Szücs (1981: 43).

249 Lakatos–Bakó (1983: 153).

250 Szőcsné Gazda (2001: 167).

251 Cioran (1991).

252 Assmann (1999: 51–52).

253 Az esemény ebben az esetben a megalapozó emlékezés kiindulópontja. A megalapozó emlékezés: Assmann (1999: 52). A faluközösség ez esettől kezdve az emlékezés társadalmi kereteként működik. Miközben a közösség egyik tagjára emlékezik, egyúttal önmagát hozza létre. Halbwachs szavaival: az egyén a társadalomban tesz szert emlékeire, emlékezik és ismeri fel, lokalizálja az emlékeit. Halbwachs (1925: VIII).

Bibliográfia

ANTAL Imre 1983: *Udvarlás és leánykérés Gyimesben.* (Népismereti Dolgozatok.) Bukarest: Kriterion, 141–149.

ARANYOSI Éva–HOPPÁL Mihály 2001: Bárányáldozat Burjátiában. In Pócs Éva (szerk.): *Sors, áldozat, divináció.* Budapest: Janus–Osiris.

ASSMANN, Jan 1999: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrában.* Budapest: Atlantisz.

BALÁZS Géza 1991: A pálinkázó magyar. *Honismeret* XIX/3, 78–86.

– 1992: Jeles alkalmak pálinkafogyasztása. In Viga Gyula (szerk.): *Kultúra és tradíció I. Tanulmányok Újváry Zoltán tiszteletére.* Miskolc: Herman Ottó Múzeum, 133–139.

– 2004: *A pálinka, a hungarikum.* Budapest: Állami Nyomda Részvénytársaság.

BALÁZS Lajos 1994: *Az én első tisztességes napom. Párválasztás és lakodalom Csíkszentdomokoson.* Bukarest: Kriterion.

BÁLINT Sándor 1943: *Az esztendő néprajza.* Budapest: Magyar Szemle Társaság.

– 1977: *Ünnepi kalendárium. A Mária-ünnepek és jelesebb napok hazai és közép-európai hagyományvilágából. I–II.* Budapest: Szent István Társulat.

– 1989: *Karácsony, húsvét, pünkösd. A nagyünnepek hazai és közép-európai hagyományvilágából.* Budapest: Szent István Társulat. [3. kiad.]

BARABÁS László 1980: *Tavaszi határkerülés a Nyárád-mentén és a Kis-Küküllő felső völgyében.* (Népismereti Dolgozatok.) Bukarest: Kriterion, 203–216.

– 2000: Tavaszi határkerülés a Nyárád-mentén és a Kis-Küküllő felső völgyében. In Uő: *Aranycsókok, maszkurák, királynék.* Marosvásárhely: Mentor, 133–167.

BARNA Gábor 1979: *Néphit és népszokások a Hortobágy vidékén.* Budapest: Akadémiai.

BOLDIZSÁR ZEYK Imre 1994: *Névnapok és jeles napok Tordaszentlászlón.* (Népismereti Dolgozatok.) Bukarest: Kriterion, 251–265.

CIORAN, Emil 1991: Omul fără destin. In Uő: *Antropologia filosofică.* Craiova: Pentagon–Dionysos, 15–22.

CSÁVOSSY György 1994: *Gondolatok a bortékában.* Kolozsvár: Dacia.

CSETE Balázs 1960: Karácsonyi és újévi népszokások a kalotaszegi Nyárszón. *Néprajzi Közlemények* V/1, 122–133.

Csízió 1986: *Csízió vagyis a csillagászati tudománynak rövid és értelmes leírása.* A függeléket írta Borsa Gedeon, a kéziratot átnézte Verebélyi Kincső. Budapest: Mezőgazdasági.

DEMÉNY István Pál 1980: *Kerekes Izsák balladája.* Bukarest: Kriterion.

DÖMÖTÖR Tekla 1983: *Naptári ünnepek – népi színjátszás.* Budapest: Akadémiai. [3. kiad.]

– 1983a: *A népszokások költészete.* Budapest: Akadémiai.

– 1986: *Régi és mai magyar népszokások.* Budapest: Tankönyvkiadó.

ÉGETŐ Melinda 2001: Boszorkányszombat a szőlőhegyen. A szőlőhegy elkülönítettségének tükröződése a népi mentalitásban. In Pócs Éva (szerk.): *Demonológia és boszorkányság Európában.* (Studia Ethnologica Hungarica I.) Budapest: L'Harmattan–PTE Néprajz Tanszék, 228–248.

ELIADE, Mircea 1987: *A szent és a profán. A vallási lényegről.* Budapest: Európa.

– 2002: *A samanizmus.* Budapest: Osiris.

ERDÉLYI Zoltán 1959: *Az erdő néprajza.* Budapest: Magyar Nemzeti Múzeum–Néprajzi Múzeum, Ethnológiai Adattár.

FÁBRI Anna (szerk.) 1993: *A tökéletes vendég. A tökéletes vendéglátó.* Budapest: Helikon.

FARAGÓ József 1978: *Legényesték a kalotaszegi Kiskapuson.* (Népismereti Dolgozatok.) Bukarest: Kriterion, 220–231.
– 1981: *Téli legényünnepek a kalotaszegi Kiskapuson.* (Népismereti Dolgozatok.). Bukarest: Kriterion, 138–159.
FAZAKAS István–SZÉKELY SZ. Magdolna 1990: *Igézet ne fogja.* Szendrey Zsigmond és Szendrey Ákos „babonaszótára" nyomán írta ~. Budapest: Magvető.
FÖLDES László (gyűjtötte) 1979: Kusmódi Bálint élettörténete. *Néprajzi Közlemények* XXII, 121–219.
FRAZER, James G. 1995: *Az Aranyág.* Budapest: Osiris–Századvég. [2., javított kiad.]
GAZDA József 1980: *Így tudom, úgy mondom. A régi falu emlékezete.* Bukarest: Kriterion.
GRYNAEUS Tamás 1998: A megváltozott tudatállapotok pszichiátriai értékeléséről. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről I.) Budapest–Pécs: Balassi–University Press: 213–228.
HALÁSZNÉ ZELNIK Katalin (szerk.) 1992: *Gelencei orvosló könyvecske. Kézirat a XVIII. századból.* Lakitelek: Antológia.
HALBWACHS, Maurice 1925: *Les cadres sociaux de la mémoire.* Paris: Librairie Félix Alcan.
HORVÁTH István 1971: *Magyarózdi tornyalja. Írói falurajz.* Kolozsvár: Dacia.
IMREH Barna 1978: *Az alsórákosi „sereg".* (Népismereti dolgozatok.) Bukarest: Kriterion. 232–237.
IMREH István 1983: *A törvényhozó székely falu.* Bukarest: Kriterion.
IPOLYI Arnold 1854: *Magyar mythologia.* Pest: Heckenast Gusztáv.
ISTVÁN Lajos 1994: *Jeles napok Komndon.* (Népismereti dolgozatok.) Bukarest: Kriterion. 228–250.
IVANOV, V. V. 1984: A kettős szimbolikus osztályozásról. In Uő: *Nyelv, mítosz, kultúra.* Budapest: Gondolat, 48–66.
KATONA Imre 1963: Szeszfogyasztás–kocsmázás–mulatozások kubikmunkán. *Néprajzi Közlemények* VIII/2–4, 378–411.
KESZEG Vilmos 1996: *Emlékek az aranyosszéki farsangról.* In KJNT Évkönyve 4. Kolozsvár.
– 2004: *Aranyosszék népköltészete I–II.* Marosvásárhely: Mentor.
KOCSIS Rózsi 1988: *Megszépült szegénység. Vallomás a gyermekkorról.* Bucureşti: Kriterion.
KOLOSVÁRI Sándor–ÓVÁRI Kelemen 1885: *A magyar törvényhatóságok jogszabályainak gyűjteménye I. Az erdélyi törvényhatóságok szabályai.* Budapest: Magyar Tudományos Akadémia.
KÓS Károly 2000: *A Mezőség néprajza I–II.* Marosvásárhely: Mentor.
KOTICS József 2001: Erkölcsi normarendszer – társadalmi kontroll. In Uő: *Mások tekintetében.* (A Kulturális és Vizuális Antropológia Tanszék Könyvei 4.) Miskolc: Miskolci Egyetem, 13–62.
KRESZ Mária 1949: A hagyományokba való belenevelődés egy parasztfaluban. In Ortutay Gyula (szerk.): *Néprajzi tanulmányok* I. Budapest.
KRISTÓF Ildikó, Sz.: A számoktól a (jogi) szövegekig: alfabetizációtörténet, olvasástörténet vagy kommunikációtörténet? *Acta Papensia* (2002) II/1–2, 3–30.
LAKATOS-BAKÓ Melinda 1983: *A májusfa Tasnád környékén.* (Népismereti Dolgozatok.) Bukarest: Kriterion, 150–159.
MAKKAI Endre–NAGY Ödön 1993: *Adatok téli néphagyományaink ismeretéhez.* Budapest: Magyar Néprajzi Társaság–Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutatóintézete. [2., bővített kiad.]
MÓD László–SIMON András 2003: A szőlővédőszentek tisztelete. *Rubicon* XIV/1–2: 32–36.
NAGY Olga 1990: *Világgá futó szavak. Havadi beszélgetések.* Budapest: Szépirodalmi.
NAGY Olga (szerk.) 2000: *Változó népi kultúra. Társadalomnéprajzi vizsgálat Havadon.* Bukarest–Kolozsvár: Kriterion.
NAGY Ödön 1980: *Népszokások múltja és jövője Havadon.* (Népismereti Dolgozatok.) Bukarest: Kriterion, 191–202.

NAGY Zoltán 2001: Az obi-ugor véres áldozatok modellje – összehasonlító elemzés. In Pócs Éva (szerk.): *Sors, áldozat, divináció.* (Studia Ethnologica Hungarica II.) Budapest: Janus–Osiris, 15–41.

PÓCS Éva 2002: Tér és idő a néphitben. In Uő: *Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán.* Budapest: L'Harmattan, 9–39.

POZSONY Ferenc 1998: *Szól a kakas már. Szász hatás az erdélyi magyar jeles napi szokásokban.* Csíkszereda: Pro-Print.

– 2000: *„Adok néktek aranyvesszőt…" Dolgozatok erdélyi és moldvai népszokásokról.* Csíkszereda: Pro-Print.

– 2000a: Homoród menti magyar népszokások. In Cseke Péter–Hála József (szerk.): *A Homoród fizes partján. Dolgozatok a Székelyföld és a Szászföld határvidékéről.* Csíkszereda: Pro-Print, 243–256.

RÉSŐ ENSEL Sándor 1866: *Magyarországi népszokások.* Pest: Kugler Rudolf.

RÓHEIM Géza, dr. 1925: *Magyar néphit és népszokások.* Budapest: Athenaeum.

SALAMON Anikó 1979: Egy büntető rítus jelentései. *Tett* 1979/3, 23–25.

SCHEIBER Sándor 1955: Az emlékezetet hátuljokra verik. *Magyar Nyelv* LI, 229–230.

SERES András 1984: *Barcasági magyar népköltészet és népszokások.* Bukarest: Kriterion.

SZABÓ Árpád Töhötöm 2002: *Közösség és intézmény. Stratégiák a lónai hagyományos gazdálkodásban.* (Kriza Könyvek) Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.

SZABÓ T. Attila 1956: Az emlékezetet hátuljokra verik. *Magyar Nyelv* LII, 482–484.

– 1978: *Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár.* II. kötet. Cs–Elsz. Anyagát gyűjtötte és szerkesztette ~. Bukarest: Kriterion.

SZENDREY Ákos 1952: Legényavatás. *Ethnographia* LXIII, 358–370.

– 1986: *A magyar néphit boszorkánya.* Budapest: Magvető.

SZŐCSNÉ GAZDA Enikő 2001: *Erkölcs és közösség.* Csíkszereda: Pro-Print.

TÁRKÁNY SZŰCS Ernő 1981: *Magyar jogi népszokások.* Budapest: Gondolat.

TÁTRAI Zsuzsanna–KARÁCSONY MOLNÁR Erika 1997: *Jeles napok, ünnepi szokások.* Budapest: Planétás.

TOMISA Ilona (szerk.) 2003: *Hármpatak. Egy ismeretlen néprajzi kistáj Erdély és Moldva határán.* Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézete.

UJVÁRY Zoltán 1975: Szőlőhegyi jogszokások Nagycétényben. In *Varia Folkloristica. Írások a néphagyományok köréből.* (Hajdú-Bihar Megyei Múzeumok Közleményei.) Debrecen, 123–128.

VARGYAS Lajos 1960: Kutatások a népballada középkori történetében. II. A honfoglalás kori hősi epika továbbélése balladáinkban. *Ethnographia* LXXI, 479–523.

VASAS Samu 1993: *A kalotaszegi gyermek. A személyiségfejlődés néphagyományai Kalotaszegen.* H. n.: Kráter–Colirom Rt.

VASAS Samu–SALAMON Anikó 1986: *Kalotaszegi ünnepek.* Budapest: Gondolat.

ZANE, Rodica 1999: Fiatalság és hatalom a kolindálás szokásában. In Zsigmond Győző (szerk.): *Szokás és erkölcs. Obiceiuri şi moravuri.* Bukarest: Magyar Köztársaság Kulturális Központja, 59–62.

ZSIGMOND Győző 1999: Erkölcsi normák érvényesítése Szent György-napi szokásokban. In Uő (szerk.): *Szokás és erkölcs. Obiceiuri şi moravuri.* Bukarest: Magyar Köztársaság Kulturális Központja, 103–112.

ZSIGMOND József–PALKÓ Attila 1996: *Magyarló néphagyományaiból.* Marosvásárhely: Mentor.

GAGYI JÓZSEF

Zöld fenyvesek között Kék Lagúna

Átmeneti rítusok, rituális kalandok

1989, az ellenállás és emlékezés rítusaiból táplálkozó politikai fordulat után a perifé-rikus régiókban is megváltozott a kisközösségek politikai-intézményi környezete; megszűnt a közvetlen politikai befolyásolás, ugyanakkor egyre gyorsabban telik számukra az idő. Egyre több a lehetséges tevékenység; egyre nehezebb a választás, mert megnövekedett kockázattal jár; a lokális közösségeken belül az időkezelésnek más és más ritualizált formái alakulnak ki; a társadalmi idő és a társadalom szerkezete differenciálódik.

Írásomban azt vizsgálom, hogyan tagolódik a fiatalok társadalmi ideje egy mai falusi településen. Kiindulópontom, hogy a falvakban is a deszakralizációval járt együtt a modernizáció. Ez nem a 20. század politikai fordulataihoz, korszakaihoz köthető, hanem folyamatos. A szocializmus idején és ma is tapasztalható, hogy „egyre hangsúlyosabbá válnak az olyan ünnepek (ballagás, névnap), ahol az ünnepnek éppen a »szakrális meghatározottsága« hiányzik".[1] Az egyház szervezte ünnepek (pl. keresztelő, bérmálás, búcsú) elemei is megsokszorozódnak, a vendégség népessé, a lakoma bőségessé válik. Ma már a búcsú időpontját a polgármesteri hivatalok szervezte falunapokkal, avatásokkal és megemlékezésekkel, kiállításokkal és vásárokkal kombinálják, testvérfalusi küldöttségeket fogadnak, kulturális és sportrendezvényeket szerveznek. A rendezvénysornak csak az egyik eleme a mise vagy istentisztelet.

Vannak azonban olyan szertartások, amelyekről Mircea Eliadénak az a véleménye, hogy „bármilyen mértékben deszakralizálódtak is, még rítusnak tekinthetjük: próbatételeket, sajátos oktatást és titkot foglalnak magukba".[2] Ezek a beavatás rítusai: a közösségbe született, ott felnövő fiatalok eljutnak a számukra még ismeretlen szenthez, tudáshoz és nemiséghez, vagyis kulturális értelemben felnőtt, teljes értékű emberré válnak.

Ezek a társadalmi jelenségek mindig is a kutatás figyelmének előterében álltak. A szociológiai szakirodalom a 19. század vége óta ismeri és használja a szocializáció fogalmát, értve alatta a biológiai egyed társadalmivá válásának, a kulturális átörökítésnek és a társadalmi beilleszkedésnek a folyamatait.[3] Az etnológia és az antropológia

megszületésük óta kiemelten foglalkoznak a szellemi és kulturális átörökítéssel, a folyamatossággal és az akkulturációval, a hagyományozással és a hagyománnyal.

A modern társadalomban a nemzetállamok által intézményesített, szabályozott szocializációs folyamatok létrehozzák az átmenetek kezelésének szervezett rítusait. Mindaddig, amíg létre nem jött a tízosztályos kötelező oktatás, azaz Romániában 1976 előtt, a ballagás a középiskola elvégzésének volt a rítusa, a falvakban igen kevés családot érintett, és a városi helyszínekre korlátozódott. A kötelező tíz osztály bevezetése egyben a kötelező napi kilépés megszervezésével járt: a diákok a város körzetéhez tartozó falvakból naponta ingáztak a város iskoláiba. A ballagást megelőzték az eltávolodásnak, a család mindennapi együttlétének, a munkában való részvétel átalakulásának a folyamatai. A ballagás rítusa egyszerre jelezte a tudásszerzésnek, valamint a családból való kilépésnek, jobbik esetben a családi kapcsolatrendszer újraszabályozási folyamatának a végpontját. Profán jellege, átmeneti rítus volta kétségtelen.

A jelenséget a székelyföldi, Székelyudvarhely melletti Máréfalván vizsgáltam. A település jellemzői közül egyet szeretnék kiemelni, mint a tárgyalt téma szempontjából meghatározót: itt nem alakult a hatvanas évek elején mezőgazdasági termelőszövetkezet, nem történt meg az egyéni gazdálkodás megszüntetése. Ez a gazdálkodás a hetvenes–nyolcvanas években, a közeli városban történő munkavállalásból származó jövedelmekkel együtt, anyagi gyarapodást eredményezett. Ugyanakkor nem történt meg a gazdálkodás modernizálása, a földbirtoklás, a földhasználat köré szerveződő életrend és értékrend gyökeres átalakulása. A gyarapodás viszonylagos bőséget – az ünnepek bőségét –, a tradicionalizmus pedig a hagyományos ünneplési modellek továbbélését eredményezte. A bőségre való változatlan törekvés mellett a tradíciók gyors, látványos átalakulására került sor az 1989-es változás után, kiemelten az új évezred első éveiben. Megfigyeléseim ezekben az utóbbi években történtek.

Máréfalván elődeiktől eltérően alternatívák előtt találták magukat azok, akik a politikai változáskor, 1990-ben voltak 14 évesek. Az előző időszakban ekkor kezdődött a napi kilépés a közösségből, a napi ingázás, a városi ifjúsági társadalomba való integrálódás – hiszen számukra még kötelező volt a kilencedik osztályba való beiratkozás, középiskolák pedig csak Székelyudvarhelyen működtek. 1990-ben újra csak nyolc osztály elvégzése lett a kötelező, a továbbtanulás választhatóvá vált, és alternatívaként kialakult a magyarországi munkavállalás jelensége.[4]

Az 1976-ban született, 1990-ben nyolcadik osztályt végzett korosztályba tartozók nagyobb része most már családot alapított, gyereket nevelnek, és így véglegesen felnőtté váltak. Mi történt velük és az őket követőkkel?

Felnőtté váltak – de vajon a rítusok kulturális mechanizmusai a helyi közösségbe integrálták-e őket, és a változó rítusok milyen új integrálódási formákat valósítottak meg, milyen differenciáltságot termeltek a felnőtt társadalomban?

A felnőttség ma

A felnőttség elérésének folyamatában megváltoznak a biológiai jellemzők. A pszichológia azonban elsősorban az identifikációs folyamatot, a felnőtt identitás megszilárdulását állítja középpontba. A közösség funkciókat és pozíciókat jelöl ki fiatal tagja számára, támogatja és ellenőrzi ezek működtetését és betöltését. A fiatalnak pedig megváltozik az önképe a vele egykorúakkal való folyamatos versengésben és közösségalakításban, és a változás krízisei után, kortársaival együtt, felnőtté válik. A társadalomtudományokban Erving Goffman nyomán meghonosodott konstruktivista szemlélet szerint az új identitás a társas alkuk és közös krízismegoldó tevékenységek, napi cselekedetek és rituális ünnepek eredménye: közös társadalmi konstrukció, és ilyen értelemben közösségi.

A felnőtt társadalom fiatalokat ellenőrző, befolyásoló lehetősége a vizsgált falusi környezetben a hatvanas évektől kezdve fokozatosan csökken. A kívánatos modell azonban ma is létezik, megfogalmazódik: akkor lesz „igazi felnőtt" a fiatal, ha a szülők mellett nő fel, és a szülők mellett marad. Átveszi munkakörüket, munkaerőkölcsönüket, pénzkezelési szokásaikat, párválasztáskor enged az otthoni kívánalmaknak, és végül örökli a faluban társadalmi státusukat, valamint fizikai környezetüket, a lakhelyet, gazdaságot.

Akik eltávoznak, azokról általános vélemény, hogy „gyerekesen viselkednek", „nem tanulnak meg a pénzzel bánni", „nem tudnak megállapodni, egyik helyről a másikra költöznek", „vakmerőbbek, bátrabbak" (ezt féltően mondják, és mindig tudnak történeteket arról, hogy kik, mikor, mire fizettek rá), erkölcsileg romlottak, mert párkapcsolatokban élnek, de nem házasodnak – egyszóval nem igazodnak a helyi felnőtt társadalom értékeihez. Esetenként külön erőfeszítéseket kell tenniük ahhoz (pl. házépítés a faluban), hogy otthon felnőttként elismerjék, értékeljék és befogadják őket.

Az állami intézmények fiatalokat ellenőrző, befolyásoló szerepe az ötvenes évektől fokozatosan növekedik. Az iskola és az általa nyújtott diploma, képzettség, az állami munkahely nyújtotta biztonság a szocializmus időszakában egyre jobban felértékelődött. Különböző intézményi és emberi környezetekbe kellett beilleszkedniük azoknak, akik a faluban nőttek fel – ha továbbra is helyben laktak és városba ingáztak, akkor is. Másképpen, többféleképpen lettek felnőttek, mint elődeik.

Innen visszafele tekintve, az ifjúsági rituális cselekedet egykori struktúrájának változása, differenciálódása egyértelműen nemcsak hagyományvesztést, hanem az új feltételekre való választ jelent.

Igen fontos tényezője ennek a folyamatnak, hogy milyen a felnőtt társadalom kijelölte értékrendszer mellett a kortárs csoportok viselkedése. Például ha a nyolcvanas évek elején az egyidős lányok nagyobb része már 20–21 éves korában férjhez ment, a 22 éves már vénlánynak érezhette magát, vagy éreztették ezt vele. Ma a 24–25 évesek nagyobb része még hajadon, és ha a szülők korosztálya megfogalmazza is elmarasztaló véleményét, a fiatalok nem érzik a korosztályuk részéről kialakuló kényszert.

Ugyanez a helyzet a próbaházasságnak nevezett ideiglenes együttéléssel: minél többen gyakorolják, annál inkább elfogadott lesz a fiatalok körében. Úgy látom, a magyar-

országi tartós vendégmunkán levő fiatalok számára a próbaházasság az idegenben való megkapaszkodás, ideiglenes otthonteremtés lehetőségét jelenti, érzelmi biztonságteremtő és gazdasági funkciói egyaránt jelentősek. Két keresetből könnyebb megélni, takarékoskodni, esetleg, ha „komoly a szándék", otthon házat építeni.

Tovább élő rituális környezet

Egyházi rítusok

A vizsgált katolikus közösséget az egyházi és népi vallásosság máig hagyományosan örökített, betartott, csak lassan változó szokásai jellemzik. „Templomba járó, vallását megtartó" közösségnek tudják magukat, és eszerint is viselkednek. A keresztelőtől a temetésig minden jelentős átmeneti rítus szakralitását az egyházi környezet, egyházi személy jelenléte biztosítja. 1989 után az iskolában hitoktatás folyik, a nemzeti ünnepek, megemlékezések papi részvétellel történnek. A katolikusnak keresztelik mind elsőáldoznak, bérmálkoznak, a házasságok elképzelhetetlenek templomi esküvő nélkül.

Az év ciklikusan ismétlődő rítusai

Karácsonykor, szilveszterkor, farsang végén, majd húsvétkor, pünkösdkor a hetvenes–nyolcvanas–kilencvenes években bálokat tartottak. Ezekhez hozzáadódtak az évente megrendezett színjátszó-előadások, amelyek erősen formalizálódtak, intézményesültek; a kultúrház volt a helyszín, szakember (kultúrház igazgatója, kultúraktivista) felügyelte a szervezést. 1990-ig évi munkaterv és költségvetés volt, és fedezetet lehetett biztosítani a bevétel hiányaira; 1989 után ez megváltozott: ma már megtörténik, hogy ha anyagilag nem kifizetődő, az intézményes szervezés megakad, és elmarad a rituális cselekmény is. Öt éve gyerektánccsoportja van a falunak, fellépését a táncoktató szervezi. Amennyiben nem tudnak vele megegyezni az esemény szervezői, elmarad a közönségcsalogató előadás. Ma az élő zenével szervezett mulatságok kockázatosak, mert sokba kerül a zenekar, és nem biztos, hogy akkora lesz az érdeklődés, hogy a bevételből kikerül a zenészek ára.

Az ifjúsági rítusok

Az eredetileg csak a középiskola befejezését, és így az érettségivel együtt az érettség megszerzését felmutató ballagás rítusa a nyolcvanas években kezd sokszorozódni, differenciálódni. A falvakban ekkor alig néhányan végeztek tizenkét osztályt. Máréfalván az 1967-ben született, nyolcadik osztályt 1981-ben végzett 29 fiatal közül mindössze hárman érettségiztek nappali tagozaton, viszont a nyolcadik osztály után mindnyájan tovább tanultak, és a tíz osztályt követően legalább szakiskolát végeztek, majd esti

oktatásban érettségi bizonyítványt szereztek. Akik nem nappali tagozaton érettségiztek, azok nem is próbáltak a felsőoktatásban tovább tanulni – tehát nekik a tanulás és munkába állás határát jelezte a ballagás. Lezárult a tudásszerzés időszaka – beléptek a felnőttek világába. A lányoknál igen hamar követte a ballagást az eljegyzés, házasság, a fiúknál ez időben elhúzódott, hiszen a házasodásig el kellett még következnie egy közbeiktatott, kötelezően és a közösségtől távol eltöltendő időszaknak: a katonaságnak. Ez az időszak más jellegű tudás megszerzését szolgálta, de ennél fontosabb volt, hogy a fiatal kiszakadt eddigi szocializáló környezetéből, és próbatételek elé állt. Értelmezésem szerint a távollét a fiúknál a helyi közösség szemszögéből a liminális állapotot[5] jelentette: idegen nyelvi környezetben, idegen országrészben, „idegen" egyenruhában, valamint eddigi identitásukat elrejtve, egységesített idegen identitással kell a továbbiakban élniük, és ezért az eddigi identitásuktól való megválás, az elválasztás, a liminálisba távozás momentuma jelentette azt, amit kijelölni, ünnepelni kellett a katonavacsora cselekményeivel.

Ballagás: a bőség időszaka. – Máréfalván ma négy (esetenként öt) alkalommal ballagnak azok, akik egy korosztály tagjaiként nőnek fel.

Az első ballagás az óvoda elvégzésekor történik; ezt az óvónők és a szülők szervezik: előadást tanítanak be, ételt, italt készítenek, visznek az alkalomra. Egy délután történik, a helyszín az óvoda feldíszített és ez alkalomra átrendezett terme. A megjelent szülők, rokonok előtt az óvodások előadják a betanult műsort. Utána az óvónő búcsúztatja a gyerekeket, majd a szülők képviselője köszöni meg az óvónő munkáját, és átadja a szülők közös ajándékát. Végül esznek, isznak, alkoholt persze csak a szülők, és táncolnak a gyerekek, esetenként a szülők is. Kora este véget ér az ünnep.

A második ballagás a negyedik osztály elvégzése után következik. Forgatókönyve nagyjából megegyezik az óvodai ballagáséval.

A harmadik ballagást a nyolcadik osztály végeztével rendezik. Ez az első olyan esemény, amely azt jelzi, úgy fejeződik be a tudásszerzés, hogy valóban nincs folytatása (azok számára, akik itthon maradnak, nem tanulnak tovább, hiszen Romániában ma csak a nyolc osztály elvégzése kötelező), vagy a folytatás fizikailag távol történik (a városi iskolákban). Ez a ballagás azért is más, mint a korábbiak, mert a korosztály addigra megszerezte az első valódi beavatási tapasztalatokat: általában már fogyasztottak alkoholt, esetleg mértéktelenül is, és voltak szexuális tapasztalataik. A tapasztalatszerzés általános alkalmai a házibulik, valamint a diszkózás (amelyről részletesebben később szólok), illetve egy kiemelt alkalom: a szilveszteri buli. Ez utóbbi különösen a kétezredik év fordulóján, 1999, valamint 2000 szilveszterén lett igen általános: a korosztály minden tagja szilveszteri buliba megy, és nem a faluban, hanem távoli helyszíneken (város, üdülőhelyek) rendezett szilveszteri buliban igyekszik részt venni. Ha mégis a faluban kell maradniuk, akkor kibérelnek egy házat, ahol nincsenek otthon a háziak, és ott buliznak. Az a fontos, hogy felnőttek ne legyenek jelen, ne zavarják az esetenként orgiába forduló mulatást. Ezek a szilveszteri bulik ma az extatikus és szexuális tapasztalatok megszerzésének a kijelölt, közösségi alkalmai. A nyolcadikosok tehát már a szilveszteri bulik tapasztalatával a hátuk mögött szervezik a ballagásukat.

Ez az esemény az igazi, tizenkettedik osztály utáni ballagás mintájára szerveződik, és valóban megérdemli a ballagás nevet. Bevonják a hetedik osztályosokat is: ők termet díszítenek, búcsúztatót mondanak, ballagóbatyut készítenek és adnak át a nyolcadikosoknak. A díszítéshez tartozik az is, hogy az iskola kapujához, épületéhez az erdőről hozott fiatal nyárfákat erősítenek – ezek a legnagyobb rokoni ünnep, a lakodalom messziről látható, ismert térhatároló, szakrális térkijelölő kellékei.

A ballagás forgatókönyve: osztályfőnöki óra, majd csengetés és kivonulás az udvarra, ahol az összegyűlt szülők, rokonok, kisebb diákok várják a ballagókat, ott búcsúzás, az iskolai tudásszerzésben kialakult hierarchia felmutatása (tanulmányi jutalmak kiosztása), majd a szülők, rokonok ajándékainak, virágainak átvevése, fényképkészítés. Délben otthon ünnepi ebéd a rokonok részvételével. Délután, este buli, erre meghívják a hetedikeseket is. Ezen, ha nem is hivatalosan és engedélyezve, alkoholt is fogyasztanak, és „kitombolják magukat".[6] Az iskolában hamar befejeződik a buli, ezt aszerint, hogyan sikerül megszervezni, családoknál vagy „fogadott házban" (a buli idejére pénzért kiadott házban) folytatják.

A negyedik ballagást a szakiskolát végzettek rendezik. Mindeddig ők voltak többségben az 1989 után végzett korosztályok tagjai között. A ballagásnak van hivatalos része: ennek helyszíne a városi iskola, és nagyjából ugyanúgy történik, mint a már ismertetett nyolcadikos, valamint a tizenkettedikes ballagás esetében. A különbség az a nyolcadikoshoz képest, hogy ekkor már kicsengetési kártyát nyomtatnak, azt a rokoni, ismerősi körben ajándékozzák, és a rokoni, ismerősi kör nagyobb értékű ajándékokkal vagy legújabban az ezek értékét fedező pénzzel támogatja a ballagót. A ballagáson részt vevők a hivatalos rész befejeztével hazatérnek a faluba, ahol kezdetét veszi az ebédek–vacsorák, mulatások sorozata. Ugyanis ma már az a szokás, hogy minden ballagó diák családjánál két evés–ivás–mulatás van: külön megvendégelik a rokonokat, és külön a ballagó korosztályát, tulajdonképpen az egykori nyolcadikos társait.

Ez a júniusi időszak a bőségé. A városban minden hét végén vagy hét közepén ballagást szervez egyik vagy másik iskola – ma már az iskolák vezetőségei ügyelnek, hogy ezek ne egy napra essenek, mert akkor a rokonok nem tudnak mindenütt, ahová a kötelesség (azaz a kapott kártya) hívja őket, részt venni az eseményen. A máréfalvi diákok különböző iskolákban végeznek, tehát különböző időpontokban tartják a ballagásokat. Ezért egymást követik a ballagási ebédek előbb az egyik, majd a másik rokonságnál, az egyik vagy másik osztálytársnál. Megtörténik, hogy többen végeznek egy osztályban, tehát egy nap van a ballagásuk: ilyenkor az a szokás, hogy a kortársak előbb az egyiknél mulatnak, majd átmennek a másikhoz, és ha úgy adódik, a harmadikhoz. Az a fontos, hogy senki se maradjon ki: mindenki megkapja a kártyákat, megjelenjen a ballagáson, átadja az ajándékait, és részt vegyen a mulatságokon. Rövid idő alatt sok helyen ott lenni: egyfajta fárasztó jövés-menés, seregszemle ez az alkalom.

Vannak olyanok, akik a szakiskola végzése után megszerzik az érettségit is: ők ötödször is ballagnak, míg líceumot végzett társaik csak négyszer. A líceumi ballagásig még kevesen jutnak el; ennek van a legnagyobb értéke, ezeket a ballagási kártyákat készítik és osztják ki a legnagyobb számban. Maga a ballagás, az ajándékozás, az ezt

követő otthoni evés–ivás–mulatás az ismertetett rendben zajlik, a kölcsönösségek és a tartozások teljesítésének jegyében.

Elvben a nyolcadik osztály végzésekor kiderül, hogy hányan mennek tovább, és mennyi ballagó diák (azaz ballagási családi rítus) lesz a továbbiakban, egy korosztályon belül, adott évben a faluban. Csakhogy ezek a fiatalok nem egyszerre, egy időpontban ballagnak, hiszen a szakiskola három-, a líceum négyéves. A fiatalok ugyanakkor rokoni szálak mentén is részt vesznek az évente sorra kerülő ballagásokon, Máréfalván vagy más helységekben.

Jelenleg a ballagás a legátfogóbb, mert a legtöbb embert, a különböző korosztályokat megmozgató, ajándékok formájában kölcsönösen nagy anyagi értékeket kicserélő rítus – a lakodalom vetélytársa. Emögött az is meghúzódik, hogy bizonyos esetekben nem lesz, vagy távol lesz az esküvő és a lakodalom – tehát ez „előleg", olyan alkalma a rokonság összegyűlésének, az ajándékozásnak, így a kölcsönös kapcsolatok erősítésének, amely lehet, hogy nem ismétlődik meg lakodalommá terebélyesedve.

Korosztályrítusból vállalkozás: szüreti bál

A szüreti bál új keletű jelenség, mai formája a hatvanas években alakult ki, párhuzamosan más székelyföldi vidékeken megfigyelhető társaival. Egy, a nyolcvanas években készült leírás szerint a hatvanas években terjedt el, és a nyolcvanas években már annyira népszerű volt, hogy falusi mintára városon, üzemi kantinokban is rendeztek szüreti bált.[7] Ez az elmúlt évtizedek legfontosabb, legtöbb rákészülést, anyagi befektetést kívánó, leglátványosabb falusi ifjúsági rítusa. Jellemzői: olyan rituális kellék, amely ritka a hegyvidéken (szőlő); a népi kultúra kellékeinek felvonultatása (népviselet, népdalok és népi tánc); és ami a legfontosabb: a katonának besorozott legények szervezik, tehát korosztályhoz kapcsolódó ifjúsági rítus.

A szüreti bál igen látványos és eseménydús, a település tereit is elfoglaló rendezvény. A bált megelőző délutánon órákon keresztül, lóháton és szekéren vonul a székely ruhába öltözött csőszök és csőszleányok csapata a falun és a szomszéd településeken keresztül. Fontosabb tereken, útkereszteződéseknél megállnak, táncolnak, a hozzájuk csatlakozó maszkura mulattatja a felnőtteket, ijesztgeti a gyerekeket. Este a bált a csőszök tánca nyitja meg. Látványos dramatikus mozzanatokkal jár a felfüggesztett szőlő őrzése, az esetleges tolvajok elfogása, a kijelölt csősz bíró elé vitele, a bírósági ítélkezés, valamint a szőlővel díszített kis és nagy koszorúk elárverezése.

Máréfalván a gyermektánccsoport megszerveződése után évente két szüreti bált rendeztek: egyet a kultúrotthon-igazgató szervezésében, a gyermektánccsoporttal, egyet pedig a besorozott fiúk szervezésében. A különbség annyi volt, hogy a vonuláskor a gyerekek nem ültek lóra. A bál előtt a vendégek hívását, a bál bejelentését a falun végigvonuló lovas legények és az őket szekéren kísérő, zenekari kísérettel éneklő leányok végezték. A gyerekek végezte toborzás ezek szerint kevésbé volt látványos – és veszélyes.

A szüreti bál megkettőződése szervezők és korosztályok közötti vetélkedést teremtett. A kultúrház igazgatója volt egyben a táncoktató, főszervező, és mivel a szüreti bál jelentős anyagi kockázattal jár: vállalkozó. Vele kellett megegyezniük a legényeknek, akik a saját szüreti báljukat szerették volna megszervezni: ő adta ki a termet, kérte számon a „civilizált viselkedést", és ő tanította be a csősztáncot (ezért fizettek neki). Érdeke volt, hogy mindkét rendezvény létezzen, és mindkettőt ellenőrizze.

2004 nyarán lemondott a kultúrház igazgatója. Ez év őszén nem szervezett szüreti bált a tánccsoport, sem a fiatalok. Egy, a rítust vállalkozásként kezelő személy távozásával veszélybe került a rítus maga: ez az időtagolási forma tehát egy generációban kiesett. De elsősorban azért kerülhetett veszélybe, mert az egykori egyetlen helyett két új variáns született, a rítus kommerszializálódott, a két szüreti bál közül az egyik nem egy közösségi alkotás, nem egy közösségfenntartó, nélkülözhetetlen rendezvény volt, hanem látványos, szórakoztató vállalkozás – és a másik is úton volt, hogy ilyenné váljon.

Az, hogy a kultúrház igazgatója a gyerekeknek is megszervezte a rítust, lefokozta a beavató jelleget. Csak a lovaglás mint erőpróba volt az, ami a legényeket megkülönböztette azoktól a gyerekektől, akik jobban táncoltak, mint ők, és akik, mivel évek óta összeszokott csapatként léptek fel, jobban eljátszották a biráskodást, az árverezést. De attól, hogy megrendezték a szüreti bált, továbbra is gyerekek maradtak. A közöttük kialakult hierarchiát az egy személyben táncoktató–főszervező–igazgatóhoz való viszonyulás, ennek szerepelképzelése és szereposztása, a tánctudás, nem pedig a legényélet próbatételeinek viselése (például fizikai munka, pénzkereset, sikeres párkapcsolat) alakította ki.

Volt–nincs katonavacsora

Azért is válhatott ennyire bizonytalanná Máréfalván a szüreti bál sorsa, mert átalakult a katonasághoz való viszony, és megszűnőben van a katonaságba indulásnak mint korszakhatárnak a ritualitása. Nincs, amit megelőzzön és kiemeljen a szüreti bál. Az egyik, eddig határként kidolgozott és kezelt rituális helyzet elmaradása környezetet és késztetést jelent a másik profánná, ebben az esetben kevésbé fontossá, kevésbé életbevágóvá való átalakulására. Húsz évvel ezelőtt egy máréfalvi legény el sem tudta képzelni, hogy a három eseményt egymásba fűző lánc, a besorozás, szüreti bálon való részvétel és katonabúcsúztató vacsora nélkül az előző korosztályok nyomába léphet, velük közösségét erősítheti, és így – hozzájuk hasonló – felnőtté válhat.

Ma már a katonaságnak – a román hadseregbe való besorozásnak és az utána, távoli, román környezetben eltöltött egy évnek – kipróbált és bevált alternatívái vannak. Régebben is ideiglenes felmentést jelentett a felsőfokú tanulmányok megkezdése. Ez ma igen egyszerű: be kell jutni egy magánegyetemre, még a tandíj esedékes kifizetése előtt meg kell szerezni a felmentéshez szükséges igazolást, és utána akár ott is lehet hagyni az intézményt. Ezt évente újra és újra meg lehet ismételni.

A másik módszer: a legény magyarországi vendégmunkára megy, és nem jelentkezik, amikor megkapja a behívót. A harmadik módszer összefügg ezzel: Magyaror-

szágon, vendégmunkán pénzt kell keresni, és itthon lefizetéssel elintézni, hogy töröljék a legényt a katonakötelesek sorából.

A módszerek ismerete és használata mögött szemléleti változás áll: a katonaság a fiatal számára teljes mértékben haszontalan időtöltés és tevékenység, nem illeszthető a megváltozott életkörülményekhez, pénzkereseti és pénzköltési igényekhez, a kötöttségről, másoknak való engedelmességről, a mások által kikényszerített és nem önként keresett és vállalt próbatételekről kialakuló elképzelésekhez. Az pedig, hogy az apák nemzedéke jámborul letöltötte a maga szolgálati idejét a román hadseregben – mosolyt szül, érvként nem használható. Érvként még elhangzik, hogy milyen züllött állapotok uralkodnak a hadseregben, hogy a magyarok számára hátrányos megkülönböztetések sora vár a máréfalvi fiatalra – de ezek csak harmadrendűen esnek latba a döntések meghozatalakor. A legfontosabb, hogy ez alatt az idő alatt is pénzt keresni, pénzt halmozni, utazni, élni lehet – akkor minek vállalni az ettől való elzártságot?

Ha nem mennek katonának a fiatalok, akkor nincs az elválásra–elkülönülésre való felkészülés, nincs katonavacsora, katonabúcsúztatás. Megszűnik egy, a fiatalok felnőtté válását, próbatételre indulását felmutató, a közösség szintjén mindenkire érvényes, ezért közösségteremtő rituális alkalom.

Kirándulások a földi paradicsomba: a Kék Lagúna[8]

Ma a fiataloknak a gyermeki korosztályhoz és a felnőtt közösséghez viszonyítva is saját, a településen kívüli térben, hét végén szerveződő tevékenysége, amelyben rituális elemek is megfigyelhetők: diszkózás a zetelaki Kék Lagúnában.

Erre évszaktól függetlenül, minden hét péntek, szombat estéjén, éjszakáján sor kerülhet, egyéni, kis- vagy nagycsoportos diszkólátogatás formájában. Egyéni annyiban, hogy nincs másokkal egyeztetve, hiszen mindig vannak barátok, haverok, ismerősök, akik egyeztetés nélkül is megjelennek a helyszínen – tehát nem az egyedüllétet keresi és vállalja az, aki, ha magányosan is, de oda elmegy. Nagycsoportosnak pedig azt nevezzük, amikor például a ballagás utáni bankettet éjszaka, hajnalban itt fejezi be a baráti kör.

A Kék Lagúna az új évezred küszöbén, 2000 áprilisában, húsvét vasárnapján nyitott először, ezzel is jelezve, mi az, aminek az alternatívája kíván lenni. A tulajdonos szülei is a vendéglátóiparban dolgoztak. Az egykori szövetkezeti üzletház egész első emeletén rendezte be a szórakozóhelyet: bárt, játéktermet, diszkótermet. A nevet a feleség sugallta, akinek kedvence a kék szín, de különben sem kellett túl nagy fantázia hozzá: a *Kék Lagúna* című filmből származik. A zöld fenyvesek világában szigetet, paradicsomi helyet akartak létrehozni.

A diszkóhoz Székelyudvarhelyről és Szentegyházáról külön buszjárat (az utóbbi Máréfalván keresztülhaladva) szállítja a vendégeket péntek, szombat este. Ha szükséges, rendelkezésre áll a Kék Lagúna két taxija is.

Szombatonként néha „sztárvendégek"[9] vannak, vasárnaponként nyereményeket sorsolnak ki a vendégek között. A tulajdonos becslése szerint szombat éjjelenként

300–400 vendég is megfordul a diszkóban, vannak székelykeresztúriak, korondiak is, nem csak Székelyudvarhelyről és a közeli falvakból érkeznek. A közönség tizen- és huszonéves, nyáron hozzájuk társulnak magyarországi, a környéken üdülő vendégek is. A zene a fiatalok által legkedveltebb stílusokban szól, magyarul, angolul, románul: diszkó, house, latino, rap, rave, ritkábban rock.

A diszkózást is tanulni kell, a hetedikes-nyolcadikos fiatalt még nem engedik reggelig a szülők. A beavatottság jele, hogy csak reggel megy haza a fiatal. Igyekeznek csoportban megszervezni a diszkózást, így könnyebben elnyerik a szülők beleegyezését. Megtörténik, hogy az otthon megkezdett házibulit vagy éppen ballagási bankettet a diszkóban folytatják; ez alkalmat ad a más korosztályokhoz tartozókkal, más helységekből származókkal való – általában felszínes – ismeretségre, az extatikus állapotok kipróbálására, a szexuális tapasztalatok megszerzésére.

A diszkózás a máréfalvi fiatalok számára nem a rituális rendbe való beilleszkedés, hanem ritualizált kaland: ismétlődik, de kevés kötött és kötelező eleme van, kevésbé kiszámítható, hogy jól érzik-e magukat, vagy megcsömörlenek, megundorodnak mindattól, amit látnak–hallanak. Nem alakulnak ki tartós, a sorozatosan sikeres és közös megelégedettséget termelő együttlétben összekovácsolódó közösségek.

A diszkóban „elvarázsolt a hangulat", és időnként elszabadul az agresszivitás, ezért kidobóemberek fenntartják fenn a rendet – a kirobbanó verekedések kint, az utcán folytatódnak. A diszkóban egyértelműen férfiuralom van: a nagymenők a fiúk, akik autókkal érkeznek (vagy még extrémebb esetek: fiatal vállalkozók, akik autókkal, sofőrrel, bodyguarddal jelennek meg), csajokat csípnek fel, közben fogyasztanak, lerészegednek, és szerepelnek, majd autókkal és csajokkal „elhúznak".

Megmerítkezni a Kék Lagúnába – azt jelenti, hogy kiszakadni a földhöz kötött közösségekből, ezek fölött álló, időleges közösségekbe vágyakozni és eljutni. Egy földre szállt álomvilágba való felemelkedés, majd az onnan visszahullás.

Edward Leach a rituális szertartások három általános magatartásformájáról beszél.[10] Az elsőt a formalitás túlsúlya jellemzi, és a viselkedési szabályokat tüntető pontossággal betartják, a státuskülönbségeket kihangsúlyozzák, az egységet felmutatják. A második esetében a formális viselkedési szabályokat elvetik, a társadalmi státust elrejtik, ahogy Leach írja: „a világ álarcot öltött".[11] A harmadikra a szerepcsere, a visszájára fordított rend jellemző.

A mai átmeneti viselkedésformákat vizsgálva, az első kettőre találunk példát Máréfalván. A rokoni kapcsolatokat, státuskülönbségeket szilárdítja meg a ballagás rendje. Ugyanezt tette a katonavacsora, amíg létezett, és a szüreti bál, a fiatal korosztály próbatétele. Amikor gyerekeket is „beengedtek" a rítusba, akkor az súlyát veszítette.

Az álarc – egyforma álarc, a boldogság kék mosolya – azoknak az arcára került, akik péntek, szombat éjszaka a Kék Lagúnában megmerülnek. Ők arra készülnek, hogy kiszakadjanak a közösségükből: ha otthon bál van, akkor is a diszkóba mennek. Az éjszakát használják, motorizáltak, a száguldás, sűrű programok elemei a kiszakadásnak, elszakadásnak. Orgiasztikus cselekedetek sora alakul ki, ismétlődik péntek–szombatonként: száguldás, zene–tánc, ital, agresszió–verekedés, szex.

A két viselkedésforma szereplői ugyanazok, a viselkedések időben is érintkeznek (ballagás, bankett, ennek folytatásaként diszkó).

A diszkó szociális szerepet is betölt: nagyon jó alkalom azoknak a pillanatnyi integrálására, akik közösségükből már kiszakadtak, Magyarországra mentek, távol tanulnak. Ugyanakkor a helyben maradottak között is differenciáltság alakul ki. Különbség termelődik azok között, akik csak otthoni rítusokban vesznek részt, és nem járnak a Kék Lagúnába, valamint akik otthon is, és a Kék Lagúnában is megjelennek, illetve akik inkább vagy kizárólag a Kék Lagúna biztosította térben, a „kéklagúna" mint fogyasztási modell szerint kialakult terekben, viselkedésformákban vesznek részt. Ez utóbbiak a tradicionálistól gyökeresen eltérő státusokat építenek (fiatal vállalkozók, vendégmunkások–kalandozók). Az álarc azért kell nekik, mert ez nyújtja az egység lehetőségét, érzését. Ez jellegzetesen fogyasztói álarc, a viselkedésformát pedig a fogyasztás bálványaihoz (sztárvendégek) való igazodás jellemzi.

Társadalmi egység – társadalmi különbségek

Máréfalván megjelent az első olyan generáció, amelynek tagjai nem lépnek véglegesen ki, és mégsem integrálódnak hagyományos módon a közösségbe, hanem alternatívát, individuális pályákat építenek. Jellemző rájuk a szülőktől való relatív függetlenség (pl. még nem házasok, de már külön lakásban laknak), valamint az, hogy számukra a gazdálkodás csak egy pénzszerzési lehetőség a sok közül, és nem életforma.

1990 óta megváltozott a felnőtté válás rituális dinamikája. A beavató rítusok azáltal, hogy várakoztatják, felkészítik az egyént, lassítják az átmenetet. Közösségileg ismert és elismert, célravezető, azaz esetünkben a közösségbe integráló, a szolidaritást kialakító csiszolt formákat kultiválnak.

Ma a fiatalok a családból való kilépés, a felnőtté válás gyorsítására törekednek. Az átalakuló rítusok ehhez igazodnak. Úgy látom, éppen a lassító jellegük változik leginkább, ezért nevezem az új formákat, hogy a hagyományostól megkülönböztessem, rituális kalandoknak. A ballagások őrzik leginkább – főleg azért, mert sorozatban egymásra épülnek – a lassítás és beépítés elemeit. A gyerekek számára az, hogy a szakember/kultúrház-igazgató vezetésével szüreti bált rendeznek: rituális kaland. Azok az események, viselkedésmódok, amelyek a Kék Lagúnában megfigyelhetők: beavatási, rituális kalandok.

Kidolgozottságuk kezdetleges, elemszámuk csekély, a fogyasztási körülményekbe való belehelyezkedésben, ezek elfogadásában és használatában teremtődik közösség. Létrejön az átalakuláshoz szükséges izgalmi állapot, de nincs iránya és bizonyossága a viselkedésnek. A Kék Lagúnában meg lehet merítkezni – de nem lehet elmélyülni, meditálni, és az előző generációk „szellemével" találkozva, dialogizálva új emberré válni.

A fiatal generáció maga differenciálódik, és a korosztályon belüli szolidaritás és közösségtermelés alternatív formáit alakítja ki. Biológiailag korán felnőttekké érnek – társadalmilag pedig egyre tovább tart, és többféle a felnőtté válás.

A szakrális rítusok alapvető feladata, hogy morális közösséget termeljenek, tartsanak fenn. Az átalakuló rítusok, a rituális kalandok az egységes erkölcs és az erre épülő életmód differenciálódását jelzik – és működésükkel, ha ez hosszabb időszakon át tart, maguk is alakítják ezt a differenciálódást. A fiatalkor jellemzője a kereséssel, választásokkal járó bizonytalanság és a lappangó félelem, az ezt ellensúlyozó vakmerőség és kísérletezés, az ezzel járó agresszivitás, a megnövekedett „morális tónus".[12] Az „egységet és sajátos arculatot biztosító kollektív érzéseket és gondolatokat",[13] a közös erkölcsöt minden új generációnak ki kell munkálnia. Ehhez kölcsönözhet a közösségében előzőleg kidolgozott, létező technikákat és tradíciókat – vagy kidolgozhatja a maga alternatíváit.

A lokális közösség valójában mindig több morális kisközösségből állt – de ma, a vizsgált helyszínen, társadalomban éppen a dinamika változása miatt éles határok, nagy távolságok alakulnak ki. Ez megnövekedett konfliktusveszéllyel, a lokális szolidaritás bomlásával járhat.

Ugyanakkor az átmeneti rítusok sajátos vonása, hogy az azonosság mellett mindig távolságot is termelnek, hozzájárulnak a társadalom tagolásához.[14] A változó körülmények közepette nyilvánvaló adaptációs funkciójuk van.

Bármilyen álláspontból kiindulva vizsgáljuk, ennek a funkciónak a mai jelenlétét nem tagadhatjuk. A rituális kalandok így közelítve nem hagyományvesztést, a rituális formák kiüresedését, hanem hagyományteremtésre tett kísérletet, új formák teremtéséhez vezető „forrongó állapotot" (Durkheim) jelentenek.

Jegyzetek

1 Jávor (2000: 805).

2 Lásd Eliade (1999: 241). A valláskutatók közelítésében a rituális viselkedés középpontjában a szakralitás artikulálása áll; szakrális elemek és összefüggések nélkül csak „kiüresedett rítusokról" beszélnek. Az etológiai szemléletre alapozó társadalomtudományi megközelítés sokkal általánosabb, hiszen Konrad Lorenz szerint a magatartások egy elkülönülő csoportját alkotják a rítusok, alapvető jellemzőjük, hogy a fajon belül öröklődnek, időben többször ismétlődnek, a pusztán praktikus funkción túl pedig szimbolikus funkcióik vannak – megváltozik a magatartás közlésfunkciója. Lásd Lorenz (2000: 82) és a következő oldalak.

3 Az erre vonatkozó szakirodalom összefoglalását nyújtja Somlai Péter (1997).

4 Ez a kilencvenes évek elején tömeges volt, de nem általános. Egyes rétegek, például a helyi roma közösség azonban egyre inkább erre építette megélhetését. Gagyi (1996).

5 Ezzel csupán azt szeretném hangsúlyozni, hogy a helyi társadalom számára a fiatal időlegesen megszűnik létezni abban az értelemben, hogy kilép a mindennapi életvilágból, a mindennapi interakciókból. Victor Turner értelmezését felhasználva mondhatom, hogy a katonaságba indulva a fiatal utazóvá válik: „olyan kulturális területen halad át, amely alig vagy egyáltalán nem emlékeztet a múltbeli vagy eljövendő állapotra", „sem itt nincs, sem ott" – lásd Turner (2002: 107–108).

6 2003-ban a buli egyik szünetében a hozzákötött nyírfát rángatva sikerült leszakítani az iskolát ellátó gázvezetéket. Ezért 2004-ben az iskola vezetősége nem engedélyezte, hogy az iskola épületében bulizzanak a nyolcadikosok.

7 Lásd Lukács (1987: 184).

8 A Kék Lagúna működésével kapcsolatos információkért Gagyi Enikőnek tartozom köszönettel.

9 Ezek közkedvelt kommersz erdélyi vagy magyarországi előadók, együttesek: Dupla Kávé, Desperado, Dancs Annamari, Császár Előd, Balázs Pali, Enjoy, Mc Bady stb.

10 Lásd Leach (2000: 100–101).

11 Leach (2000: 101).

12 Lásd Durkheim (2003: 201).

13 Uo.

14 Mary Douglas figyelemre méltó véleménye szerint az „átmeneti rítusok nem megtisztító, hanem megelőző jellegűek. Nem megtisztítanak és újradefiniálnak egy korábbi elveszett állapotot, vagy megtisztítják azt a szennyezés hatásaitól, hanem definiálják az új állapotba való belépést. Ezen a módon válik hangsúlyozottá a társadalom minden részét magában foglaló osztályozások állandósága és értéke." Douglas (2003: 79)

Bibliográfia

DOUGLAS, Mary 2003: *Rejtett jelentések. Antropológiai tanulmányok.* (Osiris Könyvtár.) Budapest: Osiris.

DURKHEIM, Emile 2003: *A vallási élet elemi formái.* Budapest: L'Harmattan Kiadó.

ELIADE, Mircea 1999: *Misztikus születések. Tanulmányok néhány beavatástípusról.* Budapest: Európa.

GAGYI József 1996: Fiatalok és migráció. A máréfalvi fiatal korosztályok migrációs viselkedése. In *Elvándorlók? Vendégmunka és életforma a Székelyföldön.* Csíkszereda: Pro-Print, 89–104.

JÁVOR Kata 2000: A magyar paraszti erkölcs és magatartás. In Paládi-Kovács Attila (szerk.): *Társadalom.* (Magyar néprajz VIII.) Budapest: Akadémiai, 601–692.

LEACH, Edmund 2000: Két tanulmány az idő szimbolikus ábrázolásáról. In Fejős Zoltán (szerk.): *Idő az antropológiában.* Budapest: Osiris, 85–102.

LORENZ, Konrad 2000: *Az agresszió.* Budapest: Cartofilus.

LUKÁCS Borbála 1987: A szüreti bál. In Biró Zoltán–Gagyi József–Péntek János (szerk.): *Néphagyományok új környezetben. Tanulmányok a folklorizmus köréből.* Bukarest: Kriterion, 184–191.

SOMLAI Péter 1997: *A szocializáció. A kulturális átörökítés és a társadalmi beilleszkedés folyamata.* Budapest: Corvina.

TURNER, Victor 2002: *A rituális folyamat.* Budapest: Osiris.

VINCZE KATA ZSÓFIA

A bár/bát micvá rítusa mai budapesti zsidó közösségekben

Dolgozatom központi kérdése az, hogy a *bár micvá* és a *bát micvá* zsidó vallásos rítusok mennyiben és miként értelmezhetők serdülőkori beavatási rítusokként, illetve hogyan működik másként ez a terminus a zsidó vallásban, pontosabban a mai, budapesti zsidóság különféle csoportjaiban, irányzataiban. Azt is vizsgálom, hogy újraírják-e, vagy árnyalják-e a mai bár/bát micvá különféle gyakorlatai a beavatás fogalmának jelentését.

Mivel úgy gondolom, a legtöbb antropológiai félreértés abból ered, hogy a kutatók egy-egy jelenség kerek egésznek látszó ideáltípusát, egy-egy rítus prototípusát értelmezik, illetve kérik számon a gyakorlatban, most különösen szeretnék figyelni arra, hogy ne a rítusnak a zsidó vallás esetében szó szerint értendő „nagykönyvben lévő leírása" szerint fogalmazzam meg a kérdéseim, konklúzióim, hanem annak mai, konkrét, reális gyakorlata alapján. Akkor is, ha ez a megvalósulás nem felel meg teljes egészében a vallási előírásoknak vagy a tudományos leírásoknak, hiszen a kerek egész, előre leírt virtuális rítusok számonkérése az aktuálisokon szerintem olyan tudományos előítéleteket szülhet, amelyek eleve determinálják a hamis értelmezést.

Ehhez azonban három kitérőt kell tennem, amelyekkel 1. körüljárom, hogy miként használom a zsidó vallás keretei között a *rítus* fogalmát, 2. majd címszavakban leírom a bár/bát micvá menetét, 3. és végül a *beavatás* terminusa körüli problémákra térek ki.

1. Úgy gondolom, ha elmélyedünk a Magyarországon hétköznapi szinten forgatott *halachikus* életmódhoz[1] útmutatást adó kézikönyvekben (*Sulchan Aruch*, „Donin", „Lau")[2] a rítus fogalma a zsidó vallásban elméletileg olyan vallásos, ceremoniális cselekvést/cselekvéssort jelöl, amelynek szakrális jelentése van, valamilyen szakrális történetet idéz vagy jelenít meg, azaz amely révén a rítust végző kommunikál Istennel.

Gyakorlatilag azonban megfigyelésem szerint rögtön két probléma is adódik: az első az, hogy a cselekvés elvégzése nem mindig jár vallásos hittel, vallásos tudással, de sokszor még vallásos szándékkal sem.[3] Más esetekben pedig a vallásosság nem feltétlenül metszi a (személyes) hitet. Gyakran hallani, olvasni ilyen önidentifikációkat: „ortodox, nem vallásos, ateista, de a szombatot megtartó zsidó vagyok", ami annyit

jelent, hogy az illető ortodox családból származik, nem él a *háláchá* törvényei szerint, ateistának vallja magát, de bizonyos előírásokat, mint például a *sabbat* köszöntését péntek este, a *kiddust*, a szombati munkatilalmat, a *hávdálát*[4] és egyéb szombati törvényt (*micvát*) igyekszik megtartani, vagy ahogy ők mondják, igen plasztikusan: „elvégezni", „leimádkozni" „bevégezni". Számos ilyen öndefiniciót is hallottam: „hívő, nem vallásos zsidó vagyok". Ez pedig azt jelenti, hogy hisz Ábrahám Istenében, ám a halachikus életet nem gyakorolja, nem tart kósert otthon, nem tartja a szombatot, nem imádkozik naponta háromszor, nem veszi fel a szövetségre utaló jeleket (*brit milá, tálit, tfillin, mezúze* stb)[3]. A valláshoz való viszonyulás skálája igen árnyalt, ám a „vallásos" és „hívő" kifejezéseket el kell vonatkoztatni a magyar néprajzban eléggé kizárólagosan keresztény konnotációkkal rendelkező jelentéseiktől, melyek a személyes istenhitre épülnek.

A második probléma az, hogy igen egyszerű lenne azt állítani, ha a rituális cselekedetek nem pontosak, nem teljesek vagy nem az előírásnak megfelelő kellékekkel, eszközökkel, körülmények között történnek, akkor úgymond „csonka" rítusról, vagy nemrítusról van szó, mely nem érdemel további értelmezést, legfeljebb néprajzi nosztalgiázást és az elmúlt „kerek egész" rekonstrukcióját.[6] Csakhogy itt nem lehet erről szó, hiszen amennyiben a rítus hatása, eredménye, célja megvalósul (például egy bár micvá után a fiú – akár szimbolikusan is, de – gyakorolja a zsidó vallási kötelességeit), vagy ameddig létezik a mindig változó gyakorlat, addig a rítusnak (akár antropológiai, akár néprajzi szempontból) felesleges firtatni a „teljességét és helyességét", inkább ennek a változásnak a miértjeit érdemes elemezni. Papp Richárd *A fonott kalács* című tanulmányának egy beszélgetés- és szituációelemzése kiválóan mutatja ezt a jelenséget: elfogyott a *bárchesz* (szombat esti megszentelt kenyér), de „meg lehet oldani" másképpen is a kiddust,[7] például zsemlével. A „lényeg" – Papp Richárd szerint – a rítusok átélése, amely fontosabb, mint az előírások rendszere.[8] Persze ez az élmény nehezen ellenőrizhető, ezért a rítus megfigyelése mellett a cselekvők élettörténetének alapos ismerete szükséges.

Mindezek alapján úgy gondolom, hogy a zsidó vallásban minden olyan cselekedet rituálisnak érthető, amely valamilyen formában idézi, jelöli, feleleveníti a tórai, rabbinikus vagy a *Sulchan Aruch*ban leírt előíró micvákat, függetlenül az egyén személyes hitétől, halachikus életének mértékétől és a rítus megtartásának pontosságától.

2. A *bár micvá* és a *bát micvá* kifejezések arameus és héber szószerkezetek; a *bár* és *bát* 'fiút', illetve 'lányt', a *micvá/micvá/micve* 'jó cselekedetet'/'törvényt' jelent. Így a *bár/bát micvá* szószerkezet a 'törvény lányát', illetőleg a 'törvény fiát' jelenti. Mivel a zsidó életnek a háláchá az alapja, azaz a törvények és rítusok betartása, a rítus jelentősége az, hogy miután a lány betölti a 12., a fiú pedig a 13. évét, amelyet a héber naptár szerinti születésnap alapján számolnak, tanúságot tesz a vallási ismereteiről, és attól a naptól fogva a vallási, rituális, a halachikus, azaz életmódbeli törvényeket meg kell tartania. Már nem érvényesek rá a gyerekeknek kijáró felmentések a hosszú böjtök[9] és egyéb nehéz vallási törvények alól, attól fogva a fiúnak kiddust kell mondania pén-

tek este, felnőtt férfiként részt vehet a *minján*[10] vallási feladataiban, és vonatkozik rá a 613 parancsolat.

A bár micvát tanulási folyamat, spirituális felkészülés előzi meg. Ilyenkor a jelölt a rabbival és az apával együtt hetekig tanul: ha a vallást gyakorló, hagyományőrző közösségből származik, akkor elmélkednek, vitáznak a Talmudról, Tórát olvasnak, és a gyermek hetiszakaszokat tanul meg kívülről. Magyarországon inkább az a jellemző, hogy a gyermek csak ilyenkor tanulja meg kibetűzni héberül a háftárá azon szakaszát, amelyet majd nyilvánosan fel kell olvasnia, illetve megtanulja az alapvető vallási törvényeket, ünnepeket magyarul. A jelölt ilyenkor egy nyilvános szereplésre készül, amely a fiúk esetében az első nyilvános tóraolvasás, azaz az első *alija a Tórához*, amelylyel jelzi, hogy csatlakozott a felnőtt férfiak közösségéhez.[11]

A lányok bát micvája pedig hitközösségektől és a zsinagógák saját szokásaitól függ: van, ahol – általában nagyon vallásos közösségekben (például Tel Avivban, Nebrákban lévő ultraortodox közösségekben tapasztaltam) – csoportosan megáldják a 12 év körüli lányokat egy évben egyszer, vagy otthon rendeznek nekik egy kisebb családi ünnepséget, és ekkor az apa megáldja őket. Máshol a kislányok egyénileg válaszolgatnak a rabbi kérdéseire, amelyek általában csak a zsidó nő zsidó háztartásban való szerepére vonatkoznak: például a menstruációs tisztasági rítusokra és a menstruációt követő rituális fürdőre, a *mikvére*, de gyakrabban inkább csak a kóser konyhaberendezésre, a húskóserolásra és kóser ételek elkészítésére vonatkozó kérdéseket szoktak feltenni nekik. A bát micvá vagy otthon, a családban, vagy a zsinagóga dísztermében szokott lefolyni, nem a szertartás helyén. Vannak olyan reformközösségek, amelyekben a lányokat is felhívják a Tórához, ezt azonban sem a neológ, sem az ortodox hitközségek nem ismerik el.

A tudásról való tanúságtétel szintje igen különböző ma Magyarországon: voltam olyan bár micván, ahol a fiú csak a háftárá utáni áldást mondta el, és azt is a mellette lévő férfiak segítségével. Azonban Izraelben hallottam olyan bár micvát is, amelyen a fiú nemcsak felolvasott, hanem héberül hetiszakaszt (*szidrát*) magyarázott, és utána a rabbi rendkívül alaposan faggatta a vallás vallásjogi, gyakorlati és vallásbölcseleti kérdéseiről. A felolvasást követően a nők újabban cukorkaesőt zúdítanak a bár micvára,[12] ugyanakkor a Tóra körül segédkező férfiak közül valaki felkapja a fiút, majd a férfiak énekelve körbetáncolják.

Tóraolvasás után a fiú apja elmondja a következő *bráchát* (áldást): „Áldott, aki levette vállamról ennek a fiúnak a büntetését." Azaz ettől a pillanattól kezdve a fiú a tetteiért, törvénybetartásáért saját maga felelős.

Vannak közösségek, amelyekben a fiú már a bár micvájától kezdve viseli a *tálit*ot (imasálat), valamint a *tfillint* (kézfejre, homlokra tett imaszíjat és dobozkát, amelyben tórai idézetek találhatók) a *schrit* idején, miközben a legtöbb helyen a tálit használata csak a házasság után szokás. Budapesten csak a tfillint kezdik el használni a bár micvá szertartást követően.

Látható, hogy a fiúk voltaképpen a spirituális törvényeket tanulják meg (a liturgia tartalmát, menetét, a héber nyelvet, az imákat, az énekeket, az ünnepeket, ezek jelentőségét, a folyamatos tanulásra és az utódok majdani tanítására vonatkozó szabályo-

kat), a lányok pedig, mint említettem, a család és a kóser háztartás kérdéseiből, illetve a szexualitásra vonatkozó hagyományból készülnek fel. Vagyis: akármennyire próbálják a lányok bát micvájának jelentőségét is hasonlóvá tenni a fiúkéhoz, voltaképpen a fiú a szellemi, spirituális világba kap bevezetést, a lány pedig a fizikai szférába. A fiú bár micvája a zsinagóga rituális, publikus szférájában zajlik, és a szent könyv tanulmányozása áll a centrumában, a lányok bár micvája viszont otthon vagy a zsinagóga dísztermében zajlik, és a Háláchá fizikális részei körül forog. Mindezt jól illusztrálja a zsidó vallás 613 parancsolatának kettéosztása az év napjainak számával egyenértékű 365 törvényre (amelyek a tevőleges parancsolatok) és a 248 tiltó törvényre (amelyeknek a száma az emberi csontok számával azonos – a középkori anatómia szerint). A nőkre csak az utóbbi, az emberi csontok számával megegyező számú törvény kötelező, a férfiakra mindkettő.

A bár micvá után ünnepi lakomát (*szöudát*) szoktak rendezni, ezért a szertartás időpontját legtöbbször péntek estére tűzik ki, hogy a szöuda a szombatköszöntő lakomával egybeessen. A rabbinikus előírások folyton felhívják arra a figyelmet, hogy noha a lakoma megrendezése is *micvá*, azaz jó cselekedet, ez minél kevésbé legyen hivalkodó, azonban én még nem vettem részt szerény bár micván, sem – ahogy ők mondják – „ultraortodox", sem neológ közösségekben. Izraelben, de főként az Egyesült Államokban külön bár micvá- rendezésre szakosodott infrastruktúra üzemel: meghívókészítők, éttermek, hotelek, limuzin-bérbeadók. Egy nem vallásos család, amelynek tagjait Tel Avivban ismertem meg, külön közönségszervező ügynököt alkalmazott, hogy különféle sztárokat, politikusokat és „sztárrabbikat" toborozzon a bulira. Azonban vannak olyan ortodox közösségek, amelyekben a bár micvá kizárólag a tóraolvasásból és a Talmud-vizsgából áll, utána pedig (a péntek estinél nem nagyobb) kiddusból.

3. A harmadik kitérőm egy jegyzet a beavatás fogalmához.[13] A zsidó vallás szempontjából a beavatás terminusa nem vonatkozhat a zsidóságba mint etnikumba, népbe, sem a vallásba való beavatásra, hiszen itt szigorúan anyaági származási alapon számít valaki zsidónak, függetlenül attól, hogy körül van-e metélve, volt-e bár micvája, vagy sem. A zsidóságba tehát elméletileg senkit sem lehet beavatni (azonban az ún. *brisz*[14] során be lehet térni, csak például a *kohén*ek (főpapok) nem házasodhatnak betért zsidóval).

A körülmetélés sem beavatás, a *brit* ('szövetség') *milá* voltaképpen egy olyan gesztus, amellyel a szövetség újra és újra megerősítést nyer, de a férfi vallásos értelemben körülmetéletlenül is ugyanúgy zsidónak számít, bár micvá nélkül is ugyanúgy a minjánhoz tartozik bizonyos életkor után.[15] Mégis, amint alább látni fogjuk, Magyarországon az 1990-es években létrejött egy olyan szituáció, amelyben sokan mind a brit milát, mind a bár/bát micvát beavatásként élték meg.

A fentiek alapján újra felvetődik a kérdés: milyen értelemben, miként beavatási rítus a bár micvá? Hiszen maga a rítus önmagában tartalmaz egy sor olyan rituális elemet, amelyet hagyományosan egyértelműen a beavatási rítusok részeként tételeznek, illet-

ve a beavatás utáni átváltozás előzményeként tartanak számon. Például: 1. A rítus célja (a rítust követően) a vallási törvényeket megtartani, azaz a 'micvá fia' lenni, ahogy ezt az elnevezés is jelzi, s így akár a profán létmódból a vallásos, szent létmódba való átmenetként is lehetne értelmezni. 2. A rítust spirituális, intellektuális felkészítés előzi meg, amely során a jelölt megismeri a Tórában leírt szent történelmet, mi több, megtanul egy új nyelvet, amely voltaképpen a liturgia, azaz a szent szövegek nyelve, s a kívülállók által nem érthető. Ugyanakkor megtanulja a felnőttkorára vonatkozó halachikus életviteli, vallási és rituális törvényeket. 3. Nyilvánosan bizonyságot tesz erről. 4. Fölveszi a testi jeleket (néhol a tálitot, máshol csak a tfillint). 5. A „vizsgát" egy hatalmas lakoma követi (melynek csak egyik apró eleme, hogy fölkapják, földobálják, és körbetáncolják az immár bár micvát). Mint közismert, a jelölt földobálása igen sok beavató rítus része. 6. Ettől kezdve a fiú tagja lesz a felnőtt férfi-, illetve a lány a női közösségnek.

Ha a rítus összetevőit ilyen felszínesen tekintjük végig, voltaképpen könnyen ráfoghatjuk, hogy antropológiai szempontból beavató rítus a bár micvá, akkor is, ha a zsidó vallás belső nézőpontja ezt tagadja.

Csakhogy: miként dolgozatom bevezetésében említettem, engem nem a bár micvá virtuális ideálja érdekel, hanem a tényleges megvalósulása. A budapesti zsidóság körében végzett hároméves terepmunkám tapasztalata és mintegy 40–50 életútinterjú, illetve 80 középiskolás között készített kérdőíves felmérésem alapján a következőket tudom megállapítani: A bár/bát micvá rítusának funkciója aszerint változik, hogyan éli meg ma a család a saját zsidó identitását. Ezt olyan kérdéseken keresztül lehet érzékelni, mint például: hogyan viszonyul a zsidó tradíciókhoz, milyen története van ma a holokausztról/Soáról, milyen kép él benne az antiszemitizmusról, hogyan viszonyul felmenői hagyományőrző(bb) életviteléhez stb. Az e kérdésekre adható válaszok alapján különítek el négy csoportot, ahol a hagyományos ortodox–neológ–status quo ante–reform, illetve a vallásos–nem vallásos kategóriák csak a csoportok esetleges háttérét képezik. E szerint:

a) Az olyan családokban, amelyekben a Soá vagy a kommunizmus nem szakította meg a tradícióval való kapcsolatot, és amelyek folyamatosan vallást tartó vagy ortodox hagyományokkal rendelkező közösségekben élnek, a bár micvá nem több az első alijánál: az első nyilvános tóraolvasásnál. Mivel az ortodox közösségekben a zsidó anyától való születés által a gyerek fölvétetett a zsidó közösségbe, és mivel a családban amúgy is kizárólag a törvényeket tisztelve él, már tud hetiszakaszt olvasni, a jesivából, zsidó iskolából elméletben, de otthonról főként a gyakorlatban már régen tudja mindazt, amiből a bár micván vizsgázik – nem beszélhetünk sem spirituális, sem fizikai, (például lényeges halachikus létmódbeli) változásról a bár micvát követően. Donin megfogalmazásában: „A bár micvá nem misztikus felavatási szertartás, amely valami módon zsidósággal ruházza fel a gyermeket. Mint említettük, ez vallásjogi fogalom, amely a megfelelő életkor betöltésével lép életbe, függetlenül attól, hogy milyen külsőségek között történik ez. A bár micvá megtisztelése a zsinagógában a szokásos istentisztelet keretén belül nem több, mint ami bármely felnőtt zsidónak is kijár más alkalmakkor.

A bár micvá fiú mindössze alkalmat kap, hogy tanúságot tegyen vallási ismereteiről."[18] Ennek alapján, ha elfogadható is, hogy a bár micvá – a hagyományokhoz szigorúan és a Soá után megszakítás nélkül ragaszkodó zsidóság körében – nem beavatási rítus, az mégsem zárható ki, hogy kulturális antropológiai szempontból felnőtté avatási rítusról is lehet szó. Habár a gyakorlatban ez sem teljesen tiszta, ahogy egy ortodox származású fiú példája mutatja:

> A bár micvám során csak annyi történt, hogy felhívtak máftirnak, de utána nem változott meg semmi, mert én már 10 éves koromtól úgyis tartottam a hosszú napi böjtöt [...], a mi családunkban minden a törvény szerint zajlik. Az igaz, hogy utána még három évig még a zsinagógában sem nagyon tekintettek férfinak, csak kb. 17-18 éves koromtól.

Másrészt, tovább bonvolítandó a rítus meghatározhatóságát, a hagyományőrző családokban sem feltétele a felnőtté válásnak a bár micvá, 13 éves kor után a vallási előírások akkor is kötelezőek, ha az illetőnek valamilyen okból kifolyólag nem volt ceremoniális bár micvája.

E csoport esetében, úgy gondolom, a bár micvá a halachikus gyakorlatban nem feltétlenül beavatási szertartás – hiszen az illető eleve belül van már –, legfeljebb a tradícióba való beletanulás egyik stációja és a felnőtté válás ceremoniális (gyakran csak elvi) deklarálása.

b) Másik csoportként különítem el azokat a családokat, amelyekben az asszimilációs stratégiák már a nagyszülőknél is erősek voltak, amelyek eltávolodtak a zsidóság mindennapi tradícióitól, többnyire neológ, kitért zsidók, vagy vegyes házasságokból származnak, és családjukban nem homogén a zsidóságtudat, illetve a tradícióhoz való viszony. A holokauszt számukra a tradíciót és a hitet megkérdőjelezte, az antiszemitizmusra asszimilációs stratégiákkal válaszolnak. Izraelhez kapcsolódó viszonyuk nem releváns. Ez az a csoport, amellyel főként a középiskolások kérdőívezése során találkoztam, itt az idősebb generáció (nagyszülő, rokon) szorgalmazza a bár micvá megtartását, hiszen ők valamikor szimbolikusan tartották a nagyobb zsidó ünnepeket. A szülők 35–45 év körüliek, és annak idején nem volt bár micvájuk. Ők ma már többnyire vegyes házasságban élnek, most pedig a saját gyerekeiknek „szekuláris", „ökumenikus" megoldásokat keresnek. A bár micvá náluk sokszor (a hanuka/karácsony vagy a „vallástalanított" karácsonyfa megoldásaihoz hasonlóan) a keresztény konfirmáció analógiájára szerveződik. Úgy gondolom, ezek a keresztény szokások nem közvetlenül helybeli keresztény hatásra kerültek be a nem hagyományőrző zsidóság életébe, hanem többnyire a „modern" és „reform" zsidó irányzatok által már az Egyesült Államokban elfogadott, alkalmazott és Magyarországra importált szokások nyomán. Az ebbe a csoportba tartozó gyerekek a nyilvános szerepléshez szükséges minimális információt tanulják meg, a rabbi gyakran elfogadja a feltételeket, és előre elárulja a bár micván felteendő kérdéseket. (Persze több olyan esettel találkoztam, amikor a rabbi visszautasította a bár micvá-tartást, mivel a gyerek még körül sem volt metélve.) Egy interjúból idézek:

Nem is akartam ilyen bár micvát, vagy mi ez, csak az apám nővére akarta, engem nem nagyon kérdeztek, de mondták, hogy kapok egy számítógépet, ha megtanulok mittudomén miket. De nem volt nagy buli.

Kérdőívből: „Nem emlékszem semmire, mit tanultam." A 13–18 évesek között végzett kérdőívezés során meglepően sok volt a nemleges válasz arra, hogy a bár micvá után jár-e zsinagógába, emlékszik-e arra, mit tanult, tud-e héberül imádkozni, olvasni, milyen könyvből tanult, változott-e bármiben az élete, akar-e majd zsidó háztartást stb.

Tehát ebben az esetben sem beszélhetünk beavatásról, hiszen a gyerek élete voltaképpen sem spirituálisan, sem a közösség valamely integrációs elve értelmében nem minősül át, nem lesz a továbbiakban gyakorlati értelemben tagja a vallásos közösségnek. Sok esetben a bár micvára jelölt szempontjából még szimbolikus tradiciókövetésről sem lehet szó, legfeljebb a család azon tagjai számára, akik fontosnak vélték ezt megszervezni.

c) A harmadik csoportba azok a szintén többnyire neológ és status quo ante származású családok tartoznak, amelyek szimbolikusan igyekeznek megtartani a tradíciót, bevallottan vallásos zsidó öntudattal rendelkeznek, zsidó szellemben igyekeznek nevelni a zsidó iskolákba járó gyerekeiket, a Soá után nem akartak asszimilálódni, és megpróbálnak fenntartani valamilyen viszonyt Izraellel (pl. iskolai kirándulás, zarándoklat, információszerzés szintjén). Az e csoportba tartozó gyerekek rendelkeznek ugyan alapvető vallási ismeretekkel, ám mivel a család otthon nem él a háláchá törvényei szerint, voltaképpen a bár micvá az az alkalom, amikor közelebb kerülnek a tradícióhoz. Egy interjúból:

> Nekem nagyon szép lett a bát micvám, mert végre megtanultam a rabbitól azt a sok titkot, amit hallottam, addig nem tudtam pontosan, hogy hogyan kell kóserolni, meg ilyesmi, és egy kicsit megtanultam olvasni, meg a fontosabb imákat, amit addig csak mormoltam a többiek után. Kaptam a rabbitól egy könyvet, amiben ott volt magyarul is minden.

Talán elmondható, hogy ebben a csoportban a jelölt a bár micvára készülődés és a nyilvános tanúságtétel során valóban beavatódik a vallásos tudásba, a zsidó vallási tradícióba, azonban ezt a tudást (melynek számottevő része a mindennapi gyakorlatra vonatkozik) nem fogja betű szerint, csak – ahogy akár addig is – szimbolikusan gyakorolni.

A bár micvákról való beszédmód teljesen különbözik e két utóbbi csoport esetében: az előbbi flegmatikus, közönyös, sőt megvető hangnemben beszél az eseményről, amelyben a felkészülés az iskolai tanulással azonos szinten ítélődik meg/el, a harmadik csoportban azonban a bár micvának felemelő, megható, az odatartozás érzését keltő, vagyis pozitív érzelmi töltete van.

d) A negyedik csoportot azok képezik, akiknek a nagyszülei a Soá után „kiléptek" a zsidóságból, és asszimilációs stratégiaként a tagadást, a tradíció teljes elutasítását,

a holokauszt tabuként való kezelését választották. Az ő gyerekeik kommunista, ateista, szekuláris hangulatú családban nőttek fel, majd ezek gyerekei (a harmadik generáció) lettek azok, akik kamaszkorukban megtapasztalták a 1980-as évek végi, 1990-es évek eleji, ún. „vallási felszabadulást". Általában ugyanekkor a családon kívülről értesültek arról, hogy zsidók, és fölvéve a zsidó identitással járó jegyeket (körülmetélés, bár micvá, halachikus élet) „visszatértek" a zsidó valláshoz. Ezt a jelenséget a zsidó témájú lapok, folyóiratok, internetes oldalak akkor „zsidó reneszánsznak", tömeges visszazsidósodásnak, visszatérésnek nevezték.[17] Vannak társadalomkutatók, akik tagadják a jelenség létét vagy fontosságát, azonban például a Kovács András szervezte felmérések alapján az 1990-es években visszatértek számaránya a magyarországi zsidóság 13 %-át képezi. Ugyancsak az ő adataiból derül ki, hogy ők többnyire nők, fiatalok és Budapesthez kötődnek.[18] Saját terepmunkám során számtalanszor találkoztam a „hogyan tudtam meg, hogy zsidó vagyok" történettel,[19] illetve visszatérés-történetekkel, amelyekben igen fontos szerepet kapott az identitás demonstratív vállalása és külső jegyeinek viselése (kipa, pajesz, fekete ruha, körülmetélés). E látványos visszatérések okai között fellelhető a kamaszos, a vallást és a zsidó identitást elhagyó, letagadó, elhallgató szülők ellen fordulás, az antiszemitizmus és a holokauszt elleni lázadás, vagy sokszor egyszerűen a fellendülő kulturális és közösségi életbe való bekapcsolódás igénye, identitáskeresés, a zsidó külsőségek vonzereje, illetve a vallási élmény keresése.

Az általam lejegyzett történetekben sok esetben éppen a bár micvára jelentkezés eldöntése, majd az erre való felkészülés eredményezte a vallási gyakorlat értelmében vett visszatérést. A történetek vezérmotívumaiból idézek:

> ...és akkor megtudtam, hogy zsidó vagyok, először döbbenetesen rossz érzés volt, mert nem akartam az lenni, de mivel úgyis lezsidóztak, hát kutatni kezdtem a saját vallásom és családom után. Egy zsidó hiába keresztelkedik ki, úgyis zsidó marad. Ez egy bélyeg. Megkértem anyámat, hogy vigyen el a rabbihoz, mert akarok bár micvát. Óriási veszekedés volt, de elvitt, D. főrabbi készítette fel akkor a visszatérőket. A bár micvámra való készüléskor pajeszt növesztettem, és azóta csak kipában járok, nem eszem disznóhúst, és nem keverem a tejest a húsossal, sabbatkor nem ülök buszra, nem gyújtok rá, nem végzek semmi munkát, úgy, ahogy kell. Imádkozom háromszor naponta. Bekerültem egy jó közösségbe, és itt valósággal versengtünk, hogy ki kóserebb.

Ehhez hasonló történetek hangzanak el Groó Diána *Córesz* című filmjében, vagy Vajda Júlia és Kovács Éva identitástörténetekről szóló könyvében.[20]

A jelenség következményeként számos esetben az egész család visszatért, hiszen a gyereket az apának kell először a rabbihoz vinnie a zsinagógába, a bár micvá alatt neki is vannak rituális funkciói, az anyának pedig a felkészülésben, legalább a bár micvát követő kiddus-lakoma kóser előkészítésében kell szerepet vállalnia. Ilyenformán számos család életébe visszakerültek a nagyszülők által még tartott rítusok. Az interneten olvasható egy vallomás (a rabbi ajánlásával), amelyet egy akkor 16 éves fiú írt a

saját felnőttkori körülmetéléséről; a vallomás végén a fiú kifejezi örömét aziránt is, hogy nemsokára édesapja is átesik majd a műtéten, fia példájára.[21]

A másik eset az, hogy – és ez a gyakoribb – a család kettészakad: a gyerekek elmennek Izraelbe, ahol immár „valódi vallásos életet" tudnak élni, vagy egyszerűen elhagyják az otthonukat, kóser háztartást vezetnek, a zsidó törvények szerint házasodnak, körülmetéltetik gyerekeiket. Azonban a szigorúan hagyományőrző törvények szerint nehezen egyeztethető a nem vallásos szülőkkel való kapcsolatfenntartás. Például egy interjúban meséli valaki:

> ...hazajött a lánya most ünnepekre, de nem ment az anyja házába, hanem a King Hotelben szálltak meg. Le se ül az anyja asztalához, mert az nem kóser, pedig ők is igyekeztek, kitakarították az egész lakást, de ő azt mondta, nem viszi oda a férjét, ahol egybemossák a tejest a húsossal. Itt volt a Sábesz, de ők külön vacsoráztak Sábeszkor is. Ez van az én fiammal is, most még nem tud elköltözni, de már rám szól, hogy ne gyújtsak villanyt, mert szombat van, aztán majd elmegy ő is.

Konklúzióként talán azt fogalmazhatom meg, hogy a zsidó vallás keretén belül a bár micvá rítusa önmagában nem számít beavató rítusnak, csupán összetevőiben tűnik annak, azonban Magyarországon a holokauszt, a szocializmus és ennek vége létrehozott egy olyan konjunktúrában felnövő generációt, amely a bár micváját az 1980-as évek végén és az 1990-es években valóban beavatásként, pontosabban visszaavatásként igényelte és élte meg.

Jegyzetek

1 A halachikus életmód a 613 parancsolat megtartását is jelenti, amely a *Sulchan Aruch* szerint kiterjed a hétköznapok legapróbb cselekedeteire, pl. a körömvágás sorrendjére, a cipőfűzés módjára, háztartásra, az élelmiszerek kósérságára (rituális tisztítására), a nő és a férfi kapcsolatára, a vallási, közösségi életre, a tanulásra, a tanításra, a hagyomány átadásának módjára, az ünnepek megtartásának módjára stb.

2 Rabbi Slomo Ganzfried 1987: *A Sulchan Aruch kivonata*. Ford. Singer Leo. Sinai Publishing, Tel Aviv. Donin (2003).

3 Interjúszövegekből, kérdőívekből, élettörténetekből derült ki számomra, hogy sok, magát „ateistának" valló zsidó család néha elvégez egy-két zsidó szokást, pl. péntek esti gyertyagyújtást, széderestet, bár micvát rendez, mivel a szokás így diktálja, esetleg mert az éppen aktuális baráti kör vagy közösség is így csinálja. Egy ilyen interjúszövegből idézek: „Mikor 13 lettem, apám megkérdezte, legyen-e bár micvám, kérdeztem, az mi, mert nem tudtam, akkor nálunk erről nem volt szó, senki nem élt vallásos életet, anyám antiszemita zsidó. (...) Végül lett bár micvám, de nem is emlékszem rá jól, csak hogy kaptam sok pénzt. (...) Én nem hiszek az ilyen hülyeségekben."

4 Szombatot búcsúztató rítus.

5 Körülmetélés, imasál, imához használt bőrszíj, bőrdoboz a Tórából származó idézetekkel, illetve ajtófélfára helyezett doboz, szintén a tórai résszel.

6 Itt az ortodoxiától elszakadó neológ zsidó hitközségek, közösségek, és újabban a még hitközségbe sem tartozó reform zsidó csoportok ritusaira gondolok, amelyeknek tagjai 1868–1869 óta tételesen vállalják az egyes vallási, vallásjogi szokások és úgyszintén a vallásjogon alapuló hétköznapi rítusok „nem ortodox módon" való követését.

7 A szombat köszöntését, megszentelését jelenti a borra és a bárcheszre mondott péntek esti áldással.

8 Papp (2001: 91–99).

9 Például a jom kippur böjtje, amikor nemcsak enni nem szabad semmit, hanem vizet inni sem.

10 A közhasználatban tíz felnőtt férfiból álló közösséget jelent. A vallási törvények értelmében csak tíz ember (felnőtt férfi) jelenlétében lehet a közösségi mát elkezdeni; így például tíz ember jelenléte szükséges a tóraolvasáshoz, a háftárához és áldásaihoz stb. Lásd Jólesz (1987: 134–135).

11 „Általában a befejező alijára, máftirnak szólítják az ünnepeltet, hogy a prófétai szakaszból – a háftárából – olvashasson, s így nagyobb szerephez jusson az istentiszteleten. Közösségenként különböző szerepet adnak a fiatalembernek. Van, hogy alijára szólítják, de olyan is, hogy az istentisztelet egy részét – vagy a teljes istentiszteletet – ő vezetheti le. A jesivához hallgatók ilyenkor előadást tarthatnak egy bibliai vagy talmudi témáról." Donin (2003: 259).

12 A szokás a házassági szokásokból ered, amikor is a vőlegényt édességgel dobálják meg, miután házasságkötése előtt fölment a Tórához, azért, hogy édes legyen a pár élete, és bőségben legyen részük.

13 Szeretném jelezni, hogy ezennel eltekintek a kabbala vagy a zsidó misztika beavatásjelenségeitől, és csak a mai gyakorlatban létező brit milá (körülmetélés), valamint a bár/bát micvá kapcsán beszélek a beavatás fogalmáról.

14 A zsidó vallásba való betérés.

15 1950–1980 között sok hagyományőrző, vallásos zsidónak nem volt bár micvája.

16 Donin (2003: 260).

17 Vö. Gyurgyák, Haraszti György kéziratára hivatkozva (2001: 592).

18 Kovács (2002: 32).

19 Erős–Kovács–Lévai (1985: 129-144).

20 Kovács (2002).

21 www.zsido.com

Bibliográfia

DONIN, Hayim Haléví 2003: *Zsidónak lenni*. Budapest: Göncöl.

ERŐS Ferenc–KOVÁCS András–LÉVAI Katalin 1985: „Hogyan jöttem rá, hogy zsidó vagyok?" Interjúk. *Medvetánc* 2–3, 129–144.

GYURGYÁK János 2001: *Zsidókérdés Magyarországon*. Budapest: Osiris.

JÓLESZ Károly 1987: *Zsidó hitéleti kislexikon*. Budapest: Korona GT.

KOVÁCS András (szerk.) 2002: *Zsidók a mai Magyarországon*. Budapest: Múlt és Jövő.

LAU Rabbi Israel Méir 2000: *A zsidó élet törvényei*. Tel Aviv: Haberfeld E.

PAPP Richárd 2001: A fonott kalács. Egy zsinagógai beszélgetés értelmező leírása. *Kultúra és Közösség* 1, 91–99.

Ünnepi rítusok – alkalmi maszkok

VOIGT VILMOS

Viselt-e álarcot az „ál, álnok alak"?

Minthogy e tanácskozáson aktuális néprajztudományi szempontból sokszor esik szó a maszkokról, talán érdemes egy eddig figyelmen kívül hagyott művelődéstörténeti, pontosabban nyelvtörténeti forrásanyagra utalnunk.*

Egy magyarázat

Előljáróban még azt is megemlíthetjük, hogy közkézen forgó magyar színháztörténeteink eddig sem mentek a szomszédba egy kis fantáziáért. Hont Ferenc vagy Kardos Tibor a magyar sámánszínjátszástól a királyi manufaktúrák által készített Zsigmond kori, majd Mátyás kori kályhacsempékig és freskókig sok mindent a magyar színjátszás emlékeivé emeltek, és minthogy (a különben színháztörténészként kezdett) Dömötör Tekla mintegy asszisztált ehhez – úgy tűnhetett, minden rendben van a középkori magyar színjátszás (sőt ennek előzményei) kutatásában, ide értve a maszkok/álarcok adatolását is.

Ha azonban közelebbről megnézzük a forrásokat és a kutatók által közzétett következtetéseket, kissé más kép bontakozik ki. A *Magyar Néprajzi Lexikon* 1977-ben megjelent első kötetében Dömötör Tekla az „álarc" címszóban arról ír, hogy ez világszerte mindenhol megtalálható kelléke a játékoknak, szokásoknak. Arra is utal, hogy a magyar folklórban ritka az Európa jelentős területein ismert faálarcok használata. Hivatkozik viszont a Dienes István által már 1957-ben publikált nyírségi (tiszaeszlári, pontosabban basahalmi) honfoglalás kori temető leletére, ahol egy sírban a csontváz koponyáján bőrlepel nyomai, a szem és a száj helyén pedig négyszögletes ezüstlemezek voltak. Azt, hogy ez milyen szokással hozható kapcsolatba, a lexikonszócikkben nem részletezte. Ugyanezen lexikonkötetben az „alakoskodás" címszót is Dömötör Tekla írta; ezen a néven mind az átöltözés, mind a maszkviselés eseteit említi – megint csak pontosabb dokumentálás nélkül.[1] Azt sem tartotta fontosnak megjegyezni, nálunk ki, mióta és miért nevezte éppen „alakoskodásnak" a szokások bizonyos csoportját.

A legutóbbi áttekintés – a színháztörténész Székely György összeállította *Magyar Színházművészeti Lexikon* „alakoskodás" és „álarcos játék" címszavai – voltaképpen az 1987-ben már elhunyt Dömötör Teklának a *Magyar Néprajzi Lexikon*ban közölt címszavait szó szerint átvette (kihagyva a honfoglalás kori sírra hivatkozást, utalva viszont arra, hogy a magyar nyelvben az *alak* szó a 15. században 'baba' jelentésben, a 16. században ezenkívül 'álarc' jelentésben ismert, és a szó továbbképzett főnévi alakja – ez lehet az *alakoskodás* – főként a farsangi szokásokkal kapcsolatban használatos.[2] Sajnos a *Magyar Művelődéstörténeti Lexikon* 2003-ban megjelent első kötete sem „álarc", sem „alakoskodás" címszót nem tartalmaz.

Minthogy a következőkben magyar nyelvtörténeti adatokat vizsgálunk, még mindig előljáróban érdemes megemlíteni, hogy *A Magyar Nyelv Történeti-Etimológiai Szótár*ának vonatkozó, első kötete már 1967-ben megjelent, és ebben az *ál* 'hamis' és az *alak* 'baba' szavak addig megszokott etimológiáit adják, az *álarc* 'maszk' szóval kapcsolatban pedig azt is megemlítik, hogy a közvélekedéssel szemben ez nem Kazinczy Ferenc szóalkotása (az *ál* + *orca* összevonásából), ő legfeljebb e szó széles körben való elterjesztéséhez járult hozzá.[3]

Bizonyos tudománytörténeti események járultak hozzá, hogy az említett szavak újszerű, pontosabb feltárása ugyan bekövetkezett, ám ezek az eredmények nem váltak közismertté. A kiváló magyar nyelvtörténész, Pais Dezső (1886–1973) ugyanis évtizedeken át foglalkozott a középkori magyar mulattatók tevékenységének nyelvi nyomaival, valamint „a magyar ősvallás nyelvi emlékeinek" elemzésével. A *regi*ről és más szavakról, valamint a magyar középkorban „királyi együttivőknek" nevezett *regus*okról többször is írt. E dolgozatait halála után külön kötetben egyesítették.[4] Ebben azonban nem olvasható alább idézendő tanulmánya, sőt erre még utalás sem történik.

Amikor 1966 márciusában az akkor 80 éves tudóst ünnepelni szerették volna, ezt egy kissé előle is rejtegetve úgy szervezték, hogy a *Magyar Nyelvtudományi Társaság* és a *Magyar Néprajzi Társaság* együttes ülésén előadás megtartására kérték fel. Pais március 22-én meg is tartotta előadását, pontosabban (szokásához híven) egy hosszabb dolgozatból részleteket olvasott fel *„Ál, álnok, alak. A régi magyar mulattatás kifejezéskészletéhez és történetéhez"* címmel – hogy aztán az ünneplésre válaszolva közölje, sejtette, miért hívták előadni, és éppen ezért választotta az ironikus címet.

Az (ugyancsak szokásához híven) ekkor még nyilván nem véglegesnek tekintett hosszabb dolgozatot azonban nem adta nyomdába, pontosabban nem hozta le a gyakorlatilag általa szerkesztett *Magyar Nyelv* című folyóiratban. Ezt csak Pais halála után közölte Benkő Loránd[5] két folytatásban. Nyilván ezért nem jutott be az 1975-ben megjelent, vagyis már korábban szerkesztett tanulmánykötetbe, és ezért maradt ki a tájékozatlan utókor figyelméből. (Amennyire a közlésből meg tudom ítélni, Pais nem változtatott 1966-os szövegén, viszont nyilván még valamit szeretett volna „bedolgozni" szövegébe. Ezzel kapcsolatban van is ötletem, amelyet dolgozatom utolsó előtti bekezdésében megemlítek.)

Pais széles körből gyűjtött össze nyelvtörténeti adatokat, és a szikár stílusához hozzászokott olvasó arra is rájön, mi volt a véleménye a korábbi etimológiákról, ezekkel kapcsolatban milyen javításokat tartott szükségesnek. Minthogy maga is fontosnak

érezte e pontosításokat, ezeket mi is bemutatjuk. Megjegyzem, a majd negyven évvel ezelőtt megfogalmazott (és nyilván az ezt évtizedekkel megelőző adatgyűjtésre építő) szótörténeti bemutatáshoz ma lehetne további adalékokat is találni – azonban az általa adott történeti kép nagy vonalakban ma is pontosnak nevezhető. (Az alábbiakban nem is utalok arra, hol pontosabb ez, mint elődeié vagy éppen a kézikönyvekben, szótárakban adott bemutatásoké.)

Minthogy Pais a nyelvtörténeti adatokat az egyes szavak és szóalakok szerint csoportosítva hozza, mi is ezt a megoldást tartjuk célszerűnek.[6]

Az *álság* főnév 'machinatio, dolus', azaz 'csalárdság' értelemben a magyar „huszita biblia" (jelesen a *Bécsi kódex*) szövegei óta adatolható. Az *áltat* ige 'becsap' jelentéssel 1577 óta ismert. Az *ál/áll* önálló melléknévként még 18. századi szótáraink ban (Pápai Páriz Ferenc, Bod Péter) is megvan. E szótörténeti adatokhoz mi azt tehetjük hozzá, hogy általános értelemben használatosak, tehát velük kapcsolatban nem tudunk konkrét szokásra, alakoskodásra, álöltözetre stb. gondolni. A *Nádor-kódex* (1508) és a *Keszthelyi kódex* (1522) szövegében az *álnokság* főnév is ilyen, általános értelemben szerepel.

Számunkra annál érdekesebb azonban néhány *ál-előtagú* szó. Ezek már Calepinus többnyelvű szótárának magyar anyagából (1585) is ismeretesek:

Hister: játékos, alakos – histriones: ál orcás, játékos, alakos – histricus: alakoshoz, játékoshoz való stb. Eszerint a *histrio* latin szót a szótár két magyar szóval: „álorcás" és „alakos" egyezteti. Ugyanezen szótárban a latin *larva* magyar megfelelője szintén *ál-orca*, amelyről még azt is tudjuk, hogy a jelentéshez az is hozzátartozott: 'halovány'. Az európai latinságban a *larva* szó a megholtak lelkeire is vonatkozik. Emellett Calepinus megadja hogy a „larva etiam persona, quam Barbari vocant mascam: *ál orca*".[7] Vagyis a szótár szerkesztője azt állítja, hogy a *larva/persona/masca* egymáshoz közel álló latin szavak voltaképpen az „álarc" szóval is összekapcsolhatók, mivel a szócikk szerint a „barbárok" azok, akik a *larva* és *persona* névvel nevezett tárgyakat „álarcként" fogják fel – ez a megnevezés nem vonatkoztatható automatikusan a magyarok körében használt álarcokra. Tudjuk, hogy Calepinus latin szótárai az európai oktatásban évszázadokig a „nagyszótár" szerepét töltötték be. Az 1585-ös kiadásban jelennek meg először a magyar megfelelések is. Ezeket Laskai Csókás Péter (és még két, név szerint nem ismert magyar klerikus) szolgáltatta: nyilván művelt, latinul jól tudó, magyar anyanyelvű emberek. Jó néhány esetben azonban arra kell gondolnunk, hogy egy-egy latin szóhoz csak megkísérelték a legjobban odaillő magyar megnevezést megadni, e szócikkek önmagukban még nem dokumentumok arra vonatkozóan, hogy az említett tárgy vagy intézmény csakugyan megvolt vagy működött hazánkban. (Erről lásd még alább.)

Calepinus szótára évszázadokig befolyásolta a későbbi magyar szótárírókat is, vagyis a későbbi magyar szótárak szóadatai sem automatikus bizonyítékai egy-egy művelődéstörténeti jelenség meglétének nálunk.[8] Hogy témánknál maradjunk, amikor Pais idézi a magyar Calepinus-adatokat, rögtön ezek után a Szenci Molnár Albert szótáraiban (1611, 1621), majd a Pápai Páriz és Bod Péter szótáraiban (1767, 1801) szereplő adatokat sorolja fel. Ezekben is megtaláljuk a „halottas helyeken bujdosó lelkeket"

(ezek a legegyszerűbben „temetői kísértetekként" értelmezhetők). Külön érdekessége van Szenci Molnár szótárában a *larvatus* melléknévnek, amelyet *álorcájú*ként, illetve a *larvati* többes számú formának, amelyet *„ördögtül elijedtek, dühösködők"* szavakkal értelmez. Hogy ez mi lehetett, csak találgathatjuk: persze akár ördögmaszkra is gondolhat, aki éppen ez irányban kereskedik. Magam ennél egyszerűbben „az ördögtől megijesztett és ezért felzaklatott idegállapotban levő" személyre gondolnék. Pontosabban: erre az értelmezésre biztosan gondolhatunk, az ennél több, színjátékszerű, maszkos szokást megengedő értelmezést magam túl merésznek nevezném, és ennek elfogadtatásához más bizonyítékokra is szükség lenne.

Noha sokkal egyszerűbbek Pais ezt követő példái, ezek számunkra mégis igen tanulságosak. Bogáti Fazekas (Pais még így írja a családnevet) 1591-ben „ravasz ál színről" beszél, ami szinte maszkszerű arcfestésre utalhat. Melius Péter 1565-ben „ál festéket" említ. Ez későbbi szótárainkban a latin *fucus* szó megfelelője. A *fictus cincinni* hasonló jelentése „ál-haj". Az „ál-hajat" egyébként a *Fortunatus históriájá*nak 1651-es magyar átdolgozása is ismeri. (Mostani témánktól távolabb esik, hogy 1539-től ismert az *álpénz* 'hamis pénz' és *álkulcs* 'tolvajkulcs, álkulcs' is nyelvünkben.) Az *ál levél* 'hamisított levél', *ál pecsét* 'hamis pecsét' szavak a 16. század végétől fordulnak elő. Az *ál ajtó, ál ösvény, ál út, ál lyuk, ál verem, ál cső* stb. szavak is adatolhatók. A régi magyar *Nyelvtörténeti Szótár* tud „hazug *ál személyek: larvatae personae*" adatról is.

Nyugodtan állíthatjuk, hogy a 16. század közepétől kezdve az *ál*-előtagú szóösszetételek közismertek voltak a magyarban.

Minthogy csak 1976-ban jelent meg nyomtatásban Szabó T. Attila monumentális *Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár*ának első kötete, Pais még nem hivatkozhatott arra, hogy ebben sok hasonló adat van, például *ál-ablak* (1633), *ál-bor* (1732), *ál-cédula* (1647), *álhaj* (1715), *ál-koresma* (1732), *álkulcs* (1585), *ál-levél* (1583), *álösvény* (1805), *álpénz* (1568) stb.[9] Ezek csak erősítik azt a képet, amelyet a már korábban is ismert adatok alapján rajzolhattunk.

Pais ezek után tér rá az *álnok* szóra vonatkozó adatok felsorolására.[10] Ugyancsak a *Bécsi kódex* említi az *álnok csalárdságok* kifejezést *'callida fraude'* megfeleléssel. E kódexben az *álnok mérték 'pondera dolosa'* és az *álnok nyelv 'lingua dolosa'* szószerkezetek is megtalálhatók. A magyar „huszita biblia" másik kódexében *(Müncheni kódex)* az *álnok szolga* 'csalárd szolga', vagy egyáltalán az *álnok 'nequam'* fordul elő. A harmadik ilyen „huszita" kódex *(Apor-kódex)* adata *álnok beszédet* említ *'sermonem nequam'*.[11] Hogy itt nem csupán egyedi megoldásra, valamely latin szavak újszerű fordítására bukkantunk, jelzik a más kódexekből idézhető példák. A *Sermones Dominicales* ismeri az *álnok cserét 'nequam vicem'* jelentéssel, az *álnok* /módon/ történő halált *('iniquus moritur')*. A *Döbrentei-kódex* említi az *álnok embertől 'ab homine iniquo'* kifejezést és a melléknév középfokának használatát *(álnok/ab/bakot 'nequiores')*, valamint megtaláljuk itt is az egyszerű *álnok 'nequam'* megfelelést. Pais idézi a *Margit-legenda*, a *Jordánszky-kódex*, az *Érdy-kódex* és a *Kulcsár-kódex* hasonló adatait. Ténynek tekinthetjük, hogy a reformáció korára az *álnok* 'hamis' olykor egyenesen 'gonosz' értelemben a rangos magyar egyházi nyelv megszokott szava volt. Később Heltai Gáspár, Monoszlai András, Baranyai Decsi János, Károli Gáspár, Pázmány Péter, Szenci Molnár, Zvonarics Mihály műveiben, sőt

Comeniustól a magyar *Janua*-fordításban is előfordul, egyszóval felekezetközi megnevezés maradt.

Viszont éppen ez a több száz éven át huzamos szóhasználat azt is jelzi, hogy nem véletlen, ha itt sem találunk éppen az „álarcra" vagy „alakoskodásra" való utalást.

Az *álnok* szóból képezték az *álnokság* főnevet. Már ez is olvasható a *Bécsi kódex*ben '*insidiae*' azaz „cselvetés" értelemben, a *Müncheni kódex*ben '*nequitia*' és '*dolus*' értelemben. Az utóbbi kódexben a szónak még továbbképzett alakját is megtaláljuk: *álnokoldatok* (többes számú tárgyesetben). Itt is vannak más példák, a *Sermones Dominicales* glosszáitól kezdve a *Kulcsár-kódex*en, sőt Telegdi Miklós evangéliummagyarázatán át (1577-től) Comenius *Januá*jának magyar szövegéig.

A további szóképzéseket itt külön fel sem sorolva megemlíthetjük, hogy az *álnokságos* szó szerepel a *Nádor-kódex*ben és a *Keszthelyi kódex*ben, az *álnolkodik* ige és az ebből származó *álnolkodat* főnév a *Bécsi kódex*től kezdve több szövegben is. Úgy látszik, főként a magyar „huszita biblia" egyébként is fejlett nyelvfejlesztő érzéke tartotta fontos, sok irányban továbbképezhető szónak az „álnok"-ot.[12]

Pais külön veszi a „szótári adatokat". Itt a *Gyöngyösi szótártöredék*től (1560 körül) egészen Cellarius–Bél Mátyás nyelvkönyvéig (1777) tucatnyi adatot sorol fel. Ezekben az *álnok* leginkább a „ravasz" szinonimájaként fordul elő. Érdekes adat, hogy Szenci Molnár szótárában (majd Pápai Páriznál is) a latin *versutus* jelentései között megvan nem csupán a „ravasz" és az „álnok", hanem a „furcsa" is – ám ebből sem vonhatunk le népszokás-történeti adatokat.

Hogy ismét idézzük Szabó T. Attila nyelvtörténeti adatait, ezek között az *álnok* 1574-ben 'csaló', 1583-ban 'hamis' (melléknév), 1584-ben 'piaci terményhamisító' jelentésben, 1767-ben „álnok csalárdság", 1776-ban „álnok mesterség" megfogalmazásban kerül elő. 1634-ben az „álnok szavú", 1660-ban az „álnok parancsolat" kifejezéseket jegyezték fel. Hasonlóképpen az *álnokság* szó 1586-ban az „igazság" ellentéte, 1588-ban „csalárdság", 1589-ben körülbelül „csalás", 1596-ban „aljasság", 1655-ben „hamisság", 1792-ben „házasságkötéssel kapcsolatos csalás" értelemben használatos. Az *álnokságos* megjelölést (1630) maga a nyelvtudós minősíti 'feletti aljas, szerfelett galád' szavakkal. Ennek megfelelően az *álnokul* szó is „csalással, galád módon" értelmű (az adatok 1587-ből, 1602-ből, 1634-ből valók).[13]

Egyszóval itt sincs a magyar történeti folklorisztika szempontjából fontos, valamely szokáscselekvésre vonatkozó kijelentés, a szócsaládot általános, mindenki által ismert értelemben használják.

A kiváló magyar szótörténeti jegyzék, a *Régi Magyar Glosszárium* bevezetője elmondja, hogy az ezt eredményező nagyszabású gyűjtőmunka az 1950-es évek elején, éppen Pais Dezső irányításával indult meg, sőt az ő egyetemi tanszékén folyt. Az adatgyűjtés körülbelül 1961-ben ért véget, és ekkor már az új tanszékvezető, Benkő Loránd, szervezte meg a közlést, ő alakította ki ennek elveit. Főként Károly Sándor irányításával 1968-ra készült el a szótár nyers kézirata. Maga a szótár azonban csak 1984-ben, vagyis jóval Pais Dezső halála után jelent meg nyomtatásban. Viszont ő már a készülés során is használhatta mind a szótörténeti cédulákat, mind a megfogalmazódó egyes szócikkeket. Ez a magyarázata annak, hogy ha megnézzük e glosszáriumban az *ál-* 'ha-

mis', *álnok* vagy *álnokság* szócikkeket,[14] ezekben első tekintetre nem találunk Pais által nem használt adatokat. Ezek között sincs tehát a szokásvilágra utaló új adat.

Minthogy Pais Dezső az „álnok" szócsalád kutatása során is a „régi magyar mulattatók" nyomait kereste, külön figyelmet fordított az ide kapcsolható személynevekre.

Először egy 1247-es keltezésű (a Veszprém megyei Gyulakeszi birtokhoz kapcsolható) oklevéladatot említ, amelyben 11 személy, nyilván férfiak szerepelnek, köztük van az *Alnuc* nevű is. Az 1342-ben megújított oklevél szerint a Tapolcától délkeletre levő Gyula-Keszi birtokon 18 „libertinus" élt, köztük volt *Yso* három fia: *Alnuk*, *Futas* és *Bugul*. Ugyane birtokról említik 1315-ből „Alus filio *Alnuk*" nevét. 1215-ből viszont az esztergomi egyház jobbágyai között a csallóközi Karcsa faluban sorolják fel többek között *Alus* nevét. Különböző, későbbi, ugyancsak az esztergomi hiteleshely által kiadott oklevelekben (1291, 1320, 1394) a Karcsa községbe való *Alus*, illetve fiai szerepelnek. 1255-re, illetve 1371-re datálható IV. Béla király oklevele, amelyben egy vasvári várjobbágy neve *Alus*. Minthogy a Zala megyei Egervártól nem messze van Telekes, valamint Pokud (a mai Pakod), az itt élő *Alus*, akit egy másik, 1276-ra datálható oklevél említ, ugyanazon személy lehetett. 1341-ben Zaránd megyében említenek egy ugyancsak *Alus* nevű férfit. Egy zűrzavaros szövegtörténetű, egyes részeiben hamisítás-gyanús bihari oklevélben 1342 körülre datálva az *Alnik* személynév is előfordul.[15]

Eszerint legalább egy, a 13. században élt „Álnok" és családja volt ismert. Ugyancsak a 13. századból két *Alus* is előfordul. A 13. századi *Alnik* (talán ő is „Álnok" volt) adatait nehéz pontosan értelmezni.

Mindegyik oklevél utal a rokonságra, apákra, fiúkra és testvérekre – viszont a szereplők foglalkozását nem tisztázzák. Erről dolgozata eddig bemutatott részében Pais sem nyilatkozott.

Ő egyébként tanulmánya következő lapjain a magyar *ál* 'hamis, nem igazi' szó etimológiáját tárgyalja. Végső soron egy török **al* szóból indul ki, amelynek jelentése 'becsapás, ravaszság' lehetett. Ez az ötlet már régen ismert, sőt elfogadott volt a magyar nyelvészek körében, akik legfeljebb azt tartották a magyarázat nehézségének, hogy a török szó szófaja főnév, a magyaré viszont melléknév volt. (Németh Gyula és mások a régi török nyelvű szavak esetében egy 'eszköz, mesterség' jelentéssel is számoltak. Mészöly Gedeon a magyar *ágyú* szó eredetét is ide kapcsolja. Pais pontosítja az ő véleményüket, de ezek olyan vonatkozások, amelyek minket most nem sokban érintenek.) Pais is elképzelhetőnek tartja (pontosabban: nem tartja lehetetlennek), hogy a magyar *ál* 'hamis' szó honfoglalás előtti török jövevényszó lenne nyelvünkben – ám inkább arra gondol, hogy ez a szó csak a honfoglalás után terjed el az Árpád-kori magyarságnál vagy némely részénél 'csel, csalás, hamisság, ravaszság'-féle értelmezésben. Ebből ő rögtön a középkori mulattatókra gondol, és szerinte e magyar *ál* szó „sajátosan azokra a csalafintaságokra, mesterkedésekre is" lett alkalmazva, „amelyeket az akkori mulattatók csináltak, illetve ezeknek bizonyos fajtája vagy csoportja művelt".[16] Pais éppen e felismerése az alapján óhajtja a tárgyalt magyar szavak jelentéstörténetét bemutatni.

Az 1247-es Gyulakeszire vonatkozó oklevelekben *Alnuk* az apa, akinek *Alus* a fia. Minthogy nem valószínű, hogy ezek „erkölcsi tulajdonságot feltüntető jellemnevek"

lettek volna, „nagyobb joggal tekinthetők foglalkozásra, mesterségre, szokásos tevékenységre utaló neveknek". Egy másik, 1296. évi oklevélből arról értesülünk, hogy (mások) a mai Köveskálla határában eladnak 20 hold szántót, amelyet addig „Mykou *joculator*" fiai tartottak kezükben. Pais szerint ha itt „jokulátorok" bukkannak fel, ebből „bizonyos joggal következtethetjük", hogy „környékbeli Gyulakeszben szintén lehettek mulattatók, mármint *Alnuk* és *Alus*".[17] Gondolom, nem kell hangoztatnom, ez milyen gyenge érv a gyulakeszi „álnokok" foglalkozását illetően. A két település csakugyan pár órás járóföldre van egymástól, ám ez önmagában még nem bizonyíték arra, hogy azonos foglalkozású emberek lakták volna. Minthogy Zala (illetve Veszprém) megyéhez tartoztak, Györffy György nagyszabású Árpád-kori földrajzi adattárának eddig megjelent köteteiben még nem szerepelnek, úgyhogy e birtokok és a birtokosok foglalkozásának történetét külön kellene kutatni.

Az 1215-ös csallóközi *Alus*, valamint az 1291-ből említett *Alus* a középkori életviszonyok – és elvárható életkor – ismeretében aligha lehetett ugyanaz a személy. Minthogy további rokonokat még 1320-ból és 1323-ból is említenek az oklevelek, az a valószínű, hogy itt több, különböző generációhoz tartozó *Alus* élhetett. Ez a Karcsa falu egyébként talán a legkedvesebb települése a középkori mulattatókat kutató Pais Dezsőnek, aki egy 1253-ból keltezett oklevéllel már korábban is foglalkozott,[18] amelyben az itt élő „jokulátorok" (*Fintur, Femes, Tuka, Meza* és *Chiper*) szerepelnek. Pais szerint ezek „személynevei összefüggöttek a foglalkozásukkal, vagy talán inkább a »másodállásukkal«", mivel e nevek rendre a. m. *Fintor* bohóckodó arcjátéka, *Csiper* viselőjének csipkelődő, gúnyolódó természete vagy tehetsége alapján, *Meza* 'mézecske' mézesmázos, finomkodó beszéde, *Tuka* 'töltött, tömött, tele, vastag, kövér, erős, jóllakott' természete, a kövérség komikumának megjátszása, *Fényesnek* pedig „alighanem fénylő díszekkel hintett kosztümben űzte hivalkodó, úrhatnám embertípust alakító mókái" alapján születtek.[19]

Pais szerint a csallóközi Karcsa különböző jellegű mutatványos jokulátorok lakhelye volt. Az itteni *Alus* (sőt a két, itt említett *Alus*) viszont mással foglalkozott, mint szomszéd falubeli kollégái. „Bűvész lehetett, vagy szemfényvesztő, továbbá álorcáskodó, esetleg bábjátékos."[20]

Egy további *Alus* (1255) a Zalaegerszegtől északra, a megye határához közel eső részen élt. Az 1341-ben Zaránd megyéből említett következő *Alus* pedig eredetileg alighanem szintén Tapolca környékéről származhatott.

Szerinte voltaképpen az *Alnuk* mindezek alapján könnyen értelmezhető foglalkozásnévként.

Ami pedig a szófaji fejlődést illeti, ezek szerint még a magyarban is volt az *ál* szónak főnévi használata, amely körülmény még egyszerűbben magyarázhatónak mutatja a melléknévi alak megjelenését.

Ehhez csak azt tehetjük hozzá, hogy nyilvánvaló az *al-us* (al-os) és *al-nuk* (al-nok) szavak felépítése, jelentésfejlődése (lásd analógiaként pl. „asztal", „asztalos" és „asztalnok") – éppen azt nem tudjuk, mit is jelentett az *al* szó, amellyel rendelkezett az „al-os", és amelyhez kapcsolták az „al-nok" foglalkozását. Az *al* valami 'nem valódi' lehetett – ám az is lehet, hogy már a 13. században nem közvetlen tárgyként kell ezt

felfognunk – mint mondjuk a „baj", „bajos", „bajnok" szócsalád esetében sem. Minthogy a kora középkori magyar *al szó jelentése még mindig a 'csel, hadicsel' lehetett – talán ennek „specialistái" (az *alus* és az *alnuk*) még e hadicselek tervezésével és kivitelezésével foglalkoztak. Ha valaki szereti a frappáns ötleteket, arra is gondolhat, hogy a hadicselekhez olyannyira és mindmáig felhasznált *ál*-cázás is lehetett a mesterségük. De az is lehet, amire, némileg túlhajtottan, Pais Dezső gondolt, hogy itt a „csel" már inkább „csiny", sőt akár „mulattató becsapás" lehetett. Noha nem valószínű, hogy egyhamar perdöntő középkori magyar nyelvi adat bukkan fel a probléma megoldását hozván – azért elgondolkozni érdemes a kérdésen. (Azt persze nem hiszem, amit Mészöly Gedeon *áld/ágyú* etimológiája egykor sugallt, ti. hogy a középkori magyar *ál-nok* voltaképpen „ál/gyú/-mester" azaz 'pattantyús' lett volna.[21])

Noha mind Pais találékonysága, mind nagy anyagismerete a középkori magyar személynevek jelentéstanát illetően mindig is vitán felül állt – azt azért megemlíthetjük, hogy a fenti személynévadatokban az égvilágon semmi sem utal mulattatásra, még kevésbé álarc használatára. Noha a csallóközi jokulátorok külsejének jellemzése találó, és sokban emlékeztet a Magyar Rádió gyermekműsoraiban máig páratlanul népszerű *Csimbumm-cirkusz* bohócaira (mint például a mindig nevető „Bruhaha Kelemenre", a mindig síró, egyszersmind nagy termetű és kövér „Szamócára", az ügyefogyottnak tekintett és jószívű „Buklencre", a durva „Istállómesterre" stb.), sőt azt is feltételezhetjük, hogy már a magyar középkorban sem egyetlen mulattató „adta elő" ezt a sokféle szerepet, hanem egy csapat valóságos együttesként lépett fel a mulattatás alkalmával – ám mondjuk „Fényes" úrhatnám viselkedést kicsúfoló műsorszámainak fentebb idézett leírása inkább csak Pais fantáziáját dicséri, mintsem nyelv- és művelődéstörténetileg igazolható tény.

Tanulmánya második közleményében Pais ugyan csupán „érzésének" ad hangot, mégis egyértelműen valami középkori álarcos mulattatást vél a nyelvtörténeti adatokból felfedezhetőnek. „Az az érzésünk lehet, hogy a legkorábbi szókapcsolat, amelyben az *ál* szó előtagként szerepelt – ha az adatolhatóság időrendjében nem is jár elöl –, valószínűleg az *álorca* volt mint a mulattatók egyik fajtájától alkalmazott eszköznek a neve. Egyike lehet ama nem ritka eseteknek, amelyekben a tárgy és nyelvi kifejezése talán századokkal előbb megvolt, mint ahogy a tárgy megemlítése és nevének feljegyzése megtörténik. Miért ne hordhattak volna álarcot a mi *álos*-ainк, *álnok*-ainк játékaik közben már az 1300 előtti időktől kezdve?"[22]

Mindez szépirodalmi idill: olyannyira igazolható, mint Gárdonyi Gézánál az *Isten rabjai* több fejezete, vagy akár a Feszty-körkép honfoglalási panorámája. Ugyanis a nyelvtörténeti adatok semmit sem mondanak az „álarcról" és az „álarcosról" sem.

Maga a nyelvtörténész is érzi, bizonyítani kell az „álarcos alakoskodás" 1300 előtti meglétét a magyar művelődéstörténetben. Bogáti Fazekas már idézett, 1571-es szövegére utal, amelyben a *ravasz ál szín* (másutt a *vendég szín*), majd Pápai Páriz és Bod szótáraiban a *szín* 'praetextus: ürügy – simulatio: tettetés' értelmezést a mulattatással kapcsolja össze. Pápai Páriz és Bod szótárában megvan a „Larvatus: *Áll-ortzájú, Más színbe öltözött*" értelmezés – amely Pais szerint az arc festésére mint a „bohóckodás" ismert eszközére mutat. Még a nők kendőzését, az *ál-hajat* és *vendég-hajat* is említi.

Mindez megint igaz. Csakhogy Bogáti Fazekas vagy a 18. századi magyar szótárírók adatai nem bizonyíthatják az 1300 előtti (!) magyar álarcok világának meglétét! *Sit venia verbo:* Páriz Pápai szótárában megvan például a *nyomtató: typographus* szó is, noha ezt aligha vezethetjük vissza 1300 előttre! Ami a *szín* szavunkat illeti, itt pedig a reformáció óta az „egy szín alatt/két szín alatt kiszolgáltatott szentségek" teológiai vitája következtében teljesen más a szó jelentése, mint a magyar középkorban volt. Ha a valódi jelentésfejlődést kívánjuk illusztrálni, tanulságos, hogy például a *vendéghaj* szó Pápai Páriz szótárában már a *Paroka vendég haj* szócikkben olvasható, aktuális értelmezése pedig „Galericulum, Caliendrum, Capillamentum, ein falsches Haar, Peruque" – azaz ez az „álhaj" megintcsak aligha az Anjou-korra datálható bohóckellék.

Pais szerint viszont az *ál-orca* és esetleg mellette az *ál-szín* analógiájára jöhetett létre a többi, aránylag nem nagyszámú magyar *ál-* előrészű kifejezés is (mint a már tőle is idézett *ál-út, ál-lyuk, ál-járás* stb.). Amikor Pais 17. és 18. századi adatokat mutat be és taglal, bizonyára igaza van. Példatára természetesen itt már erősen válogatott, hiszen sok szöveg maradt fenn e korból. Most azonban e korral nem is kell törődnünk, hiszen a középkori magyar mulattatás témáját vizsgáljuk!

Dolgozata végén Pais azzal foglalkozik, hogy a játékosok vagy mulattatók meglehetősen becstelen erkölcsét is több forrásszöveg hangsúlyozza. Ez az oka annak, hogy a magyar *álnok* szó már a 17. századtól nemcsak 'ravasz, cseles', hanem 'hitvány, tudatosan csaló' értelemben fordul elő. Ez a jelentés csakugyan megvan az említett példákban, ám éppen az *álarc* szó korai datálásának feltevése nélkül még hihetőbb és egyszerűbb is a jelentés ilyen fejlődése.[23]

Külön foglalkozik azzal a problémával is, mi köze a magyar szónak néhány szláv nyelvi megfelelőjéhez, mint a horvát és szlovén *al/jal*, sőt *jalnik* egyébként hasonló jelentésekkel. Ez a hasonlóság régóta ismert, és már a 19. században is volt olyan nyelvészünk, aki e szláv nyelvekből eredeztette a magyar *álnok* szót. A finnugrista Budenz József, sőt a szlavista Melich János is e nézetet képviselte. Bárczi Géza, majd Kniezsa István óvatosabb e téren, mivel a magyar *álnok* szó horvát etimológiája nem magyarázza a korai magyarban egyszerűen csak *ál-* formában előforduló szavakat. Pais szerint a magyarból került át a horvátba a képzős (*-nok*) alak, amely a magyarban 1247 óta, a horvátban viszont csak 1740-től kezdve adatolt. Noha dolgozatának ebben a rövid, tájékoztató részében[24] Pais elég óvatos, azt hiszem, érvei meggondolandók.

Különös, hogy csak tanulmánya végén foglalkozik a magyar *alak* 'forma' szó problémájával. Itt már csupán gondolatainak irányát jelzi, és sajnos nem sorolja fel adattárát, nem dolgozta ki érvelésének módszertanát sem. Úgy látom, abból indul ki, hogy az *alak* szó az *ál-* szónak egy *-k* képzővel ellátott formánsa, és talán már a török nyelvben kapcsolódott a képző a szóhoz. A magyarban az *alak* szó eredeti jelentése 'bábu, baba' volt, és a játékosság közös volta miatt kerülhetett szorosabb kapcsolatba az *ál* és az *álnok* szavakkal.[25]

Még ennél is rövidebb az a záró bekezdés, amely a számunkra igen fontos *alakos* szóra vonatkozik. Pais szerint ez a szó a nyelvtörténeti forrásokban nálunk a 16. század második felétől kezdve adatolható, foglalkozásjelölő főnév. Ők is mulattatók voltak: „Az *alakos-ok* tevékenységüket két fő irányban gyakorolhatták. Az egyik az volt,

hogy álarcot hordtak, de nyilván nem mozdulatlanul mutatkoztak, hanem taglejtéseket végeztek, s közben valószínűleg beszéltek is némelyek, mások meg táncoltak; ezért említik őket latinul egyebek között »histrio«-nak. Az *alakos-ok* másik mulattatásmódját vagy játékfaját a bábjátékban jelölhetjük meg." Az *alakos* szó a mulattatók bizonyos fokig hasonló fajtájának *álus* ~ *álos* és *álnuk* ~ *álnok* megnevezéseit váltotta fel. „Hogy mikor, közelebbről nem határozhatjuk meg, de nyilván nem az idő tájt, amikorról első előfordulásait ismerjük, hanem jóval korábban."[26]

Nyilvánvalóan a már az előadás címében is szereplő harmadik szó („alak") történetének megírására Pais Dezsőnek nem maradt ideje, sem az 1966-os előadás megfogalmazásakor, sem az ettől a haláláig eltelt évek alatt. Noha a fentiekben végkövetkeztetését már olvashattuk, csak sajnálhatjuk, hogy ezek bizonyítására nem maradt ereje. Azért is kár ez, mivel a 16. században jóval több valódi nyelvtörténeti és művelődéstörténeti adatunk van, úgyhogy ezek bemutatása, egységes képbe illesztése már nem csupán valamilyen művelődéstörténelmi novella formájában lett volna elképzelhető.

Eredmények és bírálat

Két okból tárgyaltam ilyen behatóan Pais Dezső dolgozatát. Először is legalább egyszer szerettem volna bemutatni a 20. század talán legnagyobb magyar nyelvtörténészének érvelési módját, ráadásul egy olyan dolgozat kapcsán, amely sok évtizedes munkásságának egyik összegezése – ám közlésének említett időrendbeli sajátossága miatt elkerülte a szakemberek figyelmét.[27]

Másrészt a téma – voltak-e álarcos mulattatók a középkori Magyarországon? – önmagában is megérdemli a folklórkutatók figyelmét.

Minthogy eddig csak a legszükségesebb helyeken adtam némi kommentárt a bemutatottakhoz, most összegeznem kell mind Pais „eredményeit", mind az ezekkel kapcsolatos további problémákat.

Pais jogosan kapcsolta össze a dolgozat címében szereplő három szót, amelyhez még az *álarc* szó is hozzáveendő. Kár viszont, hogy éppen az *alak, alakos, álarc* szavakat illetően még a szótörténeti adatokat sem összegezte.

Valószínűleg igaza van a magyar *ál* szó honfoglalás előtti török jövevényszóvá minősítésében. Azt, hogy ez a honfoglalás utáni magyarban egy „eszköz" vagy már a cselekedet („cselvetés") megnevezése volt, nem tudjuk pontosan. Azt pedig még kevésbé, hogy mikor alakulhatott ki mindebből általános értelmű névszó.

Al, Álus szavaink összefüggnek egymással, az utóbbi jelentése körülbelül 'az *ál*-lal felszerelt, azt használó, azzal foglalkozó' lehetett, vagyis azt, hogy pontosan mit is cselekedett az *álus*, akkor mondhatjuk meg, ha tudjuk, az adott korban mit jelentett nálunk az *ál* főnév. E szó melléknévi használata, pontosabban szóösszetételek előtagjaként való gyakorisága már a 16. századtól kezdve jó képet ad e sokoldalú szócsaládról. Ekkor az *ál-* 'nem igazi, nem valódi, nem szabályos' értelmű, igen hamar morálisan elítélő jelentéssel is.

Középkori *álnok* szavunk személyekre vonatkozik, és valamilyen módon ez is foglalkozásnév, ám azt nem tudjuk, mit jelentett. A gazdag igeképzés *(álnokol, álnolkodik)* ekkor már inkább általános használatra utal, nem tarthatjuk ezt sem az „álarchasználat", sem más, egyedi tárggyal kapcsolatos közvetlen cselekvés bizonyítékának.

A szótárainkban szereplő többféle (latin, később német) megfeleltetés leginkább úgy értelmezhető, hogy a magyarban közismert *álnok* szó az egyházi nyelvben volt a leggyakoribb, morális értelemben, és ezért volt alkalmazható különböző szavak magyar értelmezésére. Emiatt kerülhetett át oly könnyen a (kaj) horvát, szlovén (és a román) nyelvbe.

Az az elgondolás, hogy az *Alus* és *Alnok* személynevek mulattatók családjaira vonatkoznak, akik a szakosodott mulattatók telephelyein laktak – érdekes feltevés, ám igazolhatatlan. És még ha igaz lenne is, akkor sem tudnánk, mit is jelent e két főnév. Egy biztos, nem a későbbi *alakos* szó közvetlen szótörténeti előzményei.

További kutatási feladatok

Legelőször az „álarc" szó magyar nyelvtörténeti adatait kellene összegyűjteni. Különös, hogy ezt sem régebbi nyelvtörténeti szótárak, sem Pais Dezső nem tették meg. Ma úgy tudjuk, hogy „ál-orca" formában 1520 körül a *Zolnai-glosszák*ban fordul elő *„larua ... vulgo alarchya"* alakban, az 1550 körüli *Kolozsvári glosszák*ban is *larva al orcza* alakban.[28] Majd másutt, 1589-ben 'Gespenst', 1636-ban pedig 'Vorwand, Verstellung' értelemben említik.[29]

Mindehhez rendkívül fontos adalékokat hoz az *Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár*,[30] amelyek végre leírást adnak az álarcok használatáról is. A példák: 1573: „farsangos Rwhaba es alorchaba Ne Iarianak"; 1581: „Az farsangossokat kiket al orczaba talalnak"; 1589: „All orczaba valo Jaras"; 1594. „Egi desaban vadnak valami Aal orczak"; 1597. „allorczaba walo Jaras"; 1579. „alorczasokat" – 1585. „al orchiasok"; 1597. „allorczasok". Az összes ilyen adat Kolozsvár város tanácsának jegyzőkönyvéből, illetve törvénykezési jegyzőkönyvéből való. Az adatok a farsanggal, a szánkázással együtt említik az álarcokat. Nyilvánvaló persze, hogy a következő század(ok)ban is használtak álarcokat – csakhogy az eddig forrásul használt jegyzőkönyvek nem említik ezeket, illetve az ezeket feldolgozó kutatók figyelme eddig nem terjedt ki e tárgykörre.

Abban az időben, amikor Pais az „alakosok" elterjedéséről beszél, és ezeknek mindenféle mulattató funkciót tulajdonít – íme, vannak valódi folklórtörténeti adataink is! Sőt, szerencsés véletlen folytán az előbb már említett *Kolozsvári glosszák* adata is igazolja az álarcok népszerűségét a 16. század második felében Kolozsvárt. Csakhogy ezeket a szánkázással egybekapcsolt farsangi szokásokat aztán végképp nem lehet a csallóközi *Alus* bohócokból származtatni. Egyébként persze az is érdekes körülmény, hogy e korból nincs a jegyzőkönyvekből kijegyzett erdélyi szótörténeti adatunk az *alakos* szó ottani meglétére, noha a *Kolozsvári glosszák* említi a „prestigiator: alakos" formát. (Azt, hogy e furcsa latin szó itt pontosan mit is jelent – most nehezen tudnám megmagyarázni.) Az *alakos* szó Verancsics Faustus ötnyelvű szótárának (1595)

magyar részében is felbukkan, *histrio* és (helyesen:) *Comediespieler* megjelöléssel.[31] Ez persze fontos színháztörténeti adat, ám azt is tudnunk kell, hogy Verancsics szótára nem a magyar szótárak egymást követő sorába illeszkedik, hanem azoktól eltérő előzményekre épít, és más forrásműveket, illetve ismereteket használt fel. Ám még ez az adat sem támasztja alá Pais teljesen más művelődéstörténeti elképzeléseit a középkori magyar maszkos alakoskodókra vonatkozóan.

Magam ugyan nem foglalkoztam behatóan a mohácsi csata előtti Magyarországról ismert valódi álarcok tárgytörténetével, ám a szó szerint veendő magyar „farsang" kérdéseit érintve[32] megemlíthettem, hogy tudunk nálunk is használt karneváli maszkokról. Például 1477 és 1489 között Aragóniai Beatrix nővére, Ferrarai Eleonóra többször is farsangi álarcokat küld Magyarországra. 1515-ben I. Miksa német császár *Weisskunig* című allegorikus művében madárcsőrsisakos, magyar viseletbe öltözött álarcosokat ábrázol. Az utolsó középkori magyar király, II. Lajos 1525-ös udvari farsangját leírják a kortársak. Innen tudjuk, hogy a király ökörszarvas, gólyacsőrös, kígyófarkas Lucifer-jelmezben jelent meg. Mindez persze nem a népszokások világa – a maszkok és álöltözetek eredeti neve e források szerint sem magyar volt. Ám látni azért magyarok is látták az ilyen álarcokat, és biztosan magyarul is meg tudták nevezni ezeket. Érdemes lenne ilyen forrásokat feltárni, és néhány latin szavunkat (pl. *larva*) kikeresni az iratokból.

Nem hiszem, hogy külön említenem kell – ez sem a Pais bemutatta „ál álnok alakok" világa.

Csupán egyetlen utalás erejéig térek vissza a „honfoglalás kori" magyar álarcok kérdésére: ha az 1300 előtti magyar mulattatók csakugyan használtak maszkokat, sőt ótörök szavakkal megnevezték az ilyen „ál"-készítményeket, ezeket bizvást nevezhetnénk e szokás korai tárgyi bizonyítékainak.

Többször említették, hogy honfoglalás kori magyar sírban temetési álarcot találtak. Dienes István egy basahalmi sírban a halott szemére és szájára tett vékony, apró, 4-5 centiméteres, sőt ennél is kisebb ezüstlemezeket talált. Noha nyilvánvalóan a temetéssel és a túlvilággal összefüggő mellékletről van szó – ez még nem álarc, nem „fed", és nem „emel ki" semmit. Még akkor sem, ha (amire egyébként a lemezek „felvarrására" (?) utaló lyukak mutatnának) úgy képzelnénk el, hogy e fémlemezek valamilyen időközben megsemmisült bőrre vagy textilre lettek volna erősítve. Ezért is nevezi mindezt az újabb magyar régészeti szakirodalom „szemfedőnek" (és nem álarcnak vagy maszknak). Még ennél is sokkal érdekesebb a rakamazi sírlelet, ahol a koponyán egy fekvő nyolcasra hasonlító vékony (8 × 4 centiméteres) aranylemez veszi körül a két szemet, és egy nagyobb, szélesebb, ugyancsak fekvő (9 × 6 centiméteres) aranylemez veszi körül a szájat. Ha e lemezek mögé textilt vagy bőrt képzelünk, könnyen egy, az arcot befedő maszk szerkezetét kapjuk.[33] Érdemes volna külön tanulmányt szentelni az érdekes leleteknek. Természetesen az archaikus Európából, sőt máshonnan is ismerünk vékony (gyakran arányból készült) halotti maszkokat. Az is lehet, hogy a rakamazi szemfedő/maszk ezeket utánozza, és a szakértő régész a Káma-vidékről és Baskíriából ismert párhuzamokat említ. Minthogy azonban honfoglalás kori sírban találták, bármilyen párhuzam meglétekor is mindenképpen a magyar szokások, hie-

delmek és „álarcok" történetéhez tartozó adat, amely azonban ugyancsak teljesen más, mint középkori „álnokaink" „alakoskodásának" előzménye vagy bizonyítéka. „Álarc"-történetünket pedig más úton kellene bemutatni!

Ehhez, búcsúzóként, egy emlékadatot még hadd említsek! Nem közvetlenül Pais professzor előadása után, mégsem sokkal később, arra merészkedtem, hogy megkérdezzem tőle, mindezek után mi a véleménye a magyar „ál-arc" szóról, amely ezzel a szemantikájával meglehetősen társtalan Európában. Szokott módján lakonikus választ adott: „Az *ál* szóval függ össze. Erről is írni fogok." Sajnos, a későbbi közlésben ennek az ígéretnek szinte nyoma sincs.

Összefoglalás

A címben feltett kérdésre azt felelhetjük – Pais Dezső minden nagy szótörténeti anyagot mozgató és nagy ívű elképzelése ellenére –: nem. Sőt azt sem látjuk bizonyítva, hogy az *álnok* valamilyen mulattató lett volna az 1300 előtti Magyarországon. Ez a szó sokkal inkább a 'hamis' megnevezése volt a magyar nyelvű egyházi eredetű szövegekben. (És ezért juthatott el a magyar szó a környező nyelvek közül többe is.) Amikor a 15. században az udvarban, a 16. században már városon is megjelennek a valódi maszkok/álarcok Magyarországon, ezeket már nem a középkorban tovább élő ótörök szavak szemantikája segítségével írják le.

Jegyzetek

* Dolgozatom az OTKA NRZ T 037900 kutatási pályázat segítségével készült az ELTE BTK Folklore Tanszékén, illetve az MTA ELTE Folklór Szövegelemzési Kutatócsoport keretében.

1 Minthogy egy lexikonban ez ésszerű megoldás, ezenkívül a maga korábban már közölt dolgozataira utal, itt nem szükséges további adatolást adnunk. Egyébként is igyekeztem dolgozatom jegyzetapparátusát a minimumra csökkenteni. A későbbiekben a nyelvtörténeti forrásokat mások feldolgozása alapján említem, ezek onnan könnyen visszakereshetők. A paleográfiai hűségű átírásról is lemondtam. Azért – remélem – az adatok használhatók maradtak.

2 Székely (1994: 18). A cikkek nincsenek aláírva, az *alak* szóra vonatkozó ismeretek forrása sincs jelölve.

3 Lásd Benkő (1967: 122, 125, 127).

4 Pais (1975).

5 Pais (1974).

6 Minthogy az adatok Pais dolgozatából könnyen visszakereshetők, nem hivatkozunk egyenként a forrásokra, csak ha ez különösképpen fontos vagy tanulságos.

7 Pais (1974: 258).

8 Ugyanakkor éppen az ilyen egyezések vagy különbségek jól rávilágíthatnak művelődéstörténetünk valódi folyamataira. Erről magam is írtam, éppen Bod Péter szótárainak adataira, illetve ezek előzményeire utalván (Voigt 2004).

9 Lásd Szabó T. (1976: az egyes hivatkozott szócikkekben).
10 Lásd Pais (1974: 260).
11 Az idézőjeles „huszita biblia" megjelöléssel arra kívánok utalni, hogy az utóbbi évtizedekben, főként Hadrovics László és Büky Béla jóvoltából az így megjelölt korai magyar bibliaszöveg-fordítások létrejöttéről sok újat állapítottak meg nyelvészeink. Ám éppen *álnok* szavunkkal kapcsolatban ilyen újabb, megvilágító felfedezést nem találunk tanulmányaikban. Ezért erre és műveikre a továbbiakban nem is térek ki.
12 Pais (1974: 261).
13 Szabó T. (1976: 266–267).
14 Berrár–Károly (1984: 73 és 81–82).
15 Pais (1974: 262–263).
16 Pais (1974: 266).
17 Pais (1974: 266).
18 Lásd Pais (1953: 5–8).
19 Pais (1974: 267 és 268) így összegezi húsz évvel korábbi tanulmányának aktualizálható következtetéseit.
20 Pais (1974: 268).
21 Mészöly (1943).
22 Pais (1974: 397).
23 Pais (1974: 400–401).
24 Pais (1974: 402–403).
25 Pais (1974: 405). Az *alak* szó tárgy- és jelentéstörténete igen figyelemre méltó téma lenne, ezzel azonban most nem tudok külön foglalkozni.
26 Pais (1974: 405–406).
27 Itt meg kell említenem, hogy a magyar történeti-etimológiai szótár újabb, rövidített és javított német kiadásában, amelyben a szócikkeket már nem is annyira Pais Dezső közvetlen tanítványai, hanem az utód, Benkő Loránd munkatársai készítették, az *ál, alak, álnok* szócikkekben Pais általam részletesen idézett tanulmányának szinte minden következtetését elfogadják, majd kodifikálják. Lásd: Benkő (1992: 20, 22, 30).
28 Berrár–Károly (1984: 88).
29 Benkő (1992: 31).
30 Szabó T. (1976: 268–269).
31 Berrár–Károly (1984: 73).
32 Előadásként már 1990-ben, első közlésként két évvel később, újból lehozva tanulmánygyűjteményemben: Voigt (2000: 287–306).
33 Lásd erről Dienes István majd Fodor István publikációit, a leleteket látni lehetett a Nemzeti Múzeumban az 1996-os millecentenáriumi „honfoglalás"-kiállításon. A rakamaz-strázsadombi vezéri sír szemfedőjének aranylemezeit lásd Fodor (1996: 115. lap, 6. ábra.) A vallástörténeti értelmezést legutóbb összefoglalta Fodor (2004: 7), itt mindkét „álarc" rajza a 21. lapon az 1. és 2. ábrán. A további szakirodalom itt is meg van említve.

Bibliográfia

BENKŐ Loránd (szerk.) 1967: *A Magyar Nyelv Történeti-Etimológiai Szótára* I. Budapest: Akadémiai.

BENKŐ Loránd (Hrsg.) 1992: *Etymologisches Wörterbuch des Ungarischen* I. Lieferung. Budapest: Akadémiai.

BERRÁR Jolán–KÁROLY Sándor (szerk.) 1984: *Régi Magyar Glosszárium*. Budapest: Akadémiai.

FODOR István (szerk.) 1996: *„Őseinket felhozád..." A honfoglaló magyarság. Kiállítási katalógus.* Budapest: Magyar Nemzeti Múzeum.

FODOR István 2004: *A magyarok ősi vallásáról.* (Vallástudományi Tanulmányok 6.) Budapest: Magyar Vallástudományi Társaság.

MÉSZÖLY Gedeon 1943: *Áldó az ágyú, alku az áldozás, áldozat az alkonyat.* Szabadka. [Nép és Nyelv – különnyomat.]

PAIS Dezső 1953: *Árpád- és Anjou-kori mulattatóink.* (A Magyar Nyelvtudományi Társaság Könyvtára 81.) Budapest: Magyar Nyelvtudományi Társaság.

– 1974: Ál, álnok, alak. A régi magyar mulattatás kifejezéskészletéhez és történetéhez. *Magyar Nyelv* LXX, 257–269, 397–406.

– 1975: *A magyar ősvallás nyelvi emlékeiből.* Budapest: Akadémiai.

SZABÓ T. Attila 1976: *Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár* I. Bukarest: Kriterion.

SZÉKELY György (főszerk.) 1994: *Magyar Színházművészeti Lexikon.* Budapest: Akadémiai.

VOIGT Vilmos 2000: Karneválunk kérdései. In Uő: *Világnak kezdetétől fogva. Történeti folklorisztikai tanulmányok.* Budapest: Universitas, 287–306.

– 2004: Magyar folklórtörténeti adatok Bod Péter szótárában. In Tüskés Gábor (szerk.): *Bod Péter, a história litteraria művelője. Tanulmányok.* (Historia Litteraria 15.) Budapest: Universitas.

PETNEKI ÁRON

A zarándokköpeny mint álruha

A középkori európai mobilitás egyik legfontosabb és leggyakoribb formáját a zarándoklatok alkotják.[1] A zarándok számára fontos, hogy a vámszedő, a harmincados, de még az útonálló is messziről felismerhesse, és hagyja szabadon továbbmenni, hiszen különleges, nem e világi célokért kelt útra. Ugyanakkor a középkori utazó sokkal jobban ki van téve a természet szeszélyeinek, mint a mai, s az időjárás viszontagságai ellen megfelelő, praktikus ruházattal kell védekeznie. Így alakul ki a középkori búcsújárók hagyományos öltözete,[2] a nagy karimájú, széles kalap, a hidegnek és esőnek is ellenálló széles, kerek, általában térdig érő köpönyeg, amelyet legtöbbször jelvény is díszít, elsősorban a Santiago de Compostelában, Szent Jakab sírjánál tett látogatást igazoló kagyló (erre általában a nagy fésűskagyló, a Pecten maximus L. héját használták), utóbb a legkülönfélébb búcsújáróhelyek fémből öntött jelvényei.[3] A felszerelést bot és tarisznya, valamint egy tökkulacs egészíti ki. A botot és a tarisznyát a középkorban olyannyira jellegzetes tárgyaknak tartják, hogy az útnak indulás előtt, a zarándokok miséjén a *benedictio peregrinorum*on, a zarándokok megáldásán kívül benedikálják ezeket a zarándokjelvényeket is *(benedictio baculi et perae)*. A zarándokmise és ezek a speciális részei egészen az új Rituale Romanum 1614-es bevezetéséig megmaradnak.[4]

Érthetően kevés ilyen ruházat maradt fenn eredetiben, hiszen az igen erős igénybevétel tönkretette a legtöbb darabot. Legtöbbször csak a zarándokjelvények maradtak meg.[5] A ruházat szabására, viselési módjára leginkább az ikonográfiai források utalnak, különösen az idősebb Szent Jakab, valamint más zarándokszentek képei és szobrai, illetve a 15. század végi és 16. század eleji, zarándokokat ábrázoló grafikai anyag. A két legismertebb, máig ép európai zarándokruházat már az újkorból származik. Az egyiket 1559-ben viselte Jakob VII. Trapp lovag, aki ebben járta meg a Szentföldet. A kerek formára szabott szürke filcköpenyt két gallér körítí: a szélesebb a ruhadarab anyagából, felette a keskenyebb fekete vászonból. (Leírásokból azt is tudjuk, hogy a gallért sokszor bőrből készítették.)[6] A másikat 1571-ben a nürnbergi Stefan III. Praun használta compostelai zarándokútján. Megvan a hozzá tartozó, széles karimájú kalap is.[7]

Német és lengyel területen több olyan régészeti leletről tudunk, ahol a sírban a csontváz mellkasi tájékánál kagylóra bukkantak (ezek szinte mindegyikén két kifúrt luk található, a könnyebb felvarrás miatt). Ebből arra következtethetünk, hogy zarándokköpenyben temették el az illetőt. A szokásra még későbbi források is utalnak. Főként azok kívántak így az utolsó útra menni, akik korábban megjárták a szent helyeket. Mikołaj Krzysztof Radziwiłł herceg (megh. 1616) nemcsak szentföldi zarándoklatot végzett, hanem útjáról még könyvet is kiadott (ez latin fordításban Magyarországon is megjelent). Testamentumában meghagyta, hogy zarándokruhában temessék el.[8] Csáky István is úgy végrendelkezett, hogy „szarándok módra" öltöztetve helyezzék a sírba.[9]

Ha a zarándokságról alkotott középkori felfogást közelebbről megvizsgáljuk, a kor embere számára az nemcsak az egyes szent helyekre való eljutást jelenti, hanem egyben az egész életet jelképezi.[10] Példaképként ott állnak a zarándokszentek: az idősebb Jakab apostol, Szent Kálmán ír, egyes változatok szerint skót királyfi, az ugyancsak skót hercegi családból származó Szent Ludanus, akit Elzászban tisztelnek, Szent Szebald dán királyfi, Szent Jodok, aki breton hercegi família leszármazottja. Rókus Montpellier szülötte, Eleket a hagyomány rómainak mondja. A legjelesebb Rómajáró női szent, Birgitta Svédországból indul útjára.[11] Nantweint viszont csak mártíromsága színhelyén, Wolfratshausenben tisztelik, míg Eberhardnak mindössze a bajor Seeon kolostorában van meg a kultusza.[12]

Ezeknek a szenteknek az ikonográfiájában elsőrendű szerepet játszik az az öltözet, amelyet a középkor búcsújárói magukra öltenek.

A zarándokszentek előtt azonban ott áll a legfőbb zarándok, akit mindenkinek követnie kell: ez maga Krisztus, aki emberré válásával már maga is megtette az utat. A témával a szentírás-magyarázók Nagy Szent Gergelytől Albertus Magnusig és Bonaventuráig szívesen foglalkoznak: a koldulórendek nemcsak teológiai munkáikban, hanem prédikációikban is alkalmazzák. Constantino da Orvieto szerint Krisztus földi zarándoklása abban különbözik az egyszerű halandókétól, hogy míg az emberek bűneik miatt indulnak zarándokolni, addig ő bűntelenül jár. Zarándokútja háromszoros: az égből a földre, a földről a halál birodalmába, onnan pedig a mennybe vezet. A szállások *(hospitia)*, melyeket fölkeres: első útján a Szűz méhe, a jászol és a kereszt. A második út állomásai: a sír, az alvilág és a legmélyebb pokol. A harmadik részben ismét három pihenőhelyre igyekszik: a tanítványokhoz, az angyalokhoz és a mennybe.

A ferences Nicolas de Hacqueville a 13. század második felében Krisztust ugyancsak zarándokhoz hasonlítja, hiszen a saját országán kívül idegen volt, nem ismerték fel, e világot nem tekinti saját hazájának, ahogy a zarándok sem tekinti annak azokat a tájakat, amelyeken keresztülvonul. Útjára a táskát *(capsa)* viszi, amely emberi természetét jelképezi, kezében a bot *(baculus)* van, amely a keresztfát jelenti, a fogadóban örömmel fogadják, aztán kifosztva kivetik, ahogy a zarándokokkal szokták tenni, mert születésekor az angyalok örvendeztek, halálakor az emberek eltaszították, és ugyanúgy megfeledkeztek róla, mint egy idegen zarándokról. A leggazdagabb jelképvilággal Jacobus de Voragine él, aki Krisztus keresztjét zarándokhajóhoz hason-

lítja, mellyel a mennyei Jeruzsálembe jut el, ám ugyancsak a kereszt a mennyei Jeruzsálem kulcsa. Krisztus zarándokkalapja a töviskoszorú, ezzel védi magát a kívánságok, a szorongattatások és a kísértések viharától. Zarándokjelvénye a sebei, botja a keresztfa, köpenye a teste, mely hol fehér (a tisztaság), hol fekete (az ostorozás nyomai), hol vörös (a kiomló vér). Útja olyan, mint a zarándoké, hol le, hol fel: le a mennyből a földre, föl a keresztfára, le az alvilágba, és föl a mennybe. Három zarándokfogadóba tér be: reggel a Szűz öle, délben a kereszt fája, este a sír. A zarándoklás veszedelmei rá is vonatkoznak: ahogy a búcsújárót a saját társai, a fogadósok és a rablók kifosztják, ugyanúgy őt is elárulták, megfosztották ruháitól, és megölték.[13] A földi utat Damiáni Szent Péter is leírja egyik prédikációjában:

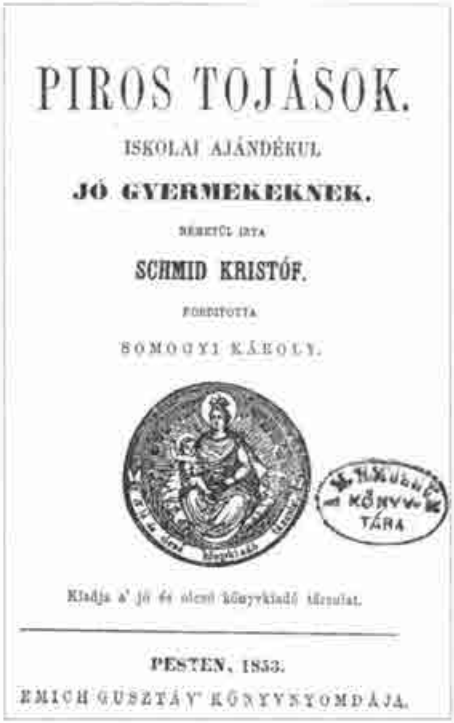
> Az égből pedig a Szűz méhébe jön, a méhből a jászolba megy, a jászolból átmegy a körülmetélésre, a körülmetélkedésről a templomba, a templomból a keresztségbe, a keresztségből a kereszte, a keresztről a halálba, a halálból a sírba, végül pedig alászáll a pokolra is, hogy onnan szentjeit kiragadja, akiket a halál birodalmát eltiporván a mennyei dicsőségre visszavisz.[14]

Ezzel a képalkotással a misztikusok, például Angela da Foligno, Mechtild von Magdeburg, és Heinrich Seuse is szívesen élnek.

A megváltás művének zarándoksága mellett ott van az emmauszi vándor is.[15] E történet középkori ábrázolása előszeretettel helyezi Jézust a két apostol közé, amint kagylódíszes zarándoktáskával, bottal felszerelkezve oktatja őket menet közben.[16] Az újkor – főleg a németalföldi festészet – az elbeszélés csúcspontját, azt a pillanatot választja, amikor a kenyérszegésről felismerik tanítványai.[17]

Az emmauszi vándorként elrejtőző Krisztus a zarándoknak még egy aspektusára hívja fel figyelmünket. A zarándokkalap és a köpeny nem csupán az út biztonságát szolgálja (ti. azonkívül, hogy véd az időjárás viszontagságai ellen, jelzi azt is, hogy viselője nem kötelezhető vámok fizetésére, és lelki dolgokban járó vándor, akit a zaklatásoktól kímélni kell). A zarándok külső ruházata és a zarándokság állapota egyben elrejt és uniformizál, sőt felfüggesztheti viselőjének korábbi társadalmi állapotát, vagy akár meg is szüntetheti azt. Gondoljunk csak a szentek legendáira: a fentebb említett Szent Elek zarándokruhába rejtőzve 15 évig él szülei házánál anélkül, hogy felismernék. Assisi Szent Ferenc római zarándoklata is a polgári ruházat elhagyásának lehetősége és a szegénység öltözetének felvétele. Az *in vestitu peregrini* garantálja a felismerhetetlenséget, akár egy angyal közelít zarándokruhában (mint Nagy Szent Gergely legendájában), akár az ördög csapja be a jóhiszemű embereket (mint Szent Miklós egyik legendájában).[18] Ezt a toposzt nemcsak a legendák használják fel, hanem a lovagregények és a szerelmi költészet is. Trisztán ugyanígy rejtőzik el Marke király és udvara elől, s egyedül csak Izolda ismeri fel lovagját.

A zürichi minnesänger, Johannes Hadlaub mester a konstanzi püspök törvénytelen leányát szereti, de a hölgy megközelítése nem egyszerű. Ezért zarándokruhába bújik, és úgy adja át a szerelmét megvalló levelet. Mindezt saját maga versbe is foglalja, és képen is megörökítteti a *Manesse-kódex*ben.[19] (Lásd VII. tábla.)



PIROS TOJÁSOK.

ISKOLAI AJÁNDÉKUL

JÓ GYERMEKEKNEK.

NÉMETÜL ÍRTA

SCHMID KRISTÓF.

FORDÍTOTTA

SOMOGYI KÁROLY.

Kiadja a' jó és olcsó könyvkiadó társulat.

PESTEN, 1853.

EMICH GUSZTÁV KÖNYVNYOMDÁJA.

Schmid Kristóf *Piros tojások* című művének címlapja és előzékképe (Fuchsthaller metszete nyomán). OSZK: 317.215 (Lásd még a VI. táblát.)

A zarándokköpeny tehát egyenlővé tesz különféle szociális rétegeket, foglalkozásokat, éppen azáltal, hogy viselője anonimmá és felismerhetetlenné válik.[20] A zarándokköpenybe azonban a későbbi *apparitio*, az igazi formában való megjelenés reményében is bele lehet burkolózni. Az álruhás király, a legitim vagy illegitim trónkövetelő ezért jár-kel a legtöbbször zarándokruhában, hiszen, mint láttuk, ez egyben a számkivetettség, az *exul* állapot kifejezője is, és ez ad egyedül hitelt érdemlő magyarázatot a (vélt) hosszas távollétre. Lássunk néhány történeti példát erre a jelenségre.[21]

Az első konstantinápolyi latin császár, Balduin, Flandria grófja, alig egyéves uralkodás után, 1205-ben Kaloján bolgár cárral kerül háborúságba, Drinápolynál csatát veszt, s bolgár fogságban nyoma vész. Húsz év után bűnbánó zarándok és remete képében tűnik fel ismét Flandriában, hogy visszakövetelje jussát, ami sikerrel is jár, mert a flandriai és hennegaui nemesség és polgárság nagy része támogatja. Csak fél év múlva lepleződik le az imposztor, Bertrand de Rays, aki valójában a Szentföldet is megjárt vándor hegedűs. VIII. Lajos francia király politikai megfontolásokból magához hívja, majd vasra vereti, s végül 1225 októberében Lille-ben felakasztatja.

A Lucera melletti Castel Fiorentinóban 1250-ben elhunyt II. Frigyes császár alteregója is zarándokként jelenik meg 1284 őszén a Rajna-vidéken (tehát 34 évvel a császár tényleges halála után!). Kölnben bolondnak tartják, és bebörtönzik, majd kiűzik

a városból. Neussban viszont egy idő után felfigyelnek rá, s az alsó-rajnai nemesség és városok uralkodóként tisztelik. Itt nemcsak udvart tart, hanem okleveleket bocsát ki és erősít meg – hamis pecséttel. Mikor azonban a Habsburg Rudolf német király adópolitikája miatt elégedetlen birodalmi városokat is maga mögött gondolva Wetzlarba megy, szomorú véget ér: leleplezik. Kiderül, hogy igazi neve Tile Kolup (ami a Dietrich Holzschuh, azaz Facipő Detre alnémet nyelvalakja). A város vezetői kiadják a Wetzlar előtt táborozó Rudolf királynak, aki a falakon kívül, máglyán megégetteti 1285. július 7-én.[22]

1348-ban a magdeburgi érsek udvarában egy zarándok jelenik meg, aki nem kevesebbet állít magáról, mint azt, hogy ő az 1319-ben elhunyt Waldemar brandenburgi őrgróf. Valójában nem halt meg, csak így akart elkerülni egy törvénytelen házasságot. Huszonkilenc éves bűnbánó zarándoklata után azonban végre át akarja venni a jogos uralmat. Szavainak hitelt adnak, s 1348-ban a birodalom Wittelsbach-ellenes erői támogatásával maga IV. Károly császár adja neki hűbérbe Brandenburgot. Az erőviszonyok alakulásával azonban a császár 1350-ben csalónak nyilvánítja. A hasonló álzarándok-áluralkodókkal ellentétben az ál-Waldemar pártfogói védelmében, tisztességben hal meg 1356-ban Dessauban, anélkül, hogy tényleges származása kiderülne. Csak később terjesztik róla, hogy egy Meinecke nevű péklegény vagy Jakob Rehbock molnárlegény lett volna.[23]

Hogy a zarándokként visszatérő, egykor elűzött uralkodó (vagy annak jogos örökése) milyen sokáig él a nép képzeletvilágában, arra bizonyíték az az 1738-as szóbeszéd, amely szerint a vezérlő fejedelem fia, Rákóczi József visszajött, s felbukkant Kassán.

> [...] hanem annak utánna szarándokruhában öltözött, és ugyan Kassán egy nagy palotában lakó grófnéhoz egy szegény asszony által béjelentette magát, kit is beeresztvén, a grófné egy német forinttal megajándékozta, s azután megjárta az egész palotákat, és ott így írta fel a nevét: Itt járt Rákóczi József. Egy holnap múlva ő uralkodik ebben a palotában.[24]

A mindent elrejtő zarándokköpeny motívuma így lesz végképp a folklór elemévé. Például a Salzburg tartományban lévő Hochkönig-hegyhez és az alatta fekvő „elöntött tanyához" (Übergossene Alm) fűződő néphagyományban is szerepel. Valaha a hegy sokkal barátságosabb volt, nem volt ilyen zord, a gleccser helyett zöld legelő virított, és tehénkolompok hangja hangzott le a völgybe. Fenn a hegyi tanyán a havasi pásztorlányok *(Sennerin)* vidám életet éltek, dalukat a völgybeli falvakban is hallották. Nem is csoda, hiszen a jó tejért, vajért, sajtért sok pénzt kaptak. A salzburgi érsek pincéjéből hozatták a bort, vígan mulatoztak az arra járó vadászokkal. Olyan jól ment odafenn a soruk, hogy sajttal rakták ki az ösvényt, vajjal hajigálták egymást; a jószágnak ezüstcsengőt akasztottak a nyakába, még a bika szarvát is megaranyozták. A sziklák repedéseit vajjal tömködték be, mondván, hogy legyen az ördögnek mit ennie. A lenti falusiak egyre csak morgolódtak, hogy baj lesz a vége. Egy este a havasi legelőn idegen férfi jelent meg, zarándokköpenybe burkolva, arcát a lehúzott kalaptól senki sem látta. Isten nevében szállást kért, ám a pásztorlányok kinevették, és elzavar-

ták: a hívatlan vendég menjen az ördögbe. Másnap akkora zivatar támadt, amire a legöregebbek sem emlékeztek. A fenti tanyát és a zöld legelőt elöntötte a víz, amely rögtön jéggé is fagyott. Az ördögök pedig hangosan kiáltozva kibújtak a hegyoldal lukaiból, s fel-alá száguldoztak.[25]

A pinzgaui monda részint a gleccser és a ma is látható „ördöglukak" keletkezését igyekszik megmagyarázni: a jéggé vált esővíz minden bizonnyal a 16. század végi éghajlatváltozásra utal. Másrészt annak a régi konfliktusnak az emléke, amely a völgyek falvaiban lakók és az Alpok havasi legelőin tanyázó pásztorok között támadhatott. Ez utóbbiak odafenn nem tartották magukra érvényesnek a lenti falusiak életét irányító szabályokat, mintegy törvényen felül állónak érezték magukat.[26] A „megjavulás" lehetőségét kínálja az ismeretlen férfi, akinek anonimitását, titokzatosságát a zarándokköpeny őrzi. A pásztorok azonban gúnyt űznek a vándorból, és nem teljesítik az irgalmasság krisztusi parancsát, ami az azonnali büntetést vonja maga után.

A néphagyományt szívesen feldolgozó 19. századi német irodalom is szívesen nyúl a zarándokköpenybe rejtezett vándor témájához. Az ál-Waldemar történetét egy sereg szépirodalmi alkotás és népkönyv is feldolgozza. Az elsőt Friedrich Pitt írja 1830-ban Jakob Rehbock molnárlegényről, aki Waldemar őrgrófnak adja ki magát.[27] A történetet Willibald Alexis álnéven 1841-ben veti papírra Wilhelm Häring, s kezdetben folyóiratokban közli. Az egy évvel később könyv formájában megjelent munka 1909-ig tíz kiadást ér meg.[28] August Ferdinand Meyer ugyancsak álnevet ír regénye címlapjára.[29] Julius Otto Wilhelm von Ritter sem a saját nevén publikálja a Waldemar-történetet.[30] Egy berlini gimnáziumi tanár, Oskar Schwebel is megírja a históriát „egy hazafias történeti kép" formájában.[31] A német színpadon még hamarabb, a 19. század első éveiben jelenik meg az ál-őrgróf. Friedrich de La Motte Fouqué hazafias színjátéka, *A zarándok Waldemar, brandenburgi őrgróf* címmel 1811-ben nyomtatásban is olvasható.[32] Ludwig Achim von Arnim irodalmi hagyatékában fennmaradt egy dráma *Az igazi és a hamis Waldemar*ról.[33] Még a 20. század operaszínpadán is megjelenik a téma: Paul Höffer zenedrámája ugyancsak a *Hamis Waldemar* címet viseli. (Egyébként a darab nem tetszett a náci kultúrpolitikának, le is vették a programról.)[34]

Egy 1900-as brandenburgi történelmi-szépirodalmi gyűjtemény közli M. H. von Helldorf *A hamis Waldemar* című elbeszélő költeményét. Az első ének, *Waldemar hazatérése*, meséli el, hogyan fedi fel magát a zarándok. Itt azonban a bizonyítás és az azonosítás egy másik eszköze is megjelenik, a címeres pecsétgyűrű.[35]

Megterített asztalánál
Ül a püspök, vacsorál.
Kapu előtt ősz zarándok,
Bebocsátást nem talál.

„A Szent Sírtól jövök éppen,
sebes és fáradt vagyok" –
így szól a szolgasereghez –
„Egy pohár bort adjatok!"

Átadnak egy aranykupát
Gyöngyöző borral tele.
Nagyot iszik, ám szájából
Pecsétgyűrűt ejt bele.

Nem hisz szemének a püspök,
S álmélkodva rámered:
„Megismerem ezt az ékszert:
Waldemar, ez címered!"

Hivatja a zarándokot,
S máris indul a beszéd:
Waldemar, a halottnak hitt,
Odahagyta sírhelyét.[36]

A történet népszerűségének számos későbbi bizonyítéka van. Egy szociológiaprofesszor, egyébként krimiíró, Horst Bosetzky, 1999-ben *Az utolsó askaniai* címmel dolgozza fel az ismerőseit is orránál fogva vezető zarándok sztoriját.[37] Az ál-Waldemar még a filmvásznat sem kerülte el: Franz Hofer 1917-ben némafilmet forgatott róla.[38]

A zarándokruha fontos szerepet kap Christoph von Schmid (1768–1854) augsburgi kanonok középkori témájú regényében, amely a húsvéti tojások szokásának eredetét beszéli el, eléggé sajátos módon:[39] Lindenburg Arno, a vitéz lovag feleségül veszi a szépséges Rosalinda burgundi hercegnőt, két gyermekük születik, ám a férjnek el kell mennie a pogányok elleni keresztes háborúba. Ezt használja ki vetélytársa, Schroffeneck Hanno, aki feleségét kiostromolja a várából. Rosalinda és gyermekei menekülni kénytelenek. A férj, aki balesetet szenvedett, két húsvéti tojás segítségével menekedik meg az éhhaláltól, amelyeket egy vándorló kőfaragósegédtől kap – a tojást természetesen Rosalinda festette. Titokban, átöltözve tér haza. Schmid meg is magyarázza kis olvasóinak: „zarándok ruhában, mellyet akkor gyakran használtak az előkelők is, ha ismeretlenül akartak utazni".

A didaktikus betéteket tartalmazó történet első magyar fordítója, a későbbi könyvtáralapító, Somogyi Károly Hárskövy Ernőre magyarosítja a lovagot, feleségét Szörényi Erzsébetnek nevezi. A későbbi kiadás már ismét a német neveket használja. Somogyi fordításában így hangzik a kisregény *apparitio*jelenete:

Midőn az asszony illy magánosan üldögélne, ime! Egy zarándok lépett a szirtek közül elő, s a kápolna felé közelített. A zarándokok szokása szerint hosszu, fekete ruhát viselt, s e fölött rövid palástot. Kalapját szép színes tengeri csigák ékesítették, kezében pedig hosszu, fejér pálcát tartott. Nagyon éltesnek látszott; de azért külseje derék, igen jó kinézésü férfiút mutatott. Hosszu haja, melly mind két felől egyszerü fürtökben függött alá, s hosszu szakálla fejér vala, mint a kökényfa virága, orczája ellenben pirosabb a legszebb rózsánál. A nő megijedt, mikor az idegen embert meglátta.

Az asszony csodálkozása csak növekszik, amikor tapasztalja: az idegen furcsa módon tudja, hogy ő kicsoda. A felismerés pillanata akkor érkezik el, amikor este a gyermekek megmutatják, miként imádkoznak apjukért.

> Ekkor a zarándok elkezdett egyszerre hangosan sírni. Egy pillanat alatt el volt vetve az álruha, haj, szakáll, zarándoköltöny és köpenyeg; s ott állott, pompás lovagi öltözetben, arany és bársonnyal fedetten, ifjúi szépségében, teli erővel s élettel; s messze kitárt karjait a nő és gyermekek felé terjesztve így kiálta föl hangos, és szivet átjáró szóval: „Oh Erzsébet, hitvesem! Oh Ödön és Janka, legkedvesebb magzataim!"

Innen már csak egy lépés a boldog befejezés:

> [...] mindnyájan együtt vacsoráztak, és igen boldogok voltak.

Egyúttal elterjesztették a húsvéti tojások szokását:

> E tojások húsvéti tojásoknak neveztettek, s a szép szokás lassankint az egész országban elterjedt.[40]

Johannes Hadlaub, a fortélyos minnesänger átöltözésének története ugyancsak kedvelt téma a 19. században. Ennek az érdeklődésnek is szerepe van abban, hogy 1840-ben jelenik meg Ludwig Ettmüller gondozásában Hadlaub első modern kiadása.[41] A svájci Johann Jakob Horner az *Alpenrosen* című almanachban elbeszélést publikál, melyet Franz Hegi rézmetszete illusztrál, amint a bázeli székesegyházból távozó hölgyet hátulról megközelíti a zarándok, aki szemére húzza kagylós kalapját.[42]

A legnépszerűbb feldolgozás Gottfried Keller tollából származik, aki az 1878-as *Zürichi novellák* nyitódarabjaként szerepelteti *Johannes Hadlaub* című elbeszélését.[43]

> Johannes tehát olyan csinosan, ahogy csak tudta, finom lapra leírta a dalt, levélformára összehajtogatta, és halhorgot erősített rá. Majd fönn a hegyen jó korán fölkelt nyoszolyájáról, ócska zarándokköpenyt kerített magára, hozzá botot és kalapot vett, melyek emberemlékezet óta ott lógtak az ajtó mögött, és a hegynek lefelé tüstént útnak eredt, mintha egyike lett volna ama zarándokoknak, akik elég sűrűn járultak Félix és Regula szent vértanúk földi maradványaihoz. [...] Ama költemény szerint, melyben Hadlaub később e kalandot megénekelte, s a kép szerint, melyet a gyűjteményben hozzáfestett, Fides egyedül volt ekkor, és egyetlen őrizőjeként egy kis ölebecskét vitt a mókussal bélelt csuklyás köpenye s a fejét meg a termetét borító sűrű fátyol alatt. [...] A sötét zarándok óvatosan sietett a nyomában, és kinyújtotta kezét, hogy a levelet a horognál fogva a köpenyére akassza. A leány észrevette, hogy valaki követi, de hátra se nézett, csak meggyorsította lépteit. Ám az éber kutyuska dühödten csaholni kezdett, mikor úgy tetszett neki, mintha valaki kissé meghúzta volna a köpenyét; a kisasszony kénytelen volt hátrafordulni, és

keményen az arcába nézett követőjének; az tüstént megállt, és szerényen elmosolyodott; mert természetesen meg volt győződve, hogy üzenete ott függ a szépség köpenyén.[11]

A történet itt is boldog befejezést nyer: a korábban jégszívű hölgy nemcsak felenged, hanem feleségül is megy Hadlaubhoz. A frigyet nem más áldja meg, mint a menyasszony apja, a püspök...

A zarándokköpeny nemcsak a menekvéshez, de néha a boldog házassághoz is hozzásegít.

Jegyzetek

1 A könyvtárnyi nemzetközi irodalomnak még válogatott felsorolása is meghaladná e tanulmány kereteit. Ezért csak az utóbbi időben Magyarországon megjelent középkori tárgyú munkákat említem megjelenésük időrendjében. Petneki (1994: 352–393); Csukovits (1994: 5–27); Petneki (1998: 538–551); Csukovits (2003).

2 Wilckens (1984: 174–180). Megjegyzendő, hogy egy amerikai honlap egyenesen a *pilgrim's uniform*ról beszél (European Medieval Pilgrimage Project – Journey, Virtual School – History department, http://194.3.120.243/humanities/vs/pilgrims/journey.htm). A zarándokköpeny nem lesz egyszerre „egyenruhája" a búcsújáróknak, ez véglegesen a 15. század második felére–végére tehető. Fra Angelico a firenzei San Marco domonkos kolostor zarándokszállásának bejárata feletti timpanonban még hosszú, ujjatlan szőrös kabátban festi meg a zarándok Krisztust, akit két domonkos szerzetes fogad. Legfőbb ismertetőjele a bot és a hátára vetett zarándokkalap. Vö. Bartz (1998: 68).

3 Kuczyński (1995: 321–327). Dunin-Wąsowicz (1995: 328–331). A német zarándokjelvények imponáló méretű adatbankját a berlini Humboldt Egyetem Teológiai Karán működő keresztény régészeti, műemlékvédelmi és művelődéstörténeti tanszékén készítették el: Wallfahrt und Pilgerzeichen http://www2.rz.hu-berlin.de/sachkultur/pz/wallfahrt.html

4 Hippler (1987). Az áldás szövegét Magyarországon a *Pray-kódex* őrizte meg, szövege közölve: Zalán (1927: 47–48). Zalán megemlíti, hogy a 17. századi canonica visitatiók jegyzőkönyvében szerepelnek zarándokbotok, így pl. a győri egyházmegyei Lók plébániáján 1674-ben 161 kékre festett, csillagokkal díszített zarándokbot van. Zalán cikkére röviden hivatkozik Holl (2000: 61).

5 Grewenig (1992:167. 1.89).

6 A tárgyat ma Jakob Trapp gróf churburgi várában, Dél-Tirolban őrzik. Vö. Andergassen (2000: 415).

7 Germanisches Nationalmuseum, ltsz. T 550, 551, 552.

8 Maskiewicz (1961: 203–204).

9 Bártfai Szabó (1919: 727–742).

10 Weismayer (2003: 182–186).

11 Kirschbaum (1994). Id. Szt. Jakab: (Bd. 7. 23–39); Szt. Kálmán: (Bd. 7. 328–329); Lindanus: (Bd. 7. 422); Sebaldus: (Bd. 8. 316–318); Jodok: (Bd. 7. 70–71); Rókus: (Bd. 8. 273–278); Elek: (Bd. 5. 90–95); Birgitta: (Bd. 5. 400–403). Bálint (1977). Jakab: (2. köt. 77–88); Kálmán: (2. köt. 376–377); Rókus: (2. köt. 191–195); Elek: (2. köt. 56–59). Megjegyzendő, hogy régi magyar kódexeink – az idősebb Szent Jakabtól eltekintve (*Érdy-kódex*) – egyedül

Elek legendáját tartalmazzák, így a *Lobkowitz-kódex* (1890: 72–80), az *Érdy-kódex* (1874: 101–106) és a *Kazinczy-kódex* (1877: 210–215).

12 A helyi kultusz hiteles forrásai a 14. századtól mutathatók ki, bár a hivatalos kanonizáció sohasem következett be.Vö. Raff (1984: 286–288).

13 Thier (1986: 29–41).

14 „De coelo quippe venit in uterum Virginis, de utero venit in praesepe, de praesepe transit in circumcisionem, de circumcisione ad templum, de templo ad baptismum, de baptismo ad crucem, de cruce ad mortem, de morte ad sepulcrum, postremo etiam descenditur in infernum, ut inde sanctos suos erueret, quos ad coelestem gloriam calcato mortis imperio revocaret." Migne után, PL 145 (Damiani 1853: 615 D hasáb) – téves kötetszámmal [144-et ír] idézi Kriss-Rettenbeck–Illich (1984:21).

15 Luk 24: 13–35.

16 Kirschbaum (1994: 1. 622–628. hasáb). Az Emmausba való menet a román kori épületszobrászatban éppúgy népszerű, mint a miniatúrákon, pl. a spanyolországi Santo Domingo de Silos kolostorának kerengőjében a 12. századból (magyarországi közlése: Matthew 1989: 103 és hátsó borító). Interneten: http://1romanico.com/004/images/fotosl/t00017048.jpg. Az egyik legszebb ilyen tárgyú 13. századi miniatúra Dániai Ingeborg zsoltároskönyvéből való, Chantilly, Musée de Condé (Psautier d'Ingeburge de Danemark: Ms 9 Olim 1695 aus dem Besitz des Musée Condé, Chantilly. Vollständige Faksimile-Ausgabe im Originalformat d. Hs. Graz, Akad.Druck- u. Verlagsanstalt, 1985, Codices selecti 80.), illetve a párizsi Ste-Chapelle evangéliumoskönyve, 1280 körül, ma a British Museumban.

17 Kirschbaum (1994: 622–628. hasáb); Pigler (1974: 352–361).

18 Klimecka (1993:16). Egy Szent Miklóst különösen tisztelő ember házába bezörget a zarándoknak öltözött ördög, alamizsnát kérve. Az ember a fiát küldi ki, akit az ördög a keresztútra csal, és ott megfojtja, ám az áldozat a szent közbenjárására feltámad.

19 Walther (1988: 248–249). A miniatúrák internetes közlése: Große Heidelberger Liederhandschrift (2004), http://digi.ub.uniheidelberg.de/sammlung2/cpg/cpg848.xml?docname=cpg848&pageid-=PAGE0737.

20 Érdekes megjegyezni, hogy nemcsak az európai, hanem az Európán kívüli kultúrkörökben is találhatunk párhuzamot. A feudális kori Japánban a buddhista vándorszerzetesek *(komuso)* öltözetében sok *ronin*, vagyis hűbérúr nélküli szamuráj kóborol, hogy ne ismerjék fel. Az ezekről szóló történetek egyik illusztrációja Torii Kiyanaga három szerzetest ábrázoló fametszete (Bécs, Museum für Angewandte Kunst, ltsz. KI 10 900).

21 Schwinges (1987: 179–182).

22 Vö. Struve (1977: 65–95, különösen 65–67). A tanulmány részletesen kitér azokra az okokra és próféciákra, amelyek miatt az álcsászárt oly lelkesen támogatják. Tile Kolup kölni tartózkodásáról: Kluger (1979: 98–103).

23 Schwenk (1997: 8. 4–11).

24 Hodinka (1937: 51), valamint Zsupos Zoltán (1995: 150–151).

25 Freisauff (1880: 317 s kk.ll); Petzoldt (1993: 146).

26 Zwittkovits (1994); Brandl (1994).

27 Pitt (1830).

28 Alexis (1842).

29 Brunold (1847).

30 Golmen (1895).

31 Schwebel (1891).

32 Fouqué (1811a). Fouqué egyébként egy tanulmányt is írt a témáról: Fouqué (1811b).
33 Achim (1846).
34 Höffer (1934). Bemutató: Stuttgart, 1934. december 10.
35 A pecsétgyűrű mint az egyén azonosságának és egyben hivatali rangjának jelzője ugyancsak kiterjedt vizsgálatok tárgya volt, egy másik tanulmányom témája lesz.
36

An der Tafel sitzt der Bischof,
Labt an Speisen sich und Wein,
Draußen steht und harrt ein Pilger,
Und kein Diener läßt ihn ein.

„Komm vom Grabe des Erlösers"
Ruft er zu dem Dienerschaar,
„Müd' und wund sind meine Füße,
Einen Becher reicht mir dar!"

Und er nimmt den goldnen Becher,
Voll von edlem Wein,
Trinkt und läßt aus seinem Munde
Einen Siegelring hinein.

Und der Bischof starrt voll Staunen
Auf den Reif im Becher drin:
„Waldemar, das ist dein Wappen,
Täuschen mich nicht Aug' und Sinn!"

Und er ruft und schaut den Pilger,
Lauscht der Rede wunderbar,
Waldemar, der Totgeglaubte,
Ist entstanden von der Bahr.

Helldorff (1900: 162–163). Helldorff a történet részleteit valószínűleg az alábbi munkából vette át: Hahn (1888: 30–32).
37 Bosetzky (1999); Burkhardt (1997), http://archiv.tagesspiegel.de/archiv/04.05.1997/boset.html.
38 *Der falsche Waldemar.* Rendezte Franz Hofer. 1917. A főszerepet Fritz Achterberg játszotta. Vö. Staedeli [o. J.], http://www.cyranos.ch/smacht-d.htm.
39 Schmid (1816). Nagyon sok kiadást ért meg, számos nyelvre, még lettre, portugálra és természetesen magyarra is lefordították. Internetes kiadása, a müncheni 1883-as kiadás (Finsterlin) szövege: http://www.buecherquelle.com/schmid/osterei/osterei.htm. Magyar fordítása: Schmid (1853). Népszerűségére utal, hogy a második kiadás még ugyanabban az évben megjelent. Újabb kiadása: Schmid (é. n. [1883.]: 16–17). A művet említi még Drescher (1934).
40 Schmid (1853: 60, 56, 59) Somogyi Károly az eredeti szöveget még megtoldotta egy katechetikai magyarázattal a húsvéti ünnepkör lényegéről. A német eredeti: „Als nun die Frau so einsam da saß, sieh! da kam ein Pilgersmann zwischen den Felsen hervor und näherte sich der Kapelle. Er hatte ein langes, schwarzes Gewand an und einen kurzen Mantel darüber. Sein Hut war mit schönfarbigen Meermuscheln geziert, und in der Hand führte er einen langen, weißen Stab. Er war, wie es schien, schon sehr alt, aber doch ein stattlicher,

sehr wohlaussehender Mann. Seine langen Haare, die auf beiden Seiten der Scheitel schlicht herab hingen, und sein langer Bart waren weiß wie Schlehenblüte, aber seine Wangen noch röter, als die schönsten Rosen. Die Frau erschrack, als sie den fremden Mann sah. (...) Jetzt fing der Pilger mit einem Male an laut zu weinen. In einem Augenblicke hatte er die Verkleidung – Haare und Bart, Pilgermantel und Pilgerrock hinweg geworfen – und stand nun in prächtiger, ritterlicher Tracht, in Gold und Purpur, in jugendlicher Schönheit, voll Kraft und Leben da, und breitete seine Arme weit gegen Frau und Kinder aus und rief mit lauter, herzdurchdringender Stimme: »O Rosalinde, meine Gemahlin! O Edmund und Blanda, meine liebsten Kinder!«"

41 Hadlaub (1840).

42 Horner (1813: 252), e lap után található Franz Hegi rézmetszete. Közölve: Vetter (1988: 187, Kat. sz. F 13.).

43 „Johannes schrieb also das Lied so zierlich als möglich auf ein feines Blatt, faltete dieses wie einen Brief und befestigte eine Fischangel daran. Dann erhob er sich zeitig genug von seinem Nachtlager auf dem Berge, nahm einen uralten Pilgermantel, Hut und Stab, die seit undenklicher Zeit hinter der Türe hingen, an sich und machte sich eilig auf den Weg den Berg hinunter, gleich einem der Pilger, welche nicht selten zu den Überresten der heiligen Märtyrer Felix und Regula wallfahrteten." A szöveg első kiadása: Keller (1878). Internetes szövegkiadása:
http://gutenberg.spiegel.de/keller/zuercher/hadlaub5.htm
http://literaturnetz.org/page/11263.

44 Keller (1963: 45–46).

Bibliográfia

ACHIM von Arnim, Ludwig 1846: Der echte und der falsche Waldemar. In Ludwig Achim's von Arnim *Sämmtliche Werke*. Teil 18: Schaubühne, Bd. 3. Nachlaß; Bd. 1. Berlin: Veit.

ALEXIS, Willibald 1842: *Der falsche Woldemar* 1–3. Berlin: Buchhandlung des Berliner Lesekabinets. [Népkönyv-kiadása: 1863, Berlin: Janke.]

ANDERGASSEN, Leo 2000: Pilgermantel Jakob Trapp VII. In Abate, Marco (Hrsg.): *Circa 1500. Leonhard und Paola – Ein ungleiches Paar. De ludo globi – Vom Spiel der Welt. An der Grenze des Reiches. Landesausstellung 2000 – mostra storica in Lienz, Schloß Bruck, in Brixen, Hofburg Brixen und in Besenello, Castel Beseno, Besenello. Veranstaltet vom Land Tirol, der Stadt Lienz u.a.* Milano: Skira.

BÁLINT Sándor 1977: *Ünnepi kalendárium. A Mária-ünnepek és jelesebb napok hazai és középeurópai hagyományvilágából* 1–2. Budapest: Szent István Társulat.

BÁRTFAI SZABÓ László 1919: *Oklevéltár a gróf Csáky család történetéhez* I/2. Budapest: Oklevéltár.

BARTZ, Gabriele 1998: *Guido di Piero, genannt Fra Angelico, um 1395–1455*. Köln: Könemann.

BOSETZKY, Horst 1999: *Der letzte Askanier*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.

BRANDL, Sepp 1994: *Rund um den Hochkönig*. München: Rother.

BRUNNER, Walter (szerk.) 2003: *Mariazell és Magyarország. 650 év vallási kapcsolatai. A „Magna Mater Austriae et Magna Domina Hungarorum" nemzetközi konferencia előadásai, Esztergom, 2002. május 6–9. és Mariazell, 2002. június 3–6.* Esztergom–Graz: Primási Levéltár.

BRUNOLD, F. [MEYER, August Ferdinand] 1847: *Erstes und zweites Leben. Roman aus der Brandenburgischen Geschichte*. Berlin: Louis Quien.

BURKHARDT, Joachim 1997: Schrille Vergangenheit, sehr gegenwärtig. In Literaturspiegel, http://archiv.tagesspiegel.de/archiv/04.05.1997/boset.html.

CSUKOVITS Enikő 1994: „Cum capsa... cum bacillo". Középkori magyar zarándoklatok. *Aetas*, 3–27.

– 2003: *Középkori magyar zarándokok*. (História Könyvtár Monográfiák.) Budapest: História–MTA Történettudományi Intézet.

DAMIANI, Petrus 1853: *Patrologiae cursus completus T. 145. S. Petri Damiani S. R. E. cardinalis... opera omnia: T. 2 Sermones et sanctorum historiae*. Parisiis: Migne.

DRESCHER Pál 1934: *Régi magyar gyermekkönyvek (1538–1875)*. Budapest: Magyar Bibliophil Társaság. [Reprint kiadása: 1986, Budapest: Állami Könyvterjesztő V.] http://mek.oszk.hu/03100/03165/html.

DUNINA-WĄSOWICZ, Teresa 1995: Średniowieczne znaki pielgrzymie w Polsce. In Halina Manikowska–Hanna Zaremska (red.): *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*. Warszawa: Instytut Historii Polskiej Akademii Nauk, 328–331.

Erdy-kódex 1874: Közzéteszi Volf György. (Nyelvemléktár 5.) Budapest: MTA.

FOUQUÉ, Friedrich de La Motte 1811a: Waldemar der Pilger, Markgraf von Brandenburg. Ein Trauerspiel in fünf Aufzügen. In Fouqué, Friedrich de la Motte: *Vaterländische Schauspiele*. Berlin: Hitzig.

– 1811b: *Ueber den sogenannten falschen Waldemar*. Berlin: Hitzig.

FREISSAUF, Rudolph von 1880: *Salzburger Volkssagen* 1. Wien–Pest–Leipzig: Hartleben.

GOLMEN, Otto von 1895: *Unter dem Wittelsbacher und Waldemars Wiederkehr. Eine Berliner Geschichte aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts*. Berlin: Ungleich.

GREWENIG, Meinrad Maria (Hrsg.) 1992: *Leben im Mittelalter. 30 Jahre Mittelalterarchäologie im Elsaß*. Speyer: Historisches Museum der Pfalz.

Große Heidelberger Liederhandschrift 2004: *Codex Manesse*. Zürich 1305 bis 1340. Cod. Pal. germ. 848 http://digi.ub.uni-heidelberg.de/sammlung2/cpg/cpg848.xml?docname=cpg848&pageid=PAGE0737.

HADLAUB, Johannes 1840: *Gedichte*. Im Auftrage der Zürcherischen Gesellschaft für Erforschung und Erhaltung vaterländischer Alterthümer hrsg. von ihrem Mitgliede Ludwig Ettmüller. Zürich: Meyer und Zeller.

HAHN, Ludwig Ernst 1888: *Geschichte des preußischen Vaterlandes*. Berlin: Hertz. [21. Aufl.]

HELLDORFF, M. H. von 1900: Der falsche Waldemar. In George, Richard (Hrsg.): *Hie gut Brandenburg alleweg! Geschichts- und Kulturbilder aus der Vergangenheit der Mark und aus Alt-Berlin bis zum Tode des Großen Kurfürsten*. Mit reichem Bilderschmuck nach geschichtlich überlieferten Originalen. Berlin: W. Pauli's Nachf., 162–163.

HIPPLER, Christiane 1987: *Die Reise nach Jerusalem. Untersuchungen zu den Quellen, zum Inhalt und zur literarischen Struktur der Pilgerberichte des Spätmittelalters*. Frankfurt am Main–Bern–New York: Lang.

HODINKA Antal 1937: *II. Rákóczi Ferenc és a „gens fidelissima"*. (Felvidéki Tudományos Társaság Kiadványai 1–4.) Pécs: Dunántúli Nyomda.

HOLL Béla 2000: A középkori magyar Jeruzsálem-járás és Pécsváradi Gábor utazásának néhány tanulsága. In Holl Béla: *Laus librorum. Válogatott tanulmányok*. Budapest: Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközösség, 58–78.

HORNER, Johann Jakob 1813: Johann Hadlaub, ein Minnesänger von Zürich. In *Alpenrosen, ein Schweizer Almanach auf das Jahr 1813*. Bern: Burgdorfer.

HÖFFER, Paul 1934: *Der falsche Waldemar. Oper in 4 Akten; Textbuch*. Mainz: Schott.

Kazinczy-kódex 1877: Közzéteszi Volf György. (Nyelvemléktár 6.) Budapest: MTA.

KELLER, Gottfried 1878: *Züricher Novellen*. Stuttgart: Göschen. Internetes szövegkiadása: http://gutenberg.spiegel.de/keller/zuercher/hadlaub5.htm, http://literaturnetz.org/page/11263.

KELLER, Gottfried 1963: *Zürichi novellák*. Ford. Lányi Viktor, Thurzó Gábor, Urbán Eszter. (Gottfried Keller Művei 4.) Budapest: Európa.

KIRSCHBAUM, Engelbert (Hrsg.) 1994: *Lexikon der christlichen Ikonographie* 1–8. Roma–Freiburg–Basel–Wien: Herder.

KLIMECKA, Grażyna 1993: Pielgrzymi w złotej legendzie Jakuba de Voragine. In Wiesiołowski, Jacek (red.): *Pielgrzymki w kulturze średniowiecznej Europy. Materiały XIII seminarium mediewistycznego*. (Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk. Sprawozdania Wydziału Nauk o Sztuce. Nr. 110 za rok 1992.) Poznań: Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk.

KLUGER, Helmut 1979: *Ein falscher Friedrich in Köln – Tile Kolup*. In Geschichte in Köln 6, 98–103.

KRISS-RETTENBECK, Lenz und Ruth-ILLICH, Ivan 1984: Homo viator – Ideen und Wirklichkeit. In Kriss-Rettenbeck, Lenz–Möhler, Gerda (red.): *Wallfahrt kennt keine Grenzen. Themen zu einer Ausstellung des Bayerischen Nationalmuseums und des Adalbert-Stifter-Vereins, München*. München–Zürich: Schnell & Steiner, 10–22.

KUCZYŃSKI, Stefan K. 1995: Znaki pielgzymie. In Halina Manikowska–Hanna Zaremska (red.) *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*. Warszawa: Instytut Historii Polskiej Akademii Nauk, 321–327.

Lobkowitz-kódex 1890: Közzéteszi Volf György. (Nyelvemléktár 14.) Budapest: MTA.

MASKIEWICZ, Samuel 1961: *Pamiętniki Samuela i Bogusława Maskiewiczów* (Wiek XVII). Opracował, wstępem i przypisami opatrzył Alojzy Sajkowski. Wrocław: Ossolineum, 203–204.

MATTHEW, Donald 1989: *A középkori Európa atlasza*. Budapest: Helikon.

PETNEKI Áron 1994: Advenae et peregrini. Utazás és zarándokság a középkori mentalitástörténetben. In Századok 128, 352–393.

– 1998: Zarándokság és a zarándokság kritikája. In *A magyar művelődés és a kereszténység. La civiltà ungherese e il christianesimo. A IV. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszus (IV. Congresso Internazionale di Studi Ungheresi) előadásai (Róma–Nápoly, 1996. szept. 9–14.)* Budapest–Szeged: Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság–Scriptum, 538–551.

PETZOLDT, Leander 1993: *Sagen aus Salzburg*. München: Diederichs.

PIGLER Andor 1974: *Barockthemen. Eine Auswahl von Verzeichnissen zur Ikonographie des 17. und 18. Jahrhunderts* 1. Budapest: Akadémiai. [2., erw. Aufl.]

PITT, Fr[iedrich] 1830: *Der falsche Waldemar, oder: Die Markgrafensteine bei Fürstenwalde. Eine historische Erzählung*. Berlin: Oehmigke.

RAFF, Thomas (Hrsg.) 1984: *Wallfahrt kennt keine Grenzen. Ausstellung im Bayerischen Nationalmuseum, München, 28. Juni bis 7. Oktober 1984*. München: Bayerisches Nationalmuseum, 286–288.

SCHMID Kristóf é. n. [1883]: *A húsvéti tojások és öt más elbeszélés az ifjuság számára*. Budapest: Lauffer Vilmos.

SCHMID Kristóf 1853: *Piros tojások. Iskolai ajándékul jó gyermekeknek*. (Ford. Somogyi Károly.) Pest: Emich Gusztáv.

SCHMID, Christoph von 1816: *Die Osteneyer. Eine Erzählung zum Ostergeschenke für Kinder*. Landshut: Krüll. Interneten a müncheni 1883-as kiadás (Finsterlin) szövege: http://www.buecherquelle.com/schmid/osterei/osterei.htm.

SCHWEBEL, Oskar 1891: *Markgraf Woldemar. Der echte oder falsche? Ein vaterländisches Geschichtsbild*. Düsseldorf: Verlag Felix Bagel.

SCHWENK, Herbert 1997: *„Das ist Markgraf Waldemars Ring!" Der Waldemar-Bluff im Poker mittelalterlicher Politik.* In Berlinische Monatsschrift 6/8, 4–11.

SCHWINGES, Rainer Christoph 1987: Verfassung und kollektives Verhalten. Zur Mentalität des Erfolges falscher Herrscher im Reich des 13. und 14. Jahrhunderts. In Graus, František (Hrsg.): *Mentalitäten im Mittelalter. Methodische und inhaltliche Probleme.* Sigmaringen: Thorbecke, 179–182.

STAEDELI, Thomas: *Der deutsche Stummfilm.* Fritz Achterberg 1888–1971. http://www.cyranos.ch/smacht-d.htm.

STRUVE, Tilman 1977: Utopie und gesellschaftliche Wirklichkeit. Zur Bedeutung des Friedenskaisers im späten Mittelalter. *Historische Zeitschrift* 225/1, 65–95.

THIER, Ludger 1986: Christus Peregrinus. Christus als Pilger in der Sicht von Theologen, Predigern und Mystikern des Mittelalters. In *Ecclesia peregrinans. Josef Lenzenwege zum 70. Geburtstag.* Wien: Verband der Wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs, 29–41.

VETTER, Ewald M. 1988: Die Rezeption der Bilder. In Walther, Ingo F. (Hrsg.): *Codex Manesse. Die Miniaturen der Großen Heidelberger Liederhandschift. Katalog.* Frankfurt am Main: Insel.

Wallfahrt und Pilgerzeichen. Ein Projekt des Lehrstuhls für Christliche Archäologie, Denkmalkunde und Kulturgeschichte an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität Berlin mit dem Fachgebiet Mittelalerliche Geschichte an Institut für Geschichte und Kunstgeschichte der Technischen Universität Berlin und dem Museum Europäischer Kulturen–Staatliche Museen zu Berlin/Stiftung Preußischer Kulturbesitz. http://www2.rz.hu-berlin.de/sachkultur/pz/wallfahrt.html.

WALTHER, Ingo F. (Hrsg.) 1988: *Codex Manesse. Die Miniaturen der Großen Heidelberger Liederhandschift.* Frankfurt am Main: Insel.

WEISMAYER, Josef 2003: A zarándoklat mint a keresztény élet metaforája. In Brunner, Walter (szerk.): *Mariazell és Magyarország. 650 év vallási kapcsolatai. A „Magna Mater Austriae et Magna Domina Hungarorum" nemzetközi konferencia előadásai, Esztergom, 2002. május 6–9. és Mariazell, 2002. június 3–6.* Esztergom–Graz: Primási Levéltár, 182–186.

WILCKENS, L[eonie] v[on] 1984: Die Kleidung der Pilger. In Lenz Kriss-Rettenbeck–Gerda Möhler (Hrsgs.): *Wallfahrt kennt keine Grenzen. Themen zur einer Ausstellung des Bayerischen Nationalmuseums und des Adalbert Stifter Vereins.* München–Zürich: Schnell & Steiner, 174–180.

ZALÁN Menyhért 1927: A Pray-kódex benedictiói. *Magyar Könyvszemle* Ú. f. 34, 47–48.

ZWITTKOVITS, Franz 1974: *Die Almen Österreichs.* (Habilitationsschrift). Zillingdorf: Selbstverlag.

ZSUPOS Zoltán 1995: Rákóczi Rozsnyón, avagy egy pletyka életrajza a 18. századból. In Szilágyi Miklós (szerk.): *Folklórműveltség a 18. századi Magyarországon. Népi kultúra – népi társadalom.* (A Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutatóintézetének Évkönyve 18.) Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet, 149–166.

MÁTYUS ZSUZSANNA

„Hívásodra jöttem..."

Az ihrám szerepe a mekkai zarándoklatban

A test rituális befedéséről

Több olyan Mózes-ábrázolás létezik, amelyen Mózesnek szarva van. A szarvval való megjelenítés tulajdonképpen egy fordításbeli tévedés miatt alakult ki, ugyanis a *Vulgatá*ban a héber 'ragyog' értelmű *qarant* a fordító a 'szarv' jelentésű *qeren*nel cserélte föl. A *Biblia* szerint Mózes félt Istenre tekinteni, ezért takarta el az arcát, de később Isten megengedte neki, hogy fedetlen fővel találkozzon vele, és így élje át a teofániát. A *Biblia*ban a fej, az arc eltakarása hódolatot, félelmet, oltalmat, erkölcsösséget, ártatlanságot, kiválasztottságot, de akár hamisságot, bűnösséget is jelképezhet. A zsidóknál a fej befedése nemcsak bibliai parancson alapszik, ókori eredetű, már a zsidó államban is megvolt, szintén tiszteletnyilvánítást fejeznek ki vele.

Nemcsak a fej, hanem a test betakarása, ápolása, tisztán tartása is hordozhat magában valamilyen szimbolikus üzenetet, és bizonyos vallási rítusok is előírják, hogy adott helyzetben hogyan kell felöltözniük a híveknek. Szerintem a ruha tulajdonképpen *fedő:* betakar, befed, eltakar.

Az ihrám mint ruha

Jelen írás az *ihrám*ról, egy olyan ünnepi ruháról szól, amelyet a muszlim férfiak öltenek magukra, amikor teljesítik egyik vallási kötelezettségüket: elzarándokolnak Mekkába (az iszlám öt alappillére: hitvallás, napi ötszöri ima, alamizsna, böjt Ramadánkor, valamint a zarándoklat). Az *ihrám* az arab *haram* azaz: 'megtilt' szóból ered, jelentése: 'valamely szent vagy tiltott dolognak a kinyilvánítása, véghezvitele', illetve 'valamely szent vagy tiltott állapotba való belépés'.[1] A terminust csak szűkebb, konkrétabb értelmében használják a férfi zarándokruha megnevezésére.

A zarándokok két egyforma darab fehér, általában lenvászon, varratlan anyagdarabot tekernek magukra, az egyiket a derekukra *(izar)*, a másikkal mellkasukat és vállukat takarják be *(rida)*. Öltözetüket kiegészíthetik papuccsal vagy szandállal, de mindenképpen olyan lábbelit kell hordaniuk, amely bokájukat szabadon hagyja, emellett pedig derekukon egy bőrövet is viselhetnek. Ezenkívül semmilyen más ruhadarabot,

még alsóneműt sem vehetnek fel. Ezzel szemben a nők előírt muszlim viseletben mehetnek zarándoklatra: bő, egész testet eltakaró ruhában, amelyből lábfejük és kezük látszhat csak ki, illetve olyan kendőt, sálat vagy fátyolt kell viselniük, amely fejüket befedi, arcukat viszont szabadon hagyja. Viseletük általában fehér vagy más, diszkrét színű. A másik, elvontabb jelentéséről a későbbiekben írok majd.

Az ihrám mint állapot

Az ihrám tehát nem fedi be az egész testet. Az előbbi metaforával élve, ha a ruha fedő, akkor az ihrám *egy nem teljes fedő*. Ha tehát a külső nem fedett, akkor a belső kell, hogy fedett, felvértezett, védett, Istennek tetsző, azaz: feddhetetlen legyen. Felvenni az ihrámot egyúttal azt is jelenti, hogy a zarándok *belép az ihrám állapotába*. Ugyanis az ihrám megnevezés nemcsak a ruhát jelöli, hanem viselője ideiglenes *felszenteltségállapotát is jelzi*. Ez a másik jelentése. Tulajdonképpen erre az értelmére érdemesebb odafigyelni.

Az iszlámban aprólékosan, minden részletre kiterjedően szabályozva van, hogy a teljes zarándoklat során – így az ihrámban is – mit, mikor, hogyan kell elvégezni. Az ihrám állapotot rengeteg szabály, tabu kíséri, és ezek azért nagyon fontosak, mert ha a zarándok megszegi őket, akkor azt kockáztatja, hogy Isten előtt érvénytelen lesz a zarándoklata. Kisebb tilalomszegésért esetleg lehet állatot áldozni vagy böjtölni, de ezek mind helyzetfüggők. Ahhoz, hogy felmérjük, milyen (komoly) következményei lehetnek, ha mégis érvénytelenedik valakinek a zarándoklata, elégséges arra gondolnunk, hogy azok a muszlimok, akik egyáltalán eljutnak Mekkába, nagy valószínűséggel csak egyszer jutnak el oda életükben. Tehát, amennyiben egyszeri és megismételhetetlen lehetőség, hogy vallási kötelezettségüknek eleget tegyenek, akkor igazán nagyon fontos, hogy mindent a törvénynek megfelelően, azaz pontosan a megjelölt helyen és a kiszabott szakrális időpontban végezzenek el.

A szent állapotba való belépésnek és a szent földre való behatolásnak azonban nemcsak földrajzi, térbeli határai vannak,[2] mert a háddzs nemcsak külső, hanem belső utazás is, így a muhrim lélekben is fel kell, hogy készüljön a szenttel való találkozásra.

A muhrimnak[3] ki kell nyilvánítania szándékát, hogy be akar lépni az ihrámba, és azt is pontosítania kell, melyik fajta zarándoklatot akarja elvégezni. Tehát az ihrám egy szándék is egyben, a zarándoklat megkezdésének kinyilvánított szándéka. Ez a szándék meghatározza és végigkíséri a zarándoklatot.

Értelmezésem szerint az ihrám viselése és maga a zarándoklat egy nagyon összetett *beavatási rítus*. Megjegyzendő, hogy sok hívő muszlim különböző okok miatt nem tudja elvégezni a zarándoklatot (nem egészséges, nincsenek meg a megfelelő anyagi körülményei stb.). De attól még nem lesz kevésbé értékes mint muszlim. Ha azonban valaki mégis abban a szerencsés helyzetben van, hogy elmehet zarándoklatra, az akkor megy, amikor ezt körülményei megengedik: a háddzs nincs életkorhoz kötve. Ajánlott, hogy már felnőtt legyen, ne gyerek, és fontos, hogy még jó erőben legyen, mert különben nem bírná ki a fizikailag is megterhelő utat, valamint a zarándoklat többi

erőpróbáját. Korhatár tehát nincsen, mégsem elég az elinduláshoz, hogy spirituális fejlődésének egy bizonyos stádiumában legyen a hívő, hanem akkor indul el, ha anyagi és egyéb körülményei is lehetővé teszik ezt.

A beavatás forgatókönyve

Mindenkinek arra kell törekednie, hogy miután testét megszentelte (az ihrám felöltése előtt általában alapos rituális tisztálkodásra *(guszl)* kerül sor, amelyet a haj és a köröm levágása is kiegészít, ugyanis ezeket az ihrám állapotban nem szabad levágni; emellett a hónaljat és a szeméremtestet is szőrtelenítik, illetve leborotválják, és beparfümözik magukat, de csakis magukat, és nem az ihrámot) – ezáltal rituálisan megtisztította –, lelkét is megtisztítsa, hogy eltávolítson belőle minden olyan gondolatot, amely Istennek esetleg nem tetszik. A megtisztulás nagyon fontos része az ihrámnak, és egyben a zarándoklatnak.

A zarándoklat nemcsak jelképekben, hanem szent történelemben is gazdag. Ezt a könnyebb áttekinthetőség kedvéért az alábbi táblázatban foglalom össze.

SZENT HELY	SZENT TÖRTÉNELEM/ MÍTOSZ	RÍTUS	CÉL
Kába (mekkai nagymecset)	– Isten háza – Ábrahám, majd Mohamed (újra)építette, illetve megtisztította a bálványoktól	– hétszer körbejárni – esetleg: fekete követ megérinteni, megcsókolni	Istennel találkozni, leborulni előtte
Szafa és Marwa dombjai	Hágár szaladgált közöttük vizet keresve. Zemzem forrás eredettörténete.	– hétszer oda-vissza szaladni – inni a zemzem vízből	– tudatosítani az Istentől való függést – bizalom
Mina	a Próféta itt megpihent	pihenés	imitáció
Arafat-síkság, Irgalom hegye	– Ádám és Éva első találkozása a földön – a Korán néhány szúrájának kinyilatkoztatása – Mohamed búcsúbeszéde	imádkozás, hegy megmászása	bűnbocsánat
Muzdalifa	a Próféta itt aludt a szabad ég alatt	alvás	imitáció
Mina	– Ábrahám és Iszmáel megkísértése – állatáldozat	– kődobálás a Sátán három oszlopára – állatáldozat	saját „sátánokkal" leszámolni
Kába	Mohamed búcsúzarándoklata	hétszer körüljárni	megtisztulva hálát adni

A rítus minden szegmense valamilyen eseményt jelenít meg. A Mekkában és környékén zajló zarándoklat szent helyei Ádám és Éva, Ábrahám és családja, valamint Mohamed és a *Korán* kinyilatkoztatásának emlékét idézik fel. A rítusok ezt a mitikus múltat elevenítik fel. A háddzs lényege, hogy Allah Ábrahám által minden hívőt meghívott a zarándoklatra,[4] és az a muszlim, aki ezt megteheti, zarándoklatával tulajdonképpen válaszol Isten hívására. Amikor felöltik az ihrámot, a zarándokok az ún. *telbijja* imát mondják: „A hívásodra jöttem, ó Istenem, a hívásodra jöttem. A hívásodra jöttem, Neked nincsen társad, a hívásodra jöttem. Bizony a dicsőség Téged illet, és a jóság Tőled jön, és Tiéd a királyság, s nincsen társad."

Minden olyan háddzsi vagy háddzsá,[5] akiket ismerek (dobrudzsai török, tatár, illetve törökországi török, szír, valamint egyiptomi), fontosnak tartotta kiemelni, hogy az ihrám felöltésekor lelkiállapotuk mennyire megváltozott.

> Amikor Damaszkuszban felültünk a repülőre, amikor még csak odafele mentünk, a kísérőnk azt mondta, hogy most gondoljátok azt, hogy ezután már egy másik világban vagytok. Amikor felvettük az ihrámot, azt mondta, hogy most már más világban vagyunk. És ez így is volt. Mert már semmi másra nem gondoltunk, csak arra. Csak a szent dolgokra. (*Memet, Etem*, Cobadin, Románia, 2003)

> Miután felveszed, azt mondod: „lebbeyk Allahümme lebbeyk", ekképp jelzed, hogy válaszolsz Ábrahám próféta hívására, aki minden embert meghívott arra a száraz, üres helyre, Allah mondta neki, hogy így tegyen. Azt mondod: „Allah, meghallottam a hívásod, jövök hozzád." Azt tartják, hogy azok az igazi háddzsik vagy háddzsák, akik meghallják ezt a spirituális meghívást. Sátán azt mondta: „Ó, Allah, én is kiáltani fogok, és meghívom őket, hogy az én utamat kövessék." És azt tartják, hogy a gonosz emberek őt követik. Ha valakinek rossz szándékai vannak, miközben a zarándoklatot végzi, az nem jelent semmit, ha csak a teste van ott, de a lelke nincs, az nem ér semmit. (*Hüseyin, Sarancalar*, Pasalar köyü, Törökország, 2004)

> A reptéren megmutatták, hol vehetem fel az ihrámot. Addig nagyon szomorú voltam, hiányoztak a fiaim, a menyeim meg az unokáim. De ahogy felvettem az ihrámot, már eszembe se jutottak, mind magam mögött hagytam őket. Aztán amikor megérkeztünk Mekkába a vezetőnkkel, amikor beléptünk a szent területre (harem-i serif), annyira szórakozott voltam... úgy értem, olyan volt, mintha süket és néma lennék. A feleségem mellettem állt, de én mégis kiabáltam, hogy merre van. Nem láttam őt, pedig ott állt mellettem. (*Ismet, Er*, Pasalar köyü, Törökország, 2004)

A szent térbe, a kozmosz középpontjába, Isten színe elé menő zarándokok rituális körbejárásukkal újrateremtik a világot. A zarándokok tehát szent térben tartózkodnak, és kapcsolatba kerülnek a szent, mitikus idővel is, sőt zarándoklatuk épp abból áll, hogy rituálisan manipulálják a szent időt, megtapasztalják a világ végét, majd újrateremtik a világot.

Mindvégig arra törekszenek, hogy Istennel, saját lelkükkel, zarándoktársaikkal és az állatokkal is teljes békében és harmóniában legyenek. A főbb tilalmak a következők:

Törökországi muszlimok az ihrámban

tilos a nemi élet vagy bármilyen szexuális töltetű megnyilvánulás, veszekedés, vita, verekedés, varrott ruha viselése (férfiaknak), fejfedő viselése (férfiaknak), illatszer használata, olyan cipő viselete, amely eltakarja a bokát, bármilyen növény, állat elpusztítása (a vadászat nem engedélyezett, de például a halászat nem tilos) és az emberölés. Saját testükön sem pusztíthatnak el semmit, emiatt nem szabad hajat, körmöt vágni. Tilos házassági szerződést is kötni. Ugyanakkor nemcsak az öv használata, hanem a biztosítótű, a szemüveg, az óra, az esernyő, a napernyő, hallókészülék sem tiltott. Ha az ihrám bepiszkolódik, föl lehet venni helyette egy másik ihrámot, ezért a legtöbb zarándok legalább egy csere-ihrámot visz magával.

Egyszóval fontos a teljes harmónia és az e világi dolgoktól való lehető legteljesebb elfordulás. Minden zarándok számára elvileg kötelező az alázat, a nyugodtság, a türelem. Isten színe előtt fontos az őszinteség, a magasztalás, a pontosság. Mindezen erényeknek a viselkedésben, a cselekedetekben kell megnyilvánulniuk.

Az ihrám mint egyenruha azt a célt is szolgálja, hogy megerősítse a hívőt abban a hitében, Isten előtt mindenki egyenlő. A nemzetek szerinti elkülönülés érdekes módon mégis jelen van a zarándoklatban. Minden nemzet zarándokai külön egyenruhát varratnak az ihrámon kívül, kifejezetten erre az alkalomra, amelyen jól látszik az adott ország szimbóluma, de ezt az ihrámmal egy időben nem viselik, csak előtte és utána. Az iszlámban nincsen papság, mindenkinek személyes kapcsolata van Istennel. A zarándoklat során ez különösen előtérbe kerül: ott mindenki egyforma, nem számít a származás, a bőrszín, a vagyon, csupán az számít, ami belül van: az emberek lelke. A hívő saját lelki beteljesedését keresi, és Isten bocsánatáért imádkozik. Az egyforma ruha és a többmilliós összegyűlt tömeg egyben a végítélet napjára emlékezteti az embereket, amikor ugyanígy fognak Allah előtt állni, és amikor számot kell majd adniuk minden tettükről. A muszlimokat fehér lepelbe tekerve, és nem koporsóban temetik

el. Azok, akik valaha voltak zarándoklaton, megőrzik az ihrámot, és őket ebben a ruhában helyezik végső nyugalomra.

Az ihrámnak nagyon mély jelentése van. Amikor ezt viseled, akkor kimutatod Allahnak, hogy minden világi dologról, vagyonról képes vagy lemondani, és készen állsz arra, hogy hozzá menj. Bizonyos értelemben olyan az ihrám, mint a halotti lepel, a kefen, olyan, mintha meghaltál volna. *(Hüseyin, Sarancalar)*

A beavatási halál szimbolikus ábrázolása ez. A halál és az újjászületés motívuma az idézett interjúrészletekben is jól nyomon követhető.

A megtisztulás fokozására a Sátán három oszlopát dobálva a zarándokok saját kísértéseikkel, gyengeségeikkel, bűneikkel számolnak le. Kiűzik a Sátánt saját életükből. A kődobálás és az állatáldozat után az ún. első vagy kis mentesülés lép érvénybe, ami azt jelenti, hogy a zarándokok levethetik az ihrámot, újra hajat és körmöt vághatnak, felölthetik rendes ruhájukat, és illatszert is használhatnak. Nem mentesülnek azonban a házasélet tilalma alól, amely csak a búcsú-körbejárás után lehetséges, ez az ún. második vagy nagy mentesülés.[6]

Ez után a többszintű megtisztulási folyamat után újra visszamennek a Kábához, egy búcsú-istentiszteletre. Miután a háddzs alatt olyan egyedi és intenzív átélésben volt részük, és megtapasztalták, hogy milyen a szent térben élni, a legtöbb zarándoknak nem akaródzik elmenni onnan.

Alig aludtam, amíg ott voltam. Nem volt szükségem sok alvásra. Amíg ott voltam, azon gondolkoztam, hogyan fogom folytatni régi életem, amikor majd hazamegyek a falumba. De sajnos nem tudtam megtartani magamban azt az állapotot, és a dolgok lassan ugyanolyanná váltak, mint azelőtt. A Kábánál, Ábrahám helyénél nagyon sokan voltak, tulajdonképpen túlzsúfolt volt, én ott imádkoztam és sírtam. Azt mondtam Allahnak, hogy „Ó, Uram, kérlek, ne hagyd, hogy elmehessek erről a szent helyről". *(Ahmet, Tuluay,* Melenözü, Törökország, 2004)

Ahhoz, hogy egy hely lakóhely legyen, három feltétel szükséges: jó levegő, jó víz és megfelelő földrajzi körülmények. Azokon a szent helyeken ezek egyike sincs meg. Szent jelentésük teszi ilyen értékessé és emlékezetessé őket. Ha feltételezzük, hogy valaki azt a szent légkört elviszi onnan, semmi se maradna ott. Üres lenne minden. *(Ismet, Er)*

Az Encylopedy of Islam szerint a háddzs a muszlimok „éves konferenciája". Az évszázadok során itt találkoztak egymással a muszlim világ tudósai, kereskedői stb. Napjainkra ez már átalakult, de hála a technikai fejlődésnek, évről évre olyan sokan mennek el, hogy a szaúd-arábiai kormány korlátozni kényszerült, melyik országból hány zarándok indulhat el évente. Ettől függetlenül a háddzsnak napjainkban is fontos vallási, kulturális, társadalmi, gazdasági és politikai hatása van.

A muszlim világ minden részéről egybegyűlt hívekben a muszlim közösséghez, az ummához való tartozás érzése megerősödik. Bár más nyelvet beszélnek, más-más kultúrához tartoznak, a zarándokok testvérek az iszlámban: hittestvérek. A zarándoklat megerősíti hitüket, közösségi érzéseiket.

Jegyzetek

1 A terminus definiálásakor a *The Encyclopedy of Islam*ra és az *Encyclopaedia of the Quran*ra alapozok.

2 Az ihrám felöltésére öt speciális hely *(mikat)* van kijelölve, attól függően, hogy melyik irányból és milyen járművel közelíti meg a zarándok a szent területet. Az európai zarándokok többsége például a szíriai Damaszkuszban vagy Jiddahban ölti magára az ihrámot; a magyarországi zarándokok általában Egyiptomon át mennek Jiddahba (vagy magyarosan: Dzsiddába), és az egyiptomi repülőtéren veszik fel az ihrámot. De mivel a mikat ez irányból nem Egyiptomban van, az ihrám állapotba tulajdonképpen valamikor a légtérben lépnek be, erről a pilóta értesíti őket.

3 Azt a személyt, aki az ihrám állapotában, van muhrimnak nevezik.

4 „És [emlékezz arra], amikor Ábrahámnak lakhelyül kijelöltük a ház helyét: »Ne társíts mellém semmit, és tisztítsd meg a Házamat azok számára, akik elvégzik a körüljárást [a Ka'ba körül], akik [imádkozva] állnak, s akik meghajolnak, és földre borulnak. És hirdesd ki az emberek között a zarándoklatot, hogy jöjjenek hozzá gyalogszerrel, vagy mindenféle sovány [tevén], amelyek számtalan mélyen fekvő ösvényről jönnek elő.« Q 22: 26–27.

5 A háddzsi a férfi, a háddzsá pedig a női zarándokok – a zarándoklat elvégzése utáni – tiszteletbeli titulusa, amelyet sokan nevükkel együtt használnak a későbbiekben.

6 A terminusokat Hussain Imteaztól kölcsönöztem. Bővebben lásd a bibliográfiában.

Bibliográfia

ANWAR, Aimen dr. 2002: *Zarándoklat*. (Etnoregionális Kutatóközpont Munkafüzetek 93.) Budapest: MTA PTI.

BARNA Gábor 2001: *Búcsújárók. Kölcsönhatások a magyar és más európai vallási kultúrákban*. Budapest: Lucidus.

BENKE József 1987: *Az arabok története*. Budapest: Kossuth.

DÁVID Katalin 2002: *A teremtett világ misztériuma. Bibliai jelképek kézikönyve*. Budapest: Szent István Társulat

ELIADE, Mircea 1999: *Misztikus születések. Tanulmány néhány beavatástipusról*. Budapest: Európa.

– 2002: *Vallási hiedelmek és eszmék története* III. Budapest: Osiris.

HURGRONJE, C. Snouck 1931: *MEKKA. In the Latter Part of the 19th Century*. Leiden–London: Brill–Luzac.

HUSSAIN Imteaz 2005: *A zarándoklat*. Budapest: Iszlám Egyház Fordító Iroda.

JOBES, Gertrude (ed.) 1962: *Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols*. New York: Scarecrow.

William A. Christian Jr.

Szentek, emberek, állatok

A spanyol fiesták határainak felfedezése Cristina García Rodero fényképei alapján[*]

Cristina García Rodero 1973-ban kezdte fényképezni a spanyol fiestákat. 1990-re több mint száznyolcvanezer képet készített körülbelül ötszáz vallásos, polgári és folklorisztikus fiestáról.[1] Abban az évben a Los Angeles-i Getty Research Institute megkért, hogy válogassak ki hatezret a felvételek közül. Következésképpen összeültünk García Roderóval, és képről képre, fiestáról fiestára átnéztük, illetve katalogizáltuk az anyagot.

Egyetlen megdöbbentő általános benyomás maradt meg bennem: a fiesták alkalmával kétféle, szinte villamossággal töltött kapcsolat (gyakran rituális kapcsolat) jöhet létre: egyfelől az emberek és a szentek között, másfelől az emberek és az állatok között. A következőkben röviden igyekszem vázolni, milyen hasonlóságokat és eltéréseket mutat ebben az ünnepi környezetben az embereknek a szentekhez és képmásaikhoz, valamint az embereknek az állatokhoz való viszonya.

Először álljon itt egy figyelmeztetés: García Rodero képeinek ebből a szempontból nézve megvannak a maguk korlátai. Távol tartotta magát az intézményes ünnepektől. Sok helyütt fényképezett Spanyolországban, de csak igen ritkán Baszkföldön, Kantábriában és Katalóniában. És mivel csupán a legritkább esetben használt vakut, nagyon kevés a belső felvétel, és szinte egyáltalán nem készített esti képeket. Éppen ezért a cikk megírásához több ezernyi fiestaleírást olvastam el: az egész országra, valamint a régiókra kiterjedő útmutatókat, illetve a néhai Julio Caro Baroja négy vaskos kötetét, amely kizárólag a fiestákkal foglalkozik.[2]

Tanulmányomban nem egyetlen helyről vagy adott évről, és nem is egyetlen ünnepi ciklusról beszélek, hanem a spanyol fiestákról 1973-tól napjainkig. Olykor utalni fogok régebbi fiestákra is. Az itt leírt fiesták többsége Spanyolország egyes részein honos, másutt nem; a beszámolóknak korlátokat szabnak az ünnepségek megfigyelésével kapcsolatos nehézségek is. Spanyolországban legalább százezer fiestát rendeznek, és nincs ember, aki mindegyiken részt vett volna. Írásom nem több egy vázlatos etnográfiai beszámolónál, amely elkerülhetetlenül tökéletlen. Semmiképpen sem lehet teljes, és nem is tesz kísérletet arra, hogy a fiesták ősi eredetét vagy prototípusait keresse. Ehelyett egy bizonyos közelítési módot javasolok arra, hogy az isteni–emberi–állati viszonyain elgondolkozzunk.

Az emberek megérintik a szenteket

Egyes spanyol szentélyekben a híres faragott képet vagy szobrot egész évben meg lehet érinteni, meg lehet csókolni, nem csak a fiesta idején.[3] A szentélyeknek éppen az a funkciójuk, hogy közvetlen kapcsolatot biztosítsanak a képekkel/szobrokkal, amelyeket a retabló mögé épített szentélyekben vagy kamrácskákban, mélyedésekben állítanak fel. Montserratban lentről lehet látni, ahogy a mise előtt és után az emberek megcsókolják a képet vagy a szobrot. Ha a képnek nincs külön fülkéje, akkor rendszerint a képhez vezető szalagra kötött medált lehet megcsókolni. Az egész éven át biztosított „érinthetőség" elsősorban a gyógyításra, valamint a köszönetnyilvánításra, hálaadásra ad lehetőséget. A laikus szentélyőrzőket Spanyolország több területén is *santeros*nak nevezik, mert ők biztosítják a közvetlen hozzáférhetőséget, akár a szentélyben, akár úgy, hogy ajtótól ajtóig körbeviszik a helyettesítő képeket.[4]

Azonban sok kegyképet és a plébániatemplomok bizonyos szobrait és képeit csakis a fiesta idején lehet megérinteni. Ez szinte mindig igaz az ereklyékre, amelyek túlságosan nagy kísértést jelentenének a tolvajoknak, ha egész évben hozzáférhetők lennének. Spanyolország legtöbb részén a fontos képeket vagy szobrokat a fiesta idején beviszik a vidéki szentélyekből a városi templomokba. Bizonyítható, hogy sokan úgy hiszik, noha a kép vagy szobor egész évben elérhető, nagyobb a hatalma bizonyos ünnepi alkalmakkor. Vagy hogy a képmás általános megcsókolásának különleges célja a megbékélés vagy az egység kifejezése. Mintha az egész éven át tartó csodálat potenciális energiája kinetikus energiává válna az egyszer egy évben való találkozás során. García Rodero fényképein két helyszínt figyelhetünk meg, amikor ünnepi alkalommal találkoznak az emberek a képekkel: az egyik a templom, a másik a körmenet.

A templomban a felügyelt érintés formálisan, rendszerint a nagymise után történik. Az ereklyét rendszerint egy pap emeli a magasba, hogy a hívek így tisztelhessék a tárgyat. A patronáló szentek képmásait és a többi jelentős képeket, szobrokat általában leveszik a retablóról, a szentélybe vagy a templom padlójára helyezik, elsősorban azért, hogy lehetővé váljék az érintés. Andalúzia egyes területein a képre azt mondják, *en besamanos* (elsősorban ha Mária és a szentek képéről van szó) vagy *en besapies* (ha Krisztusról beszélnek). Bizonyos képeknél az idő nagyon szűkre szabott (például San Campio de Lonxe, Pontevedra tartományban vagy a madridi Medinaceli Krisztus esetében), ezért az emberek sorban állnak, hogy megcsókolhassák a képet. Egyes városokba autóval vagy busszal hozzák az öregeket és a betegeket Szűz Mária *besamanó*jához.[5] Más helyeken jut idő a bóklászásra is, no meg hogy az emberek lefényképeztessék magukat a képpel.

Miközben a templomban a szent mozdulatlan képe előtt sorok kígyóznak, a körmenetben fordított folyamat játszódik le. A kép vagy szobor halad el az emberek előtt, amikor kijelöl egy területet, vagy meglátogat egy közösséget. A kapcsolat a papság segítségével valósul meg: akkor jön létre, amikor a képet körbehordozzák (ennek joga gyakran öröklődik, és el is árverezhető), vagy amikor (Galíciában) a körmenet áthalad alatta. Egyes esetekben a papság az érintést a körmenetek alkalmaira korlátozza. A kevésbé nagyrabecsült képek és szobrok, a Corpus Christi utcai oltárok, a Szent Szűz

képmása, a testvériség zászlaja vagy a szobrok esetében sokszor előfordul, hogy laikusok viszik ki őket a szentélyből a városba (például Albacete tartományban az El Cristo de Sahuco esetében), de az év többi részében ezeket nem lehet megérinteni.

Az első képen láthatjuk, hogy az emberek, akik a kép arcát, lábát, lábfejét, száját (de nem a kezét – szerintem ezt García magától értetődőnek vette) csókkal, simogatással, érintéssel illetik, valamit magukkal visznek az érintésből: zsebkendőjüket, sütetményt, fényképet, a gyereket, szalagot. A képet gyakran (még érintetlen) hasonmásával, egy másik képpel, medállal érintik meg. (Lásd VIII. tábla, 1. kép.) A besamanos vagy besapies esetében a formális csók a királyi csókra emlékeztet – a királynő kezét illették így csókkal, vagy a püspök gyűrűjét, a pápa lábát: ez a hűbéreskü csókja. Ezekről a fényképekről – az ugyanebben az időben szerzett saját tapasztalataim alapján – azt mondhatom, hogy e magatartás a tisztelettől a malaszttal teljes érintésig terjed, a körmenet során megfigyelhető a szoros szemkontaktustartás és az intenzív érintés,[6] a hódolattal teli köszöntés vagy felületes érintés, egyes külföldi turisták esetében pedig a zavarodottság is. García Rodero képein több nő, mint férfi, több öreg, mint fiatal, több gyerek, mint felnőtt csókolja vagy érinti a képeket. Az év során bármely szent napján történhet érintés, elsősorban azonban Mária és Krisztus ünnepein, tavasszal és nyáron fordul elő.

Az emberek megérintik az állatokat

Természetesen vannak, akik egész évben érintkeznek az állatokkal, a városiak többsége azonban csak ritkán kerül kapcsolatba velük, és még a parasztoknak is vannak olyan állataik, amelyeket nem érintenek meg; ilyen például a kakas vagy a bika. A fiesta lehetőséget ad arra, hogy közelebbi kapcsolatba kerüljenek a vadabb állatokkal is. Ilyenkor merészségükről és ügyességükről tehetnek tanúbizonyságot. A főszereplők elsősorban a férfiak, az állatok is elsősorban hímek. Ahogy ez a szentekkel is történik, a fiesta alkalmával az állatokat viszik ki a nyilvános térre, amelyet rendszerint emberek töltenek meg. Itt most azokra az alkalmakra összpontosítunk, amikor az állatok a maguk jogán válnak főszereplőkké.

Az állatokkal való kapcsolatok legszelídebb alkalma az az ünnepség, amikor a pap megáldja az állatokat; ez a legtöbb városban január 17-én történik, Szent Antal (San Antón) apát ünnepén, akinek az attribútuma a disznó és a kolomp. Az állatok itt mindig ellenőrzés alatt állnak; nincs elektromos áram, nincs ijedelem.

Ezzel szemben rengeteg olyan fiestát rendeznek, amelyek középpontjában az állatokkal való kapcsolat áll. Szinte mindegyikben megjelennek velük játszott játékok: kifeszített lepedőkön dobálják a kutyákat és a macskákat, ez a modern fiesták egyik közös eleme, amelynek csak kevés túlélője akad. Ezen a fiestán La Rioja faluban, ahol kutyát dobnak a magasba, a férfiak lovakkal játszanak kötélhúzást. De a fiestákon az állatokkal való kapcsolat rendszerint ennél több veszedelmet rejt magában, mind az ember, mind az állat számára. Figyeljük csak azt a kezet, amelyik megzabolázza az ágaskodó lovat Sant Joan ünnepén Ciutadellában (Mallorca), vagy a betöretlen lovakkal rendezett versenyt Caravaca de la Cruzban. Utóbbi az ünnep szándéka szerint az

egykor megostromlott város rettenetes küzdelmének emlékét tartja életben. Nyaranta egész Spanyolországban, északnyugatot és a szigeteket kivéve, veszedelmes játékot űznek a közösségek egyetlen bikával, amelyet bevonszolnak a városba, és egy adott útvonalon, az utcákon át húzgálják, gyakran a szarvára kötött kötéllel (*toro ensogado* vagy *enmaromado*), illetve tüzet gyűjtanak a szarvuk között (*toro de fuego*). A játék gyakran az arénában zajlik, például Chillónban, Ciudad Realban; itt a játék végeztével a fiatalok a kezükkel érintik, úgy kísérik ki a bikát.[7]

A játék olykor végződhet halállal is, mint például Garganta la Ollában (Cáceres), kevesebb ceremóniával, de ugyanolyan végzetesen, mint a hagyományos, hivatalos bikaviadalokon, amelyek a patrónus szentek ünnepeinek szerves részei majdnem egész Spanyolországban. (Lásd IX. tábla, 4–5. kép.) A *kakasviadalok* vagy *lúdviadalok (corridas de gallos, corridas de gansos)*, amelyeken az élő madarakat magasra akasztják az utcákon, és a fiatalok galoppban igyekeznek elkapni vagy megölni őket) téli sportok, elsősorban a karácsonytól farsangig tartó ünnepkör eseményei közé tartoznak. (Lásd X. tábla, 6. kép.) Ahogy a bikajátékoknál, amelyeknek a résztvevői egész mostanáig a *quintók* voltak, ezek a fiatalok is a kötelező besorozás előtt állnak.[8] A bikaviadalokhoz hasonlóan a kakas- és lúdviadaloknak is hosszú történetük van. El Carpio del Tajóban, Toledóban, a Santiago Testvériség 1584-es szabályai az *hermano mayor*ra bízták, hogy válasszon különféle lóháton történő játékok között, „como jugar cañas, alcancías, correr sortijas o gansos".[9] A quintók alakították ki azt a játékot, hogy egy kost hajítanak le Zamora falu templomtornyáról.

Az itt ismertetett játékok során az állatok érintése – erős képzettársítással – az elektromossághoz kapcsolódik: valami olyasminek a megérintéséről van szó, ami gyökeresen, radikálisan más. A szentek ma már sokkal jóindulatúbbak, mint hajdanán, a csókok pedig talán kevésbé tisztelettelje sek. Valamikor a múltban lehetett valami kockázatos abban is, ha az ember az istenivel került kapcsolatba – a büntetés lehetősége mindig jelen volt. Ma ez inkább csak a bikákkal való kapcsolatban jelenik meg. De itt alapvető aszimmetria észlelhető: a szentek képeinek/szobrainak felkínált ajándék, a társadalmi szerződés, a póz az isteni hatalom elismerését fejezi ki; az állatoknál a játék végkifejletét az ember irányítja, az állat az embernek van alávetve.

Az eddig ismertetett ünnepi elemekben nem kétséges, ki a szent, ki az ember, és ki az állat. De a legtöbb spanyol ünnepi cselekvés során átlépik ezeket a határokat. Az emberek a szentek vagy a vadállatok szerepét játsszák el, és fordítva, a képeket és az állatokat úgy állítják be, mintha emberek lennének. Az ünnepek intenzitásában a szerepek felcserélődnek.

A képmások mint emberek – az emberek mint képmások

A katolikus gyakorlatban ismerős, hogy a képeket és a szobrokat, a faragott képeket úgy mobilizálják, mintha emberek lennének: a flexibilis képeket úgy lehet mozgatni, hogy eljátsszák a szentek életét, a képek úgy vonulnak a körmenetben, mintha élnének; a menetben ezek a képek „táncolnak" vagy „futnak". A képek „találkoznak", mintha

emberek lennének, ilyen Mária és Jézus „encuentro"-ja a megfeszítés után, de más találkozásokat is így ábrázolnak.[10] (Lásd X. tábla, 7–8. kép.) Olykor a parókia képei „ellátogatnak" az otthonokba; Spanyolország-szerte a kisebb, látogató szentek évente vagy havonta meglátogatják a házakat. Ezeknek a képeknek mobil, aktív alakját – ahogy már láttuk – meg lehet érinteni és meg lehet csókolni.

Ennek éppen az ellenkezője történik, amikor az emberek különböző alkalmakkor állóképeket mutatnak be. Madrid környékén a *mayák* azok a lányok, akik improvizált májusi oltárokon állnak mozdulatlan pózban. A Corpus-oltárokon a gyerekek mereven állnak, a felnőttek szobrokat vagy festményeket utánoznak, karácsonykor élőképeket alakítanak, bemutatják a kereszt útját vagy az utolsó vacsorát. (Lásd XI. tábla, 9. kép.) A tablók többsége új keletű, az elmúlt negyven évben jöttek létre (magam húsz olyan várost ismerek, ahol előadják őket). Régebbi hagyomány, hogy a nagyhéten és a Corpus-körmenetben megelevenítik a bibliai alakokat. Az emberek maszkokat viselnek, mintha a körmenet szentképei lennének (tíz városból tudok róla). (Lásd XI. tábla, 10. kép.)

Végül ott vannak azok a fiesták, amelyeken az emberek nem egyszerűen néma és hieratikus szereplők, hanem szerepet játszanak. Aktív természetfeletti erőket személyesítenek meg, az ördögök kergetik az asszonyokat, bekukkantanak az iskolákba; a férfiak Krisztus szerepét játsszák a nagyhéti körmenetben. A szent drámák, misztériumjátékok ismét hihetetlenül népszerűek lettek, és a bizonyára távolról sem teljes felmérés a karácsonyi ciklusban legalább negyvenhat, évente megrendezett felvonulást tart számon (nem számítva a több száz várost, ahol pásztorjátékokat adnak elő). Két tucat városról tudunk, ahol Szent Antal megkísértését játsszák el;[11] négyben Corpus-ünnepséget, hetvenötben nagyhéthez vagy a feltámadáshoz kapcsolódó ünnepséget (ezek között néhány csak a közeli múltban kezdődött) tartanak, és húsz olyan várost ismerünk, ahol különböző szentekhez vagy képekhez kapcsolódó darabokat adnak elő.[12] Valamilyen ünnepség Spanyolországnak szinte minden táján fellelhető, ahol az emberek kis közösségekben élnek együtt. Kevésbé gyakori ott, ahol szétszórtan laknak: az Atlanti-óceán partján vagy a mediterrán *huertákon* (tanyákon).

A felvonulások számából ítélve elmondhatjuk, hogy ha valaki a vidéki Spanyolországban él, nem rosszak az esélyei, hogy élete folyamán valamikor szentnek, angyalnak vagy ördögnek öltözzön. Még nagyobb a valószínűsége ennek, ha az ünnepi játékok fogalmát kiterjesztjük, és belefoglaljuk az ördögtáncokat is (különösen Katalóniában)[13] vagy az első áldozás ceremóniáit, amelyen a gyerekek angyalszárnyakat öltenek, továbbá az egyházi iskolák előadásait, a missziók felvonulásait, valamint a felnőttünnepségek gyerekváltozatait. Az a helyzet, hogy számos spanyol színész és rendező a legnevesebb passiójátékokból – a Barcelona tartományban lévő Esparreguerában és Olesa de Montserratban – kapott indíttatást.

Állatok mint emberek – emberek mint állatok

Ahogy már láthattuk, ott, ahol az ünnepségek során az emberek állatokkal kerülnek kapcsolatba, bizonyos szempontból emberként kezelik azokat. Ciutadellában a lovakkal a bemennek a házakba; a bikákat bárokba vezetik és itallal kínálják. (Lásd XII. tábla, 11. kép) vagy kocsiba kényszerítik, esetleg arra késztetik őket, hogy a dokkokból a tengerbe ugorjanak, és ússzanak, sőt az is előfordul, hogy leitatják őket. Az 1970-es évek egyik szélsőséges esete La Rioja egyik falujában történt, ahol, nekem így mesélték, a szent napján, kora hajnalban, a plazán az összes quinto egymás után szexuális kapcsolatot létesített egy üszővel.[14]

Az embernek állattá váló transzveszticizmusa a karácsonytól nagyhétig tartó időszakban éri el a csúcspontját, ezt az időszakot definiálja Caro Baroja *karneválkén*t. A férfiak ilyenkor Navarrában birkának öltöznek, kolompolnak, ellátogatnak a szomszédos városba; a Kanári-szigeteken, Palenciában és Leónban kos- vagy kecskejelmezben, esetleg birka–madár keveréknek öltözve riogatják a gyerekeket. Galiciától északra, egészen a Pireneusokig medvének, Spanyolország középső részén bikának öltözött fiatalok támadják meg a járókelőket, a Pireneusokban és Kantábria hegyeiben lófigurákkal találkozunk, Zamorában pedig hibrid állati szörnyek bukkannak elő.[15] Az emberek szemlátomást élvezettel játsszák az állati szerepeket. (Lásd XII–XIII. tábla.) Az állati jelmez megengedi a szélsőséges viselkedést, ugyanúgy, ahogyan az ördögmaszk is. A jelmezesek mozgása és tevékenysége felgyorsul (ellentétben a szenteknek öltözött emberekkel, akik lassúak, és csak a legszükségesebb mozgást engedik meg maguknak).[16]

Együttérzést azonban távolról sem mutatnak az állatokkal. Ez a viselkedés a régmúltban gyökerezik, és vajmi kevés köze van az állatok jelenlegi „felfelé irányuló mobilitásához" (emberiesítéséhez), amikor, Amado Millán szavaival, „az állat erényeit emelik ki, kinyilvánítják jogait, önkéntes szervezetek védik őket, a védett fajok száma nő, és az elfogyasztásukhoz vezető folyamatot elrejtik az emberek szeme elől".[17]

Kétfajta, a transzveszticizmussal kapcsolatos evidens következtetés, akár szentekről, akár állatokról legyen szó, hogy az emberek szeretnek jelmezbe bújni, és másképp viselkedni, mint ahogy egyébként szoktak, vagy fordítva: szívesen engedik szabadon addig rejtett isteni vagy állati oldalukat. De mindez nem a hátsó szobákban, rejtve történik, hanem a nagy nyilvánosság előtt, nyilvános tereken, a közönség jelenlétében, amely maga is részese az átalakulásnak. Így tehát nem csupán az egyén, hanem a közösség is átlépi a határokat, és az ünnepek idején felfedezi magának az őt körülvevő két, egymástól radikálisan különböző világot. Ha ehhez még hozzáveszünk egy másik – fajok közti – tengelyt, a növényvilággal való kapcsolatot (ember–fák, szalmabábuk, mohával burkolt lények), és a fajokon belüli tengelyt: a nemek cseréjét (farsangi maskarák és átváltozások segítségével), akkor elmondhatjuk, hogy Spanyolország Európában kiemelkedő helyet foglal el a különböző ünnepi átváltozások tekintetében. Ugyanakkor nem tudok arról, hogy létezne olyan tanulmány, amely azt vizsgálná, milyen hatása van a többirányú átváltozásnak az érintettek vallási elkötelezettségére, az állatokkal való bánásmódjukra vagy a társadalmi nemekhez való viszonyukra. Mivel az ünnepi viselkedés térben és időben korlátozott, a szélesebb társadalom számára láthatatlan.

Képmások és állatok

A püspökök és az egyházmegyei zsinatok már a 16. századtól fogva igyekeztek különválasztani a spanyol fiestákon az istenit a profántól. A bikafuttatást többször is betiltották:[18] 1753-ban például beszüntették a Corpus-körmenet során történő bikafuttatást (Allariz, Ourense)[19] és San Marcban, ahol ezek az állatok nemcsak részt vettek a körmenetben, hanem a szenteket testesítették meg, sőt a misén is jelen voltak, a bikák jelenlétét is megtiltották.[20] A városokon keresztülhajtott bikák szent jellegére a bikanevek is utalnak: Toro de Aleluya, Toro de San Juan, Vaquilla del Ángel, Toro de la Virgen, Toro Jubilo; mégis elválasztották őket a szentektől és a liturgiától. A képek és az állatok közti kapcsolat – Szent Rókus és a kutyája, Szent Antal és a disznója, Keresztelő Szent János és a báránya – ma már csak ikonográfiai konvencióként jelenik meg.[21] A valódi disznót gondosan távol tartják a képmásától. Kivételes esetnek számít, ha a legszelídebb állatokat közel engedik a képekhez és a szobrokhoz: Santo Domingo de la Calzada templomába beengednek egy kakast és egy tyúkot, Krisztus mellé kerülhet egy bárány, és élő galamb szerepel a Puente Genil ősi nagyheti körmenetében. A Carantoñas Acehuchéban (Cáceres) Szent Sebestyént kísérő, illetve az őt cipelő, kutyának maszkírozott fiatalok Santa Ana de Pusában (Toledo) ritka kivételnek számítanak. A szokás talán Voragine-ig nyúlik vissza, és egy olyan kulturális repertoárt idéz fel, amely egybemossa az embert a szenttel és az embert az állattal, de különösen erősen tesz különbséget az isteni és az állati között.[22] A délnyugat-bulgáriai Hadizsimovó ortodox kolostorából ismert gyakorlat, amely szerint báránnyal csókoltatják meg a Szent György-ikont, olyan közvetlen kontaktust jelent a szent és az állat között, amelyet a spanyol egyház igyekezett elkerülni. (Lásd a borítót.)

Összefoglalás

A spanyol képeken és szobrokon az ember és az állat nem feltétlenül egymástól elválló, lényegi kategória: egy, az embertől a képig, illetve az embertől az állatig tartó folyamatosságnak vagyunk tanúi. Ez magában foglalja a képeket és az állatokat, amelyek részben emberiek vagy humanizáltak (ruházatban, tevékenységben), valamint az embereket, akik részben képek, részben állatok (öltözetben, tevékenységben, más emberekhez való viszonyukban). Ha kizárólag a képekre és a szobrokra összpontosítunk, az erőteljesen artikulált kulturális rendszer sokszínűségének számos komplementer elemét hagyjuk figyelmen kívül. A spanyol fiestákon ezeknek az elemeknek a viszonya rendkívül aszimmetrikus, és a két viszonyrendszerben szereplő emberek nagyon különbözőek. A spanyol vidéki társadalmak – úgy tűnik –, korra és nemre való tekintettel szervezték meg – egyebek között – az ezekkel kapcsolatos munkamegosztást.

Arra is érdemes odafigyelni, hogy melyek azok a természetfeletti lények, akiket az emberek nem akarnak megérinteni vagy megcsókolni, akiknek nem akarnak felöltözni (az Atyaisten, a purgatórium lelkei?), mely állatok nem keltenek érdeklődést, melyekkel nem akarnak kapcsolatba kerülni, melyeket bújtatják maszkba (nőstények,

kölykök, madarak, macskák, vadászni való nagy emlősök, hüllők, rovarok). Sok esetben ez nem azért történik, mert elvitatnák a jelentőségét (vö. például Atyaisten, sáskajárás, tőkehal), vagy mert nem tartják őket az emberre nézve rendkívül veszélyesnek (vö. például a purgatórium lelkei, vaddisznó, cápa).

Ma már hatalmas gyűjteményünk van a fiesták képeiről és szobrairól. Egyeseket gondosan katalogizált Annabella Rossi; ezek a közkönyvtárakban megtekinthetők. A jelenlévők között is bizonyára sokaknak van komoly gyűjteménye diafelvételekből, negatívokból és fényképekből.[2] Spanyolországban Cristina García Rodero, María Ángeles Sánchez, César Justel és Fernanda Barnueva gazdag anyagú személyes archívuma mellett számos regionális gyűjtésről is tudunk. E nem publikált képek mellett még Ferdinando Scianna, Enzo Sellerio, Melo Minella, Enzo Privitella és Giovanni Leona szicíliai gyűjteményét említhetjük, vagy a magyar Korniss Péter felvételeit, amelyek értékes részleteket mutatnak nekünk gyorsan változó világunkról. Bizonyára készültek ezekkel egyenértékű videofelvételek is. A megőrzés, a katalogizálás és az archívumok összevonása sürgető feladat, de legalább ilyen fontos a hétköznapokat dokumentáló levelezőlap-anyag rendezése, az 1895–1905-ig terjedő időszak fotográfusainak hatalmas termésből. Itt az ideje, hogy a világ etnográfusai elismerjék a „kép" szakavatott és rendkívül tájékozott etnográfusait.

Angolból fordította Vándor Judit

Jegyzetek

* A cikk egy korábbi változata a *Santi y Immagine* című konferencia előadása volt. A konferenciát Francesco Faeta szervezte Taorminában, 2001 szeptemberében. Köszönet a konferencia résztvevőinek és Paolo Apolitónak megjegyzéseikért és javaslataikért. A jelen cikk spanyolul Martínez-Burgos García–Rodríguez González kötetében jelent meg (2004: 13–32).

1 A García Rodero Gyűjtemény, Getty Special Collections, 502 kontaktlapot, 2525 fekete-fehér nagyítást és 3253 Cibachrome printet tartalmaz. Gyakorlatilag Spanyolország összes nevezetes fiestáját dokumentálja, nem beszélve a számtalan helyi híres eseményről. A leginkább dokumentált autonóm közösségek: Extremadura, Galícia, Navarra, Castilla–La Mancha, Andalúzia, Levante és Baleares, valamint Salamanca, Zamora és Teruel tartományai Castilla y León és Aragónia autonóm közösségekben; lásd García Rodero–Christian (1992). García Rodero 1973 és 1980 között szinte csakis fekete-fehér felvételeket készített, 1980–1987-ig fekete-fehér és színes felvételeket vegyesen, 1988–1992 között a színes felvételekre koncentrált, majd visszatért a fekete-fehér változathoz. 1995-ig fényképezte a spanyol fiestákat, azóta többnyire Spanyolországon kívül dolgozik. Jelenleg archívuma (gyűjteménye) kétszázhúszezer spanyol ünnepi képet tartalmaz. Hálás vagyok nagylelkű segítségéért és azért, hogy illusztrálhattam munkáival ezt a dolgozatot. Megjelent köteteit lásd: García Rodero (1989; 1992; 2000a; 2000b; 2001).

2 A későbbi lábjegyzetekben idézett műveken kívül a következő könyvekből tájékozódtam a spanyol fiestákról: Arazo–Jarque (1980); Ariño Villarroya (ed.) (2000); Barnueva (1994); Caro Baroja (1993); González Casarrubios (1985); González Casarrubios–Del Arco Martín

(1991); Gutiérrez Macías (1968); Luna Samperio (ed.) (1987); Muntión–Elías–Martín (1988); Sánchez (1982); Satué Oliván (1991); Valentín de la Cruz (1985).

3 A képek erejéről lásd Freedberg (1989) és Facta (2000). A képmások intim érintésének és öltöztetésének speciális előírásairól és tiltásairól: Trexler (1988); Albert-Llorca (1995); Görögországban: Seraïdari (2000).

4 A spanyol szentképek etnográfiájáról lásd Cea Gutiérrez (1992).

5 Virgen de los Remedios; Rodríguez Becerra (ed.) (1982: 163).

6 Pasqualino (1998).

7 Caro Baroja (1984); Mata y Martín (1996); Marvin (1988); Puras Hernández (1986: 3–10); Molinié-Bertrand–Duviols–Guillaume-Alonso (eds.) (1999).

8 25-olyan városból, ahol kakas- és libafuttatást tartanak, 19-ben karácsony és nagyhét között rendezik a játékokat, elsősorban Spanyolország belsejében, kivéve a Földközi-tenger menti tartományokat és a Pireneusokat. Sok városban a végén a lányok ölik meg a kakasokat.

9 Sánchez (1998: 304). A kakasviadalokról: Caro Baroja (1979a: 81–90). Ezeknek az állatoknak az értelmezésére és az ördög szimbólumának magyarázatára lásd Álvarez (2002).

10 Lásd Llompart (1982 [1967]). Gabriel Llompart nagy ívű munkája fényt derített a középkori és kora újkori spanyol ünnepségek vallási gyakorlatára.

11 Castellón de la Plana, Teruel és Mallorca.

12 Lásd: *El Auto religioso en España*, különösen Maximiano Trapero (1991) tanulmányát. *Els balls parlats*... 1990; Mallart (2001). Az élőképek új diadalmenetéről szól a *¡Se armó el belén!* című film, rendezte José Luis Saénz de Heredia (1970). Egy korábbi film: *El Judas*, rendezte Ignacio F. de Iquino (1952), az Esperrequera-passió helyszínén készült. Nem sorolom ide Moros y Cristianost, mert a beszélő szereplők általában nem szokták a szentek szerepét eljátszani. Marlene Albert-Llorca, akinek köszönöm a megjegyzéseit, azt javasolja, hogy tegyünk különbséget a „jelmezes" emberek és az álarcosok között.

13 De Giacomo (1972); Bertrán–González–Martorell–Prat–Sunyer (1993).

14 A kalábriai esettel kapcsolatban lásd De Giacomo (1972); Bertrán–González–Martorell–Prat–Sunyer (1993), de egyik beszámolóért sem felelek.

15 Caro Baroja (1979: passim) és saját adataim; Ganguría Elícegui (2001). Nem volt a kezemben: C. González Hontoria et al.: Les animaux et leur representation dans le cycle du carnaval espagnole. In *Le carnaval la fête et la comunication. Acte des 1éres rencontres internationales sur la fête et la communication*. Nice. 8 au 10 mars 1984. Nice, 1985.

16 Itt köszönöm meg Don Handelman értékes megjegyzéseit és könyvét: Handelman (1998).

17 Millán (1998: 133–149), idézi Cantarero (2001: 99–112).

18 Christian Jr. (1991: 198–199).

19 López López (2001).

20 Ohanesben (Almería) fordul elő. Lásd a bikával való játék szent aspektusát a bikaviadalok alkalmával: Caro Baroja (1974 [1944–1945]); Mitchell (1988: 164–166); Rodríguez Becerra (2000: 218–237); Delgado Ruiz (1990: 209–218).

21 Az élő szentek és az állatok közti harmóniával kapcsolatban lásd Albert (1995: 245–253).

22 Az állatok, szentek és emberek keveredése az archaikus vidéki kozmonológiában Asturiasban, lásd Cátedra (1988; 1987: 65–78).

23 Ti. a cikk alapját képező taorminai konferencia-előadás hallgatói között (a szerk.).

Bibliográfia

ALBERT, Jean-Pierre 1995: L'ange et la bête: sur quelques motifs hagiographiques. In Lizet, Bernadette–Ravis-Giordani, Georges (eds.): *Des bêtes et des hommes*. Paris: Editions du C.T.H.S., 245–253.

ALBERT-LLORCA, Marlène 1995: La Vierge mise à nu par ses chambrières. *Clio* 2, 201–228.

ÁLVAREZ, Javier Peris 2002: La expulsión del mal como costumbre popular: algunos casos españoles. In Fermín del Pino Díaz (ed.): *Demonio, religión y sociedad entre España y América*. Madrid: CSIC.

ARAZO, María Angeles–JARQUE, Francesco 1980: *Nuestras fiestas; nostes festes*. Valencia: Vicent García.

ARIÑO VILLARROYA, Antonio (ed.) 2000: *Calendari de Festes de la Comunitat Valenciana*. (Vol. I Primavera; Vol. II Hivern.) Valencia: Bancaja Valencia.

BARNUEVA, Fernanda 1994: *Fiestas populares de España* 1–2. Valencia: Rayuela.

BERTRÁN, Jordi–GONZÁLEZ, Xavier–MARTORELL, Josep M.–PRAT, Joan–SUNYER, Magí 1993: *El Ball de Diables de Tarragona; teatre i festa a Catalunya*. Tarragona: Edicions El Mèdol.

CANTARERO, Luis 2001: *Consecuencias de la legislación en el consumo alimentario de lagartos. El caso del jardacho*. In RDTP 56, no. 2.

CARO BAROJA, Julio 1974: El toro de San Marcos [1944–1945]. In Julio Caro Baroja (ed.) *Ritos y mitos equívocos*. Madrid: Istmo, 77–110.

– 1979a: *El carnaval; análisis histórico-cultural*. 2nd ed. Madrid: Taurus.

– 1979b: *La estación de amor; fiestas populares de mayo a San Juan*. Madrid: Taurus.

– 1984: *El estío festivo; fiestas populares de verano*. Madrid: Taurus. 241–274. [2. ed.]

CÁTEDRA, María 1988: *La muerte y otros mundos*. Gijón: Júcar Universidad.

– 1992: *This World, Other Worlds; Sickness, Suicide, Death and the Afterlife Among the Vaqueiros de Alzada of Spain*. Chicago: University of Chicago Press.

CÁTEDRA TOMÁS, María 1987: Entre bêtes et saints. Esprits des vivants et esprits des morts chez les vaquieros de alzada. *Etudes Rurales* 105/106, 65–78.

CEA GUTIÉRREZ, Antonio 1992: *Religiosidad popular. Imágenes vestideras*. Zamora: Caja España.

CHRISTIAN Jr., William A. 1991: *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid: Nerea.

CRUZ Valentín de la 1985: *Ermitas y romería*. (Páginas Para Nuestro Pueblo 10.) Burgos: Caja de Ahorros Municipal.

DE GIACOMO, Giovanni 1972: *La farchinaria; eros e magia in Calabria, a cura di Raffaele Sirri*. Napoli: De Simone.

DELGADO Ruiz, Manuel 1990: Espacio sagrado, espacio de la violencia: el lugar del sacrificio en un ritual taurino en Cataluña (El "Corre-de-bou" de Cardona). In Boesch Gajano, Sofia–Scaraffia, Lucetta (eds.): *Luoghi Sacri e Spazi della Santità*. Torino: Rousenberg & Sellier.

Els balls parlats... 1990: *Els balls parlats a la Catalunya nova (Teatre popular català. Actas del Congrés sobre els Balls Parlats*. Tarragona: Edicions El Mèdol.

FAETA, Francesco 2000: *Il santo e l'aquilone; per un'antropologia dell'immaginario popolare nel secolo XX*. Palermo: Sellerio.

FREEDBERG, David 1989: *The Power of Images; Studied in the History and Theory of Response*. Chicago: University of Chicago Press.

GAIVAN TUDELA, Alberto–SOSA ALAMO, Carmen María–PRAT CAROS, Joan 1984: *La Fiesta; Multiplicidad de interpretes, pluralidad de significados; a propósito de la Rama del Valle de Agaete (G. Canaria)*. San Sebastián: III Congreso de Antropología.

GANGUTIA ELÍCEGUI, Elvira 2001: *La "Dama yegua" y la Tarasca*. In RDTP 56/2, 67–74.

GARCÍA RODERO, Cristina 1989: *España oculta*. Barcelona: Lunwerg Editores.
– 1992: *España, fiestas y ritos*. Barcelona: Lunwerg Editores.
– 2000a: *PhotoBolsill*. (Biblioteca de Fotógrafos Españoles 27.) Madrid: La Fábrica.
– 2000b: *Grabarka. O Monte das 6.000 cruces; fotografías de Cristina García Rodero*. Santiago de Compostela: Museo das Peregrinacións.
– 2001: *Rituales en Haití*. Madrid: TF Editores.
GARCÍA RODERO, Cristina–CHRISTIAN Jr., William A. 1992: *Catalogue of the Cristina García Rodero Collection of 6250 photographs of Spanish fiestas* 1–2. Santa Monica (Ca): Getty Research Center.
GARMENDIA LARRAÑAGA, Juan 1993: *Fiestas de Invierno. Bertan 1*. San Sebastián: Diputación Foral de Gipuzkoa, Departamento de Cultura y Turismo.
GONZÁLEZ CASARRUBIOS, Consolación 1985: *Fiestas populares en Castilla–La Mancha*. Ciudad Real: Junta de Comunidades de Castilla–La Mancha.
GONZÁLEZ CASARRUBIOS, Consolación–DEL ARCO MARTÍN, Eduardo 1991: *Calendario de fiestas populares de la Comunidad de Madrid*. Madrid: Comunidad de Madrid, Consejería de Cultura.
GONZÁLEZ HONTORIA, C. et al. 1985: Les animaux et leur représentation dans le cycle du carnaval espagnole. In *Le carnaval la fête et la comunication. Acte des 1ems rencontres internationales sur la fête et la comunication. Nice. 8 au 10 mars 1984*. Nice.
GUTIÉRREZ MACÍAS, Valeriano 1968: *Por la Geografía Cacereña (fiestas populares)*. Madrid: Imprenta Juan Bravo.
HANDELMAN, Don 1998: *Models and Mirrors: Towards an Anthropology of Public Events*. New York–Oxford: Berghahn Books.
LLOMPART, Gabriel. La llamada 1982 [1967]: "Procesión del Encuentro" en la isla de Mallorca y la filiación medieval del folklore postridentino. In Gabriel Llompart (ed.): *Religiosidad popular, folklore de Mallorca; folklore de Europa*. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta, 225–241.
LÓPEZ LÓPEZ, Roberto 2001: *Religiosidad y fiesta en Galicia en el Antiguo Régimen*. Arona, Tenerife: Universidad de Verano, July 17, 2001.
LUNA SAMPERIO, Manuel (ed.) 1987: *Grupos para el ritual festivo*. Murcia: Consejería de Cultura, Educación y Turismo, Editora Regional de Murcia.
MALLART, Lluís 2001: Esparreguera i la seva Passió, quaranta anys després... In Prats, Llorenç (ed.): *La Passió d'Esparreguera; impressions antropològiques*. Esparreguera: Patronat de la Passió d'Esparreguera, 13–26.
MARIÑO FERRO, Xosé Ramón 1987: *Las Romerías/Peregrinaciones y sus símbolos*. Vigo: Edicións Xerais de Galicia.
MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, Palma–RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, Alfredo 2004: *La Fiesta en el mundo hispánico*. Toledo: Universidad de Castilla–La Mancha.
MARVIN, Gary 1988: *Bullfight*. Oxford: Blackwell.
MATA Y MARTÍN, César 1996: *Ritos populares del toro en Castilla y León*. Salamanca: Junta de Castilla y León.
MILLÁN, Amado 1998: Acerca del status animal. *Estudios del Hombre* 7, 133–149.
MITCHELL, Timothy J. 1988: *Violence and Piety in Spanish Folklore*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
MOLINIÉ-BERTRAND, A.–DUVIOLS, J. P.–GUILLAUME-ALONSO, A. (eds.) 1999: *Des taureaux et des hommes. Tauromachie et société dans le monde ibérique et ibero-américain*.
MUNTIÓN, Carlos–ELÍAS, Luis Vicente–MARTÍN, Alberto 1988: *Guía de Fiestas de la Rioja*. Sorzano: Centro de investigación y Animación Etnográfica.

PASQUALINO, Caterina 1998: Quand les yeux servent de langue: regards gitans, actions payas en semaine sainte (Andalousie). *Terrain* 30, 23–34.

PURAS HERNÁNDEZ, José Antonio 1986: *Aportaciones en torno al estudio del Toro de la Vega*. In Revista de Folklore 67, 3–10.

RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador (ed.) 1982: *Guía de Fiestas Populares de Andalucía*. Sevilla: Consejería de Cultura, Junta de Andalucía.

– 2000: *Religión y fiesta: antropología de las creencias y rituales en Andalucía*. Sevilla: Signatura Demos.

SÁNCHEZ, María Ángeles 1982: *Guía de fiestas populares de España*. Madrid: Viajar. [2. ed.]

– 1998: *Fiestas populares: España día a día*. Madrid: Maeva Ediciones.

SATUÉ OLIVÁN, Enrique 1991: *Religiosidad popular y romerías en el Pirineo*. Huesca: Instituto de Estudios Altoaragoneses.

SCIANNA, Ferdinando–SCIASCIA, Leonardo 1987: *Feste religiose in Sicilia*. Palermo: L'Immagine Editrice.

SERAÏDARI, Katerina 2000: *L'éternel présent; légendaire et culte des icônes en Grèce*. [Doktori disszertáció, kézirat. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.]

TRAPERO, Maximiano 1991: Los autos religiosos en España. In *El auto religioso en España*. Teatro Albéniz, Febrero–Marzo 1991, 13–30. Madrid: Comunidad de Madrid; Consejería de Cultura.

TREXLER, Richard C. 1991: Habiller et déhabiller les images: esquisse d'une analyse. In Durand, Françoise–Spieser, Jean-Michel–Wirth, Jean (eds.) *L'image et la production du sacré. Actes du colloque de Strasbourg (20–21 janvier 1988)*, 195–231. Paris: Méridiens Klincksieck.

VILLARROYA, Antonio Ariño (ed.) 2000: *Calendari de Festes de la Comunitat Valenciana I Primavera; II Hivern*. Valencia: Bancaja Valencia.

LISZKA JÓZSEF

Kimerevített hagyomány

Gondolatok a kisalföldi farsang némely megnyilvánulási formáiról

> Az Athosz-hegyi festőkönyvnek „egy veszélyeztetett, mert már nem eleven tradíció leltárbavételeként az volt a rendeltetése, hogy megakadályozza a hagyomány további torzulását".[1]

A népi kultúra „romlatlanságáról" szóló, a mai közvéleményben erősen jelen lévő mitosznak, az ebből (is) fakadó szinte állandó és görcsös „értékmentésnek" és „-megőrzésnek" mély és szerteágazó tudománytörténeti gyökerei vannak. Ezek nyomon követése nem lehet e rövid dolgozat feladata. Most csupán azzal kapcsolatban mutatok be két példát (s kísérlek meg belőlük bizonyos tanulságokat levonni), hogy milyen technikái, illetve következményei vannak e „romlatlan" népi kultúra megőrzésére, konzerválására tett kísérleteknek. Példáimat a kisalföldi farsang általam már több alkalommal is bemutatott[2] szokáskörének két idevágó megnyilvánulási formája, a tejfalui *dőrejárás* és a bényi *tojásszedés* szolgáltatja.

I.

A Felső-Csallóköz falvaiban, elsősorban Tejfalun és környékén *dőrejárás* néven ismert farsangvégi alakoskodó szokás első, 1935-ben megjelent részletező leírását Khín Antaltól, a két világháború közötti szlovákiai magyar néprajzi kutatás egyik legszorgosabb alakjától, a somorjai Csallóközi Múzeum akkori igazgatójától ismerjük.[3] Khín viszonylag korai híradása, amelyben a farsangvégi alakoskodó felvonulás menetéről és az egyes alakokról is pontos képet rajzol, becses adalék a szokás vidékünkön élő változatainak ismeretéhez. Marczell Béla, a Csallóköz néprajzának alapos ismerője a hozzávetőlegesen négy évtizeddel későbbi állapotokat rögzítette aprólékos leírásaiban.[4] E szokásról nagy, összefoglaló igényű munkájában Ujváry Zoltán is közöl rövid leírást és fényképfelvételeket, és az elődök eredményeinek figyelembevételével, saját kutatásokból származó adatokkal kiegészítve mutatja be a szokást.[5] Zora Apáthyová-Rusňáková két, szlovák nyelvű dolgozatában elemzi a Tejfalu környéki dőrejárást.[6] Újabb adatokat tulajdonképpen nem vonultat föl, inkább az egész szokáskör szerkezeti alakulásaira, illetve a tágabb környezet hasonló jellegű cselekményeivel való kölcsönhatásokra, hasonlóságokra keresi a választ. Ezenkívül több ismeretterjesztő cikk, valamint az újságok hírrovatanyaga (amelyre most külön nem hivatkozom) emlékezik meg szinte évente erről a már idegenforgalmi látványossággá vált eseményről.

A továbbiakban a szakirodalomból ismert adatok felhasználásával, saját 2000-es és 2004-es megfigyeléseimmel kiegészítve vonok le bizonyos tanulságokat. Először azonban nézzük a tényeket!

Az egész felvonulás, amely a második világháború utáni évektől a húshagyókedd előtti szombaton vagy vasárnapon, korábban húshagyókedden zajlott, Khín Antal leírása szerint egy tréfás lakodalmi menetet jelenített meg. A menet élén a *mészáros* haladt a *mészároslegénnyel*, utánuk a *tojásszedő öregasszonyok*, majd a *pörsülős zsidó*. Őket követte a *menyasszony*, a *vőlegény* és a *vőfény*, néha egy pólyás gyereket is vitt utánuk egy *öregasszony*. A sort néhány *hegedűs cigány* zárta. Az egész menetet még a *bolondok szánja* kísérte, amelyet fölcifrázott szamár húzott. Mellette, illetve mögötte haladt a *szamaras*, egy-egy *ő*, két-három *meszelős leány* vagy *Lucá*, majd *Szimki*, a zsidó, a *bolond borbély*, a *medvetáncoltató*, a *majom*, a *kecske*, a *fordított ember* – ha az az évi farsang lakodalom nélkül telt el – két *csókhúzó leány*, akiket az *ördög* kísért, és végül a *szalmakunyhó*. Az összes figurát legények jelenítették meg, maszkos öltözékben. Csupán a muzsikus cigányok viseltek rendes ünneplőruhát, maszk nélkül. A fölvonulók házról házra haladtak, étellel, itallal kínálták meg őket, ők pedig némán táncoltak, bolondoztak. Az utcán is mókájukkal szórakoztatták a bámészkodókat. A fölvonulás végén a „szalmakunyhót" elégették (az őt mozgató legény már korábban titkon kibújt belőle), majd az adományokból (tojás, szalonna, kolbász stb.) este mulatságot rendeztek.

A *dőrejárást*, amely a háborús években és az azokat követő zavaros időkben szünetelt, 1970-ben újították föl, Bódis Ferenc, helyi iskolaigazgató irányításával. Az esemény menete a Khín Antal (1935) és Marczell Béla (1975) leírása közötti időszakban lényegében nem változott, csupán néhány szereplő tűnt el (*bolondok szánja, szamaras, fordított ember, kunyhó* stb.); a hatvanas évek végére, hetvenes évek elejére újabb, Khín Antal által még nem említett alakkal szaporodott (*batyusok, drótos*), illetve a ruházatban, maszkokban voltak észlelhetők bizonyos változások (az *ő*rök azelőtt borjúbőr kalapot viseltek két nagy lúdszárnnyal, valamint szövetkabátot, nadrágot, széles övvel, a hetvenes évekre már a tűzoltókéhoz hasonló egyenruhát hordtak, kalapjuk mellé tűzött lúdtollakkal). Ez a viszonylagos változatlanság elsősorban annak köszönhető, hogy a háború utáni felvonulások a régebbieknek – elsősorban Khín Antal leírására támaszkodó – tudatos felújításai. Ezt saját, későbbi megfigyeléseimmel is alátámaszthatom.

Az, hogy a kilencvenes évek végére a tejfalui szokás mégis jelentősen átalakult (a hagyományos zsáneralakok fokozatosan eltűntek, s újabbak – mint *Miki egér, King Kong* és hasonlóak – léptek a helyükbe), a felvonulás szervezőinek nemtetszését váltotta ki, s a szokás további „amerikanizálódását" megakadályozandó, 2000-ben ismét a „régi szép hagyomány" alapján (saját bevallásuk szerint újfent Khín Antal 1935-ös leírásához visszanyúlva) újították föl a *dőrejárást*. A továbbiakban ennek a felújított szokásnak a leírását adom, saját megfigyelés alapján.

A felvonulást farsang szombatján a helyi tűzoltó-egyesület szervezte. A résztvevők viszont már hetekkel előtte készültek az eseményre: a maszkok előállításával, illetve az egész felvonulás menetének a kidolgozásával voltak elfoglalva.[7] Az eseményhez illő ruházatukat a felvonulás reggelén öltötték magukra a tűzoltószertárban. Voltaképpen az összes, fentebb már leírt maszkos alak megjelent a felvonuláson. A cselekmény központi motívumát egy lakodalmi menet paródiája képezte, *menyasszonnyal* (pólyás ba-

bával a karján) és *vőlegénnyel*, *vőfénnyel*, valamint *koszorúslányokkal*. A lakodalmi menet élén két, tűzoltó-egyenruhába öltözött, alabárddal felfegyverkezett őr (alabárdos) haladt. Amikor a menet résztvevői bementek egy portára, az alabárdosok fegyvereiket keresztbe téve zárták el a bejárati ajtót. A meglátogatott családok (alapvetően mindenkit fölkerestek, ezért az egész felvonulás reggel 9 órától a késő délutáni órákig tartott) a látogatókat farsangi fánkkal és borral vendégelték meg. A menetet közben egy személygépkocsi is kísérte, amelyben meleg tea állott a résztvevők rendelkezésére. A csoportban a lakodalmi tisztségviselőkön kívül további, számunkra már ismert alak is felbukkant: 4-5 *Luca-lány*, *Szimki zsidó*, három *bolondborbély* (akik a bámészkodó férfiakat beszappanozták, majd hatalmas fa borotvakésekkel jelképesen megborotválták, amiért cserébe pénzt kértek), egy *medvetáncoltató* a *medvével*, egy *drótos*, néhány *batyus* és a *fordított ember*. A felvonulás résztvevői végigbolondozták a napot (a *drótos* rendre bedrótozta az utcai kiskapukat, a tyúkólak ajtóit; a *medve* igyekezett az utcán fiatal nőket elkapni és megszorongatni), a bámészkodókat (akik közt egyre több Somorjáról, Dunaszerdahelyről, Pozsonyból érkezett) szórakoztatták, tőlük pénzt koldultak. Az arra haladó járműveket is megállították, és csak váltságdíj fejében engedték őket útjukra. A napot közös ünnepléssel zárták. Az eseményen számtalan fotózó és videózó turista mellett a pozsonyi Szlovák Televizió stábja is forgatott.

Figyelemre méltó, hogy a *drótos*, illetve a *batyusok* alakját Khín Antal nem örökítette meg, a szokás mai megszervezői ezeket a – vélhetően a második világháború után a bekerült – zsáneralakokat mégis meghagyták. Hogy milyen forrásból, milyen úton jutott annak idején a tejfalui dőrejárás zsáneralakjai közé a drótos és a batyusok alakja, egyelőre nem sikerült kideríteni, mindenesetre a magyar (és nemcsak a magyar, hanem például a lengyel) dramatikus szokások gyakori szereplői ezek a szlovák vándoralakok.[8] Az viszont, hogy a 2000-es felújításba bevették (vagy benn hagyták?) őket, azt a gyanút kelti, hogy Marczell Béla későbbi leírásait is figyelembe vették, miközben nem mellékes, hogy verbálisan csak a régebbi (mert autentikusabb?) forrást, tehát Khín Antal dolgozatát emlegetik.

A 2004-es farsang további régi-új eleme volt a *csókhúzó* megjelenése. Ezt az elemet már Khín Antal is említi, ám erotikus kapcsolódásairól nem szól (pedig nyilvánvaló, hogy vénlánycsúfoló vonatkozása van, tehát nem lehetett egészen mentes az erotikától). Az említett esztendőben a drótoshoz és a batyusokhoz hasonló öltözékben lévő legény által a láncon húzott fatőke egyik gyökérnyúlványa egyértelműen fallikusan volt kiképezve, kifestve.[9] Ennek eredetére sem sikerült (talán nem véletlenül!) egyértelmű, értékelhető választ kapnom, így csupán feltételezni lehet, hogy az említett drótos és batyusok alakja, valamint a fallikus szimbólum az elektromos médián keresztül, esetleg az ismeretterjesztő irodalom, netán a Tejfaluban viszonylag gyakran fölbukkanó és a szokás iránt érdeklődő néprajzkutatók által került az esemény menetébe.[10] Ujváry Zoltán is fölfigyelt rá, hogy Tejfaluban „a régi és az új motívumok kapcsolódásából sajátos farsangi szokáskör alakult ki".[11] A fentiek ismeretében izgalmas feladat lenne kideríteni, hogy ezek az „új motívumok" (sőt, sok esetben a „régiek" is) milyen csatornákon keresztül és mikor jutottak a dőrejárás repertoárjába. És miért éppen azok, amelyek...

II.

Bényben az adománygyűjtéssel egybekötött alakoskodó felvonulást, a *tojásszedést* 1922-ig hamvazószerdán tartották. A falu ekkor még Kéménd filiáléja volt (1925-től van a településnek önálló plébániája), s – a szájhagyomány szerint – az akkori kéméndi esperes nehezményezte, hogy a bényiek és a kéméndiek még böjtben is mulatnak. Ezért a bényiek 1923-tól húshagyókedden tartják a tojásszedést. Az egész fölvonulás a reggeli órákban kezdődött. Az ünneplőbe öltözött legények elmentek a lányos házakhoz farsangi köszöntőt mondani, meghívni a leányt az esti mulatságba. A köszöntőért különféle adományokat kaptak: tojást, kenyeret, *pampuskát* (farsangi fánkot), szalonnát, amelyeket kosarakba gyűjtöttek, illetve orgona-, mogyoró- vagy fagyalágból készült, szalagokkal feldíszített nyársra húztak. (A fagyalból készült nyárs azért volt jobb, mert *csomócskák* voltak rajta, s a szalonna nem csúszott rajta végig.) A házaknál borral is megkínálták őket, amelyet helyben elfogyasztottak, illetve egy kisebb demizsonba gyűjtöttek össze. Az ünneplőbe öltözött legények között néhány alakoskodó maskara is akadt. A *kofaasszony* vagy *cigányasszony* volt azonban az egyetlen olyan alak, aki az arcát is eltakarta egy házilag készített posztóálarccal, amelyen akkora nyílások voltak vágva (elsősorban természetesen a szájnak), hogy lásson, s közben inni is tudjon. Hosszú szoknya, kötény két nagy zsebbel, fodros blúz, kartonkendő, tojásoskas voltak a legfontosabb tartozékai. Ez nem bényi viselet, hanem inkább „olyan kereskedőforma". Felvonulás közben megszólalhatott ugyan, de mindig elváltoztatta a hangját, hogy föl ne ismerjék. A háborús években (1944–1946-ban) a felvonulás szünetelt, majd 1947-ben rendezték meg újra. Az ünneplőbe öltözött legények (1948-ban és 1949-ben már két csoportban) köszöntőkkel házaltak, és kosarakba gyűjtötték az adományokat, főleg a tojást. A szalonnát nyársra tűzték. A későbbi években (1951–1956 között) a felvonulókhoz már egy szamarasfogat is csatlakozott, amelyre a házaknál kapott elemózsiát gyűjtötték össze. Csókás Ferenc (1927–2002) visszaemlékezése alapján csak a hatvanas években fordult elő, hogy nem ünneplőben vonultak föl a fiatalok, hanem rongyos ruhába bújt, arcukat harisnyával eltakaró maszkos alakoskodók bonyolították le a felvonulást, mivel úgymond a faluban ekkor kevés népviseleti ünneplő-ruhadarab volt. Egy idős ember ekkor rosszallóan meg is jegyezte: „Ne is haragudjanak a gyerekek, tojásszedís mindig vót, de azé rongyosak nem vótunk." Ekkor is gyűjtöttek tojást, amelyet a délután kezdődő mulatságon fogyasztottak el. A közösen elkészített tojásrántottából csak a legények, illetve a zenészek és a kirendelt tűzoltók ehettek. (A lányok csupán a háború utáni időszaktól fogva fogyaszthattak ebből az ételből.) A tojásszedésen nyert naturáliák egy részét, amelyet nem tudtak elfogyasztani, elárverezték.

1975 farsangján a szokást „régi" formájában, tehát a háború előtti, farsangköszöntéssel egybekötött, ünneplőbe öltözött résztvevőkből álló felvonulásként újították föl. Az esemény a helyi Csemadok[12] alapszervezet folklórcsoportjának közreműködésével, ruhatárának felhasználásával, Csókás Ferencnek, a falu autonóm kulturális élete mindenesének az irányításával zajlott.[13]

A reggeli órákban kezdődő tojásszedésen a legények a 20. század elejét idéző, paraszti ünneplőben vesznek részt. Néhányan jelmezbe öltöznek, így menyasszony, vőlegény, vőfély, legénybíró, kisbíró, pásztorok szűrben stb. kapnak helyet a csoportban. Arcukat azonban nem takarják el. Az egész menetet lovaskocsi kíséri, amelyen a pásztorok helyezkednek el (egy évben őket népviseletes leányok helyettesítették), s oda gyűjtik össze (szalmával bélelt kosarakba, újabban bolti tojástartókba, hordókba) a köszöntő elmondása után kapott naturáliákat (tojás, bor, pampuska stb.). A leányos háznál az alábbi, Csókás Ferenc által részben átalakított köszöntőt mondja el az első legény:

Ez évben is elérkezett a víg farsang ideje,
Legénycsoport eljött ide, hogy lányukat tisztelje.
Egészségben, vigalomban tartsuk meg e szép szokást,
Megköszönjük a szalonnát, tojást és kolbászt.

Ezt követően az udvaron megtáncoltatják a helyi népviseletbe[14] öltözött leányt, majd elrakják az ajándékba kapott naturáliákat, s így búcsúznak el:

Hogy részük lehessen még éjfélig a táncban,
Mulatság lesz estére a kultúrházban.
Mindenkit várunk és szívesen fogadunk,
Hogy a farsangtól közösen, vígsággal búcsúzzunk!

A felvonulók csoportja (néha több csoport is) minden lányos házat végiglátogat. (Nagy szégyennek számítana még ma is, ha valamelyik lány kimaradna a sorból!) A mulatság éjfélig tart. Ekkor a legénybíró a szalagokkal és virágcsokorral díszített pálcával csendet int, és az alábbi versikével vet véget a bálnak:

Itt a vége a farsangnak, vége van a mulatságnak,
Menjetek hát szépen haza, vígság után nyugovóra!

E vázlatos leírásból is látható, hogy a bényiek, elsősorban persze a fő iniciátor, Csókás Ferenc irányításának köszönhetően, és talán a Gyöngyösbokréta hatására is, ünnepibb felvonulást kreáltak, mivel a korábbi toprongyos farsangi alakoskodás nem felelt meg nekik.[15] Csókás Ferenc rigmusokat is költött hozzá, s amíg élt, szigorúan betartatta ezt a – voltaképpen nagyrészt általa (szerinte) „rekonstruált", bár legalább annyira: „konstruált" – hagyományt. Ebben az esetben a hagyomány megszépítéséről, szalonképessé tételéről van szó, de mindenképpen egy régebbi hagyományra hivatkozva. Mivel a korábbi bényi farsangi szokásokról semmilyen hiteles leírás nem állott a rendelkezésre, Csókás Ferenc egy, az 1960-as években „idős", tehát sokat látott és tapasztalt (!) ember véleményét hívta segítségül, az ő szavaival („Ne is haragudjanak a gyerekek, tojásszedís mindig vót, de azé rongyosak nem vótunk.") hitelesíti a hagyományt. Csókás Ferenc felfogásában a néphagyomány a nemzeti megmaradás legfontosabb pillére, s ezért a bényi hagyományok revitalizálását alapvetően fontos nemzeti feladatnak tekintette. Erről tanúskodik az a halála után, 2003-ban összeállított videoportréfilm is,

amely bényi kultúraszervező tevékenységét mutatja be.[16] Közbevetőleg jegyzem meg, hogy Csókás Ferenc, ha színpadon vagy kamera előtt beszélt, sokkal erőteljesebb dialektusban fejezte ki magát, mint a normális, köznapi beszédében. Tudatos „népi" alak volt ő, s nem csoda, hogy bizonyos kollégák nem tudták eldönteni róla: adatközlőnek van néprajzi gyűjtőnek tekintsék-e?[17] Más adatközlők, ha a gyűjtőnek magnóra beszélnek, legalábbis kezdetben megkísérelnek „szépen", városiasan beszélni. Feri bácsi is „szépen" igyekezett, de ez a szépség az ő szemében a helyi dialektusban öltött testet. S bár a rádió, televízió, valamint az, hogy a magyar nyelvterületen rendkívül sok helyen járt, hatással volt az ő beszélt nyelvére is, ha szerepelt, e hatásokat mind megpróbálta levetkezni. A másfél órás film tulajdonképpen régebbi felvételek montázsa, amelyen végighúzódik az a beszélgetés, melyet Csókás Ferenc életútjáról Himmler György és Vank László 2001. december 30-án készített az érintettel. Csókás Ferenc itt fogalmazza meg: „Hát, én ezt a kis talentumocskát kaptam az Úrtól, és igyekeztem gazdálkodni vele úgy, hogy először is a családom, aztán a nemzetem javára, mert láttam, hogy micsoda mostoha körülmények közé került sokszor nemzetünk, a népünk, és így próbáltam én a magam módocskáján ezen így segíteni..." S mivel a nemzeti fennmaradás legfontosabb zálogának a néphagyományok megőrzését tartotta, módszeresen gyűjtötte Bény hagyományait, s ezek nagyobbik részét, először persze saját értékrendje szűrőjén átengedve, az általa irányított folklórcsoporttal, „kellő feldolgozás után" elő is adatta: „hogy a gyökereket ismerje az utókor, mert amelyik nép nem ismeri a gyökereket, az elveszett nép" – vallotta. A szóban forgó filmösszeállításban néhány, általa rendezett bemutatóból is láthatunk részleteket. Ezek nagyobbik része az emberi élet fordulóihoz, illetve a naptári ünnepekhez, valamint munkaalkalmakhoz kapcsolódó szokások stilizált bemutatója (*Bényi lakodalmas; Regrutabúcsúztató; Karácsonyi szokások; Szüret; Aratás* stb.). Már ezeknek is van bizonyos népszínműjellegük, de egészen a népszínművekre emlékeztetnek a helyi történeti eseményeket bemutató, *A Szentkút története* (1999) vagy az *István nagyfejedelem lovagló utése* (2000) című produkciók. Az eddig felsoroltak mind közönség számára előadott színpadi attrakciók. Ezzel szemben a tojásszedés 2000-es lefolyása (ebből szintén látunk részleteket a filmen) látszólag autentikus szokás, hiszen a tojásszedők házról házra haladva, a helybelieket is bevonva, közben persze Csókás Ferenc forgatókönyvéhez görcsösen ragaszkodva adják elő a szokást. A filmrészletben éppen (véletlenül!) Csókás Ferencék udvarába térnek be a tojásszedők, az első legény előadja a Csókás Ferenc által megverselt, fentebb már idézett köszöntőt, majd a mester halk utasítására (amelyet nem a kamerának szánt, mégis jól kivehető) a fiatalok táncolni kezdenek. Feri bácsi még azt is megmondja nekik, hogy mit énekeljenek. A tánc után borral kínálja az annyira elfogódott legényeket, hogy csak a harmadik unszolásra akad egyetlen vállalkozó, aki föl is emeli poharát. A népszínműszerűséget tehát ennek a szokásnak a lefolyása sem nélkülözi, mégis más jellegű, mint az előbb említettek. Saját kutatásaimból tudom, hogy a tojásszedők valóban végigmennek az egész falun, minden lányos házhoz betérnek, s ha nem is várja őket minden lány a helyi, kurta szoknyás viseletben, az esti mulatságra való meghívást általában elfogadják. A filmrészlettel ellentétben, a valóságban tehát, még ha irányítottan, szervezetten is, de mégiscsak aktív részese az eseménynek az egész falu.

III.

A mottóban idézett Athosz-hegyi festőkönyv megfelelője megvan mindkét bemutatott település népi kultúrafelfogásában: Bényben a Csókás Ferenc által etalonként idézett öregember megjegyzése (emlékezzünk: „Ne is haragudjanak a gyerekek..."), Tejfaluban pedig Khín Antal leírása szolgáltatta azt a normát, amelyhez igazodni kell, hogy a „régi, romlatlan hagyományt" megőrizzék. Ezzel voltaképpen a folklór egyik sarkalatos karakterisztikumát, az állandó változást, történetiségét sértették meg. A szokásnak ezzel a *kimerevítésével* éppen egyik jellegzetességétől, az életszerűségtől kísérlik meg megfosztani azt, és elvinni valaminő színpadi produkció irányába. Első pillantásra azt mondhatnánk, hogy ilyen szempontból szerencsésebb helyzetben vannak azok a települések, ahol a szokást korábban nem írták le, nem publikálták, így nincsen a szervezőknek mihez nyúlniuk, kénytelenek a hagyományra, az emlékezetre és az emberi kreativitásra hagyatkozni. Az idő haladtával persze ezeknek a településeknek a száma egye kevesebb (ha még egyáltalán akad valahol ilyen!), s ráadásul ezekben az esetekben is hat a „külvilág elvárása", hiszen a média ömleszti a nyakukba, hogy milyennek kell lennie a falusi farsangnak, lakodalomnak és így tovább. Ez a – Hans Moser kifejezését[18] parafrazálva – *folklór másodkézből* mára gyakorlatilag teljesen átszőtte azt, amiről hajlamosak vagyunk/voltunk azt hinni, hogy autentikus népi kultúra...

Az eddig elmondottak alapján fölvethető (és fölvetendő!) a kérdés: mennyiben tekinthetők a fentebb bemutatottak folklórnak? Most természetesen nincsen itt arra sem hely, sem alkalom, hogy a folklór–folklorizmus rendkívül szerteágazó problematikáját ismét elővegyük, s újratárgyaljuk.[19] Ha leszűkítjük a folklorizmus kérdését az ünnepi szokásokra, használhatóbbnak bizonyulhat talán a Faragó József által javasolt[20] szerves (organikus) és szervezett (organizált) folklór terminusok újragondolása. Faragó szempontjait saját tapasztalataimmal összevetve a következőképpen határoznám meg a három kérdéses fogalmat:

Szerves folklór: a néphagyomány (hordozói általi) tudatosulása előtti időszak jelenségcsoportja. Kérdéses, hogy – akár visszamenőleg is – ez az állapot tisztán fellelhető-e?

Szervezett vagy másodlagos[21] *folklór*: a tudatosult népi kultúra mesterséges fenntartása. Visszanyúlva a „gyökerekhez", a régi, tiszta hagyományt kívánják fenntartani, de – s ez rendkívül fontos szempont! – az eredeti közegében, a helyi lakosság aktív bevonásával. A „szervezett" kifejezés persze kissé félrevezető, hiszen korábban sem teljesen spontán módon szerveződtek az ünnepi, főleg színjátékszerű szokások, hanem mindig kellett hozzájuk egy-két szervező egyéniség. Ebben az esetben a „szervezettség" úgy értendő, hogy külső impulzusra is szükség van a szervezéshez (ilyen például a vélt vagy valós külső elvárásoknak való megfelelés).

Folklorizmus: a folklór bizonyos jelenségeit eredeti közegükből *kiemelve*, más közegben (pl. helyi vagy idegen színpadon, passzív nézőközönség előtt), szórakoztató célzattal érvényesítik.

Összefoglalva a fentebb vázoltakat: amíg „mindössze" külső hatások, külső beavatkozások érik a folklórt (a szerves és a szervezett folklórt egyaránt), addig az így létrejött képződmények a folklórjelenségek nagy halmazába tartoznak; abba a halmazba

tehát, ahová az elvileg (!) érintetlen, tiszta, szerves folklór is, és a folklorizáció révén létrejött alkotások is. Mindezekkel szemben a folklorizmus (és neofolklorizmus) keretébe azokat a jelenségeket sorolom, amelyek mintegy kiemelődnek a folklórjelenségek halmazából, s egészen más közegben (pl. színpadon, televízió képernyőjén stb.) fejtik ki hatásukat. S ami rendkívül fontos: passzívan szemlélődő közönség előtt! Ily módon azt a példát, amelyet Wolfgang Kaschuba Wolf-Dieter Könenkamp nyomán bemutat – hogy tudniillik a Hamburg környéki parasztok már a 18. században, miután rájöttek, hogy termányeiket a városi piacon jellegzetes viseletükben előnyösebben tudják eladni, tudatosan alakították ruházatukat egységesen archaikussá –, én nem a folklorizmus, hanem a szervezett, másodlagos folklór kategóriájába sorolnám.[22] Külső hatásra, még ha e hatás passzív volt is, alakították, konzerválták olyanra ruhájukat, amely városi polgár vásárlóik elvárásainak megfelelt. Eközben mindezt nem színpadon mutogatták, hanem megélhetési tevékenységük, mindennapjaik egyik fontos kellékét jelentette. Ezzel szemben Putz Éva híres, 1944-ben megjelent könyve a koloni lakodalomról, amelynek első kiadása ma is a koloniak féltett kincsei közé tartozik, óriási hatással volt a múlt század utolsó évtizedeiben Kolonban működő „hagyományőrző éneklő csoport" tevékenységére. A színpadon a „lagzis könyv" alapján mutatták be részleteket az egykori koloni lakodalomból, abból válogattak énekrepertoárjukba.[23] A könyv az egykori lakodalom színpadon való mutogatását, a helyi folklorizmust tehát befolyásolta. A korabeli valódi lakodalmak alakulását viszont, úgy tűnik, kevésbé...

Amennyiben elfogadjuk a fenti érvelést, akkor a tejfalui és bényi mai farsang nem folklorizmus, hanem – annak ellenére, hogy bizonyos vonatkozásaiban sérült – szervezett, másodlagos folklór. Azt is mondhatnánk: kimerevített hagyomány...

(Lásd a tanulmányhoz a XIV–XVIII. tábla képeit.)

Jegyzetek

1 Belting (2000: 18)

2 Vö. Liszka (1987); Liszka (1990); Liszka (1992: 99–114); Liszka (2002: 198–200, 229–231, 260–262, 338–340); Liszka (2003: 305–326).

3 Khin (1935).

4 Marczell (1975); Marczell (1982); Marczell (1997: 22–29).

5 Ujváry (1991: 115–122).

6 Apáthyová-Rusňáková (1979); Apáthyová-Rusňáková (1987).

7 A 2000-es felvonulás tapasztalataiból okulva a szervezők elhatározták, hogy a következő esztendei eseményekre már év közben „kiképezik" az utánpótlást. A „kisdőrék" oktatásának pénzügyi hátteréhez egy kulturális alapítványhoz pályázatot is benyújtottak. Hogy elképzeléseiket mily mértékben sikerült megvalósítaniuk, arról nincsenek pontos információim. 2004-ben viszont a gútoriak, talán a tejfalusiak mediális sikerein felbuzdulva, jóval a farsang előtt néhány tejfalusi dőrét szerettek volna „kölcsönkérni" a gútori dőrejárás megrendezéséhez és a helybeliek betanításához. Tejfalun ezt a kérést sértődötten utasították vissza, érzékeltetve, a dőrejárás csak Tejfalut illeti meg, s ők abban semmiképpen nem óhajtanak segédkezni, hogy máshol is megvalósuljon. Közben tudjuk, hogy a dőrejárás a 20. század elején a Felső-Csallóköz legtöbb településén ismert volt, s mára több helyen is felújították.

8 Vö. Ujváry (1988: 183–188).
9 Vö. Ujváry (1988: 71–81); Ujváry (1997: 69–82).
10 Az sem zárható ki persze, hogy az említett erotikus szimbolika korábban is megvolt, csak a szokás leírói (Khín Antal és Marczell Béla) szeméremből nem tettek róla említést.
11 Ujváry (1991: 115).
12 Csemadok: az 1949-ben alapított, Csehszlovákiai Magyar Dolgozók Kulturális Szövetsége nevének rövidítése.
13 Csókás Ferenc 2002 húsvétján elhunyt. Arról nincsenek információim, hogy a bényiek szokásgyakorlása miként alakult az azóta eltelt időszakban.
14 Vö. Méry (1988).
15 Bényiek Gyöngyösbokréta-szerepléséről nincsenek ugyan konkrét adataink, azt viszont tudjuk, hogy az ugyanazon viseleti csoporthoz (vö. Méry 1988) tartozó szomszédos kéméndiek és bartiák részt vettek az 1939-es Gyöngyösbokréta-bemutatón Budapesten. 1941-ben pedig Kéménden rendeztek Bokréta-napot. Liszka (2002: 403–404).
16 „...mert talentumot adott nékem az Úr Csókás Ferenc életútja 1927–2002." A filmet archív képi és videós anyagok felhasználásával összeállította Vank Ernő. H. n., 2003. A Fórum Kisebbségkutató Intézet komáromi Etnológiai Központja adattárában.
17 Vö. Liszka (2004).
18 „Kultur aus zweiter Hand". Idézi: Kaschuba (1999: 174).
19 A témakör szerteágazó problematikáját alapos bibliográfiákkal, nemzetközi kitekintéssel Voigt Vilmos tekintette át több alkalommal is. Talán a legújabb és legkönnyebben hozzáférhető változatokat lásd: Voigt (1987: 181–194; 1990; 2004: 361–366). Legutóbb németül is: Voigt (2005: 163–206).
20 Faragó (1978).
21 Vö. Liszka (1992: 112).
22 Kaschuba (1999: 174).
23 Sándor (1989:158).

Bibliográfia

APÁTHYOVÁ-RUSŇÁKOVÁ, Zora 1979: Obrad či hra? Fašiangy v okolí Šamorína. In Václav Frolec (szerk.): *Masopustní tradice*. Brno: s. n., 62–78.

– 1987: Fašiangy v slovenskom povodí Dunaja. Minulosť a súčasnosť. Farsangi szokások a szlovákiai Duna mentén. In *A hagyományos kultúra a szocialista társadalomban. Tradičná kultúra v socialistickej spoločnosti. Szlovák–magyar bilaterális konferencia – slovensko-maďarská bilaterálna konferencia*. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport, 163–176.

BELTING, Hans 2000: *Kép és kultusz. A kép története a művészet korszaka előtt*. Budapest: Balassi. [Bild und Kult. München: Beck'sche Verlag, 1990.]

FARAGÓ József 1978: *A szervez (organikus) és szervezett (organizált) folklór*. In Folklór–Társadalom–Művészet 4–5. Kecskemét, 29–36.

KASCHUBA, Wolfgang 1999: *Einführung in die Europäische Ethnologie*. München: Verlag C. H. Beck. [*Bevezetés az európai etnológiába*. Debrecen: Csokonai, 2004.]

KHÍN Antal 1935: A farsangi dőrék. Adalék Csallóköz néprajzához. *Magyar Figyelő* 1, 91–94.

LISZKA József 1987: Egy népszokás múltja és jelene. Farsangi maskarázás Helembán. Minulosť a súčasnosť ľudového zvyku. Fašiangové maškary v Chľabe. In *A hagyományos kultúra*

a szocialista társadalomban. Tradičná kultúra v socialistickej spoločnosti. Szlovák–magyar bilaterális konferencia – slovensko-maďarská bilaterálna konferencia. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport. 96–102.
– 1990: Farsangvégi maszkos alakoskodó felvonulások a Kisalföld északi felén. *Új Mindenes Gyűjtemény* 9. Bratislava: Madách. 105–126.
– 1992: Farsang végi szokások a Kisalföld északi felén. In Uő: *Fejezetek a szlovákiai Kisalföld néprajzából.* Budapest: OKTK Magyarságkutatás Program. 99–114.
– 2002: *A szlovákiai magyarok néprajza.* Budapest–Dunaszerdahely: Osiris–Lilium Aurum.
– 2003: *Zwischen den Karpaten und der Ungarischen Tiefebene. Volkskunde der Ungarn in der Slowakei.* (Passauer Studien zur Volkskunde 22.) Passau: s. n.
– 2004: Búcsú Csókás Ferenctől. *Néprajzi Hírek* 33/1–2. 83–84.
MARCZELL Béla 1975: Csallóközi farsang. *Irodalmi Szemle* 18. 726–731.
– 1982: Csallóközi népszokások. *Hét* 32. 14–15.
– 1997: *Naptár és néphagyomány. Csallóközi népszokások.* (Gyurcsó István Alapítvány Füzetek 9.) Dunaszerdahely: Gyurcsó István Alapítvány.
MÉRY Margit 1988: Az Alsó-Garam mente népviselete. In Liszka József szerk.: *„Kurtaszoknyás hatfalu". Dolgozatok Kéménd község néprajzából.* In Új Mindenes Gyűjtemény 7. Bratislava: Madách. 40–70.
SÁNDOR Eleonóra 1989: Utószó. In Putz Éva: *A kalonyi lagzi.* Bratislava: Madách. 147–160.
UJVÁRY Zoltán 1988: *Játék és maszk IV. Dramatikus népszokások.* Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszék.
– 1991: *Farsangi népszokások.* Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszék.
– 1997: *Népi szinjátékok és maszkos szokások.* Debrecen: Multiplex Media.
VOIGT Vilmos 1987: *Modern magyar folklorisztikai tanulmányok.* (Folklór és Etnográfia 34.) Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszék.
– 1990: *A folklorizmusról.* Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszék.
– 2004: *Magyar, magyarországi és nemzetközi. Történeti folklorisztikai tanulmányok.* (Néprajz egyetemi hallgatóknak 9.) Budapest: Universitas.
– 2005: *Europäische Linien. Studien zur Finnougristik, Folkloristik und Semiotik.* Budapest: Akadémiai.

KRUPA ANDRÁS

Alakoskodó barborkák és lucák a hazai szlovákoknál

Az alakoskodás a különböző népszokások, hiedelemcselekmények fontos és szerves tartozéka, összetevője, a magát többnyire felfedni nem kívánó egyén vagy néhány személy játékos önmegvalósítása. Nélkülözhetetlen szerepet kap, kezdve a népmesék mesemondójának hang- és arcjátékától, a trufák bumfordi és ravaszkás előadójától a tánc ilyen jellegű népi koreográfiáján, a munkakezdés szertartásos imitációján, a jeles napok, a népi mulatságok (lakodalmak, szüretek), a farsangi maszkás hamiskás, erotikus játékain át a vallásos rítusok dramatikus népi játékaiig (betlehemezés, *csillaggal járás*). Rendszerint vele jár az álarc, a számos variációjú maszk és álöltözet, amelyektől elválaszthatatlan az alakoskodó sajátságos imitációja, mimikája, állandóan változó, jellegzetes mozdulatai, pergő, humoros szóváltást előidéző kérdéssora, amely a résztvevők dialógusával vagy rövid magánszámával, vagy éppen a maszkos játékok egyik legarchaikusabb megnyilvánulásával, a némasággal párosul.

A Borbála-napi (december 4.) és a Luca-napi (december 13.) *Barborka-* és *Luca-járás*, a Mikulás-alakoskodással együtt a magyarországi szlovákok karácsonyi ünnepkörének figyelemre méltó szokáseleme. Az összetettebb jellegű Miklós-napi (december 5–6.) alakoskodással itt most nem foglalkozunk, de ahol szükséges, összevetésként hivatkozunk rá.

A téli kalendáris szokásoknak jelentős része (András, Miklós, Luca napja, több karácsonyi és farsangi rítus, eljárás) számos elemében rokon vonásokat, azonosságokat és hasonlóságokat mutat a Magyarország északi vidékének széles sávjában élő szlovák csoportok körében (abaúj–zempléni, bükki, mátrai, cserháti, pilisi, vértesi, gerecsei s kissé délebbre, a bakonyi hegyvidéken élő csoportok). E tekintetben ez az északi sáv meglehetősen egységes nagyrégiót alkot, noha a fenti hegységekben élők külön is létrehoztak kisrégiókat. Viszont a nógrádi s az említett Pest megyei szlovákok ugyanakkor számos egyéb lényeges, e szokáskörhöz tartozó szokással, hiedelemjárással az alföldi szlovákokkal együtt is alkotnak egy másik nagyrégiót. Mivel az itt tárgyalt alakoskodások nem jellemzőek ez utóbbira, csak érintőlegesen vonjuk be adataikat.

A hatalmas, sokoldalú, máig élő vagy ismert Luca-napi szokás- és hiedelemkomplexumból az alakoskodó Luca-járást az északi nagyrégióban sem mindenütt őrizték

meg (például a Mátrában és a Bükkben sem), holott a mikulásozás itt színes és sok archaikus vonást őriz. A Borbála-járás csak két pilisi helységben maradt fenn. A lucák alakoskodó jellegzetességeit az északi nagyrégióból mutatjuk be, mivel a gyűjtésünk idején (az 1990-es években) ezen a tájon ez a szokás még teljességében élt (vagy legalábbis ismerték még). A szokás négy kisrégióját különböztethetjük meg, egyúttal utalva az interetnikus kapcsolatokra a szomszédos magyarsággal, illetve az anyaetnikum e szokásával való szerves összefüggésekre is.

A négy kisrégió: 1. abaúj–zempléni, 2. cserháti (nógrádi és észak-Pest megyei), 3. pilisi–vértesi–gerecsei és 4. bakonyi.

A Borbála-járás emléke, mint említettük, két szomszédos pilisi helységben, Piliscsévén és Kesztölcön maradt csak fenn. Piliscsévén az emlék frissebb, tovább is élt a szokás. Itt az asszonyok mind Borbála, mind Luca napján felöltöztek álruhás alaknak, ún. *barborká*nak. A barborka lepelszerű ruhát öltött magára, áttetsző anyaggal, gézzel *(skrupka)* tekerte be az arcát. Kezébe kanalat vett. Este járta a falu házait, ijesztgette a gyerekeket, s játékból a férfiakat is. A kesztölci asszonyok is hasonlóan öltöztek fel. Mielőtt barkorkaként elindultak volna, nappal mind a két községben a pincékbe vonultak ki a nők, s ott mulattak. Ez kizárólag az asszonyok, a nők mulatsága volt, férfiak nem vehettek részt rajta. Ha valamelyik férfi mégis odamerészkedett, könyörtelenül meztelenre vetkőztették. Sokszor a legények és a férjek ugratás céljából is odalopództak, de ha észrevették őket, száguldva menekültek, mert nem akartak szégyenszemre ilyen sorsra jutni.

A nők a pincéből este tértek haza, s ezután indult körútjára a *barborka*. Kesztölcön már csak az emlékét őrizték meg az asszonymulatságnak, de Piliscsévén még a 20. század 80-as éveiben is megtartották. A kesztölciek szerint azért volt e napon mindez, mert Szent Borbála az ő védőszentjük. A környező községekben ez a mulatozás nem mindig váltja ki a legkedvezőbb véleményt, s ennek nyomán pajzán történetecskék is keringenek a csévi asszonyokról.

Az itteni szokás szálai északra vezetnek. Nyitra és Trencsén megyében az első világháborúig élt a Borbála-járás, s a Vág középső folyásánál lévő helységekben is kelléke volt a fakanál.[1]

A Borbála-napi hiedelmek közvetlen rokonságban vannak a Luca-napi asszonyi dologtiltó hiedelmekkel. Ezért folyhatott össze a Barborka és a Luca-alakoskodás is:

Az alakoskodó fehér ruhás lucák járása a hazai szlovákoknál hol halvány emléktöredékekben, hol színes, gazdag történetekben, hol pedig élő gyakorlatként van jelen, mégpedig legerősebben Magyarországnak a kelettől nyugatig húzódó széles északi sávjában. Nem tekinthető véletlennek, hogy éppen ebben a nagy hosszanti régióban található róla a leggazdagabb és szervesen beilleszkedő rítus- és ismeretanyag, mert a térség szlovák lakói közvetlenebb kapcsolatokat építhettek ki az anyaetnikum e szokásaival. A magyarság körében – noha a magyar nyelvterület más részein is fellelhető – legintenzívebben a magyar–szlovák nyelvhatár mentén él ez a szokás (a nyitrai, a csallóközi, az Ipoly menti, a medvesalji, a hegyközi magyaroknál egyaránt).[2]

Miután a szlovákság körében rendkívül elterjedt szokásról van szó,[3] a mai otthonukba érkező egykori telepesek magukkal is hozhatták, és tovább éltethették. A most

gyűjthető szórványadatok azt mutatják, hogy korábban a Luca-nap e látványos rítusai szinte mindegyik hazai szlovák településen szokásban lehettek.

Az alább részletesebben bemutatott szokásokból ezen északi nagyrégión túl a többi diaszpórában élő szlovákok is megőriztek néhány reliktumadatot. Ilyenek például: a Duna–Tisza közi Kiskőrösön a tyúkjait abroncsban etető asszony fehér lepedőbe bugyolálta magát. Valamit mondott is, de nem emlékeznek rá, hogy mit. A nógrádi Lucfalván a Luca-napi ajándékról a nagyszülők az unokáknak azt állítják, hogy Luca hozta őket *(Lucka domesla)*. A Budapest közeli Csömörön hallották, hogy valamikor beöltöztek lucáknak a faluban is. Ugyanitt az egyik asszony átment a szomszédba, lábast és fakanalat *(rapňcu aj varešku)* vitt a kezében, s a kettőt egymáshoz verve kiabálta:

Lucka! Lucka! Domesla som vám lucku!
(Luca! Luca! Hoztam magoknak lucát!)

A dél-alföldi Békéscsabán a század elején még szintén felöltöztek alakoskodóknak, maguk készítette különböző színű álarcokat vettek fel, amelyek miatt azt mondták rájuk, hogy: *maske* (maszkák). Az utcán többen mentek együtt, kezükben fakanalat tartva. A gyerekek ugyanúgy menekültek előlük, mint az álarcos mikulások elől, mert ők is ijesztgették őket, s a kezükre ütöttek *(to pokľuckale po rukach)*. Noha nyilván ismerős emberek jártak, a gyerekek tartottak tőlük, mert nem tudták, kik vannak az álarc mögött.

Érdekes módon, s talán nem véletlenül, azon szlovák települések mellett, amelyeken még élnek emléktöredékek a Luca-járásról, ennek a párhuzamai a közeli magyar hegységekben is megtalálhatók. A Békéscsabával szomszédos Békésen a század első felében a legények (s néha a lányok is) arcukat bekenve, fehér lepedőben házakhoz, illetve a tollfosztókba jártak. Igaz, ők nem ijesztgettek, mint Békéscsabán, hanem csak szórakoztak, tréfálkoztak az ott lévőkkel.

A szerémségi szlovákoknál a békéscsabai lucákhoz hasonlóan asszonyok jártak fehér lepedőkben házról házra, s ijesztgették a gyerekeket. Itt is azzal fenyegették meg a fonni akaró lányokat, hogy eljön a luca, s ráver az ujjaikra. S a szerémségi magyar falvakban is Luca-napkor fehér lepedőbe burkolózó, arcukat különböző módon elrejtő alakoskodók mentek a szomszédba, hogy megijesszék a gyerekeket.[1]

A lucák járásának minden fontos alapeleme fellelhető e töredékekben.

Most nézzük az észak-magyarországi szlovákok által is lakott nagyrégió Luca-napi alakoskodóit, a bevezetőben említett kisrégiók sorrendjében.

1. Sajátos csoportba sorolható *az abaúj–zempléni szlovákok* Luca-járása, melynek – informátoraink szerint – mindenekelőtt az ijesztés, a tréfás beugratás és a rendbontás volt a célja. De náluk találunk még gyűjtögető mozzanatokat is. Füzéren, Középhután az egyik legarchaikusabb elem maradt fenn: a lányok legényeknek öltöztek, a fiúk lányoknak *(dzevki na parobci, parobci na dzevko)*. Mindenféle rossz ruhát, rongyokat vettek magukra *(do handroch podle kabati, nadragi)*, bekecseket *(beheč, lajbik, kaftan, gubanu)*, rossz mellényt, köpenyt, gubát öltöttek fel, fejükre bundás kucsmát *(bundaš čapki)* nyomtak,

arcukra álarcot *(maškara)* tettek, vagy korommal *(sadza)* kenték be, illetve kendővel *(hustečka)* takarták le azt. Hármas-négyes csoportokban házról házra jártak. Ohután *mamuna* volt a nevük: *Ták volali, že mamuni hodza.* Füzéren az utcaablakot verték, hogy megijedjenek a bentiek, s a fonókba is bementek. Középhután abba a házba mentek be, ahol lány vagy legény lakott. Éjszakai nyughelyet *(nocľik)* kértek, rakoncátlankodtak, táncoltak. A fiúnak öltözött lány megkérte a házbeli eladó lány kezét *(že ći ňevišla bi zanho).* De nem vették őt komolyan. Ohután is táncoltak a konyhában vagy a szobában, s készakarva törték fel *(zripaľi)* a földes padlót, kirámolták a tűzhelyet *(kutkoh).* Volt, aki cigánynak öltözött, s rongyokból csecsemőt *(dečko)* formált:

Dajťe nám jesc! Jesc, bo zme lačni.
(Adjatok enni! Enni! Mert éhesek vagyunk!)

Ám nem kaptak semmit sem. A szokás szerint ezek után kizavarták őket a házból *(vipraľi z hiži): Idzťe domu!* (Menjetek haza!) Vagy pedig a rendetlenkedők maguktól szaladtak el.

A két világháború közötti időtől egészen az 1950-es évekig rendszeres volt itt az alakoskodó Luca-járás. Az utolsó szakaszban Középhután és Ohután iskolásfiúk jártak csak. A középhutaiak szerint ugyanezt megismételték András és *Vilija* (december 24.) estéjén is. Korábban e falvakban is fehér lepel lehetett a főöltözék, erről tanúskodik a filkeházi leírás: itt még gólyalábat is felvettek az alakoskodók, a kezükben meszelőt és kosarat vittek, amelyben orsók voltak. Ezeket osztogatták a fonóházakban, miközben a meszelővel meglökdösték a lányokat, s meg is imádkoztatták őket. Filkeházán is betértek a házakhoz, s itt és az utcán egyaránt ijesztgettek, tréfálkoztak. Az alakoskodásnak ez a módja – amely jellemző az abaúj–zempléni szlovákok lucáira –, hogy a fiúk lányoknak, és a lányok fiúknak öltöztek, kölcsönhatásként szokás volt a Hegyköz többi községében és másutt (például a Palócföldön) is,[5] tehát a szlovák–magyar szomszédság, közvetlen érintkezés térségében.

Az abaúji Forrón egymaga járt a Luca asszony. Tiszta fehér öltözéket vett fel, de fehér ruhája miatt a halál megszemélyesítőjének tekintették *(jak šmertka).* Kezében keresztet, pálcát vagy seprűt vitt, s a fonóházakban mindenkinek fokhagymával keresztet rajzolt a homlokára, hogy megvédje a lányokat a rontástól. Végig néma maradt. Nem is kell alkotó együtthatásra hivatkoznunk. A szomszédos, magyarlakta Encsen a fehér leples legények is a fonóba mentek, és ők szintén ijesztgették a lányokat.[6]

2. A nógrádi és Pest környéki lucák – mint Mikuláskor a Mikulás-járók is – elsősorban a fonóba jártak. Ez egyik legjellemzőbb vonásuk. A mai emlékek töredékesek, hiszen e tájon a két világháború között halt el ez a szokáseljárás. A nógrádi Bánkon és Felsőpetényben a fonóbeli átöltözésnek ezek az élő emlékei: az alakoskodók fehér rongyokba, lepedőkbe *(do bieľich handrov, plachtov)* bugyolálták be magukat, azokhoz a társaikhoz is elmentek, akik betegek voltak, s emiatt nem jöhettek a fonóba. Arcukat liszttel kenték be, fejükre rostát helyeztek, hogy magasabbnak látsszanak, és lepedővel fedték be. Kezükben seprőt, csengőt vittek, tréfás alaknak *(na maškare)*, cigánynak,

halálnak *(na smrť)* öltöztek fel leginkább. A halál fakaszát tartott a kezében. Mindkét faluban – mint Zemplénben és Abaújban – az utolsó szakaszban már csak ugratásként, tréfából játszották ezt.

Az ugyancsak nógrádi Patvarcról és Szügyről van korábbi leírásunk is: Patvarcon az első világháborúig négy, majd nyolc, Szügyön tizenkét lány öltözött fel. A főalak Luca volt. Fehér férfiinget, slingelt fehér szoknyákat vettek magukra. Az arcukat lisztel kenték be, és fátyollal vagy kendővel takarták be, nehogy felismerhessék őket. A kendőre színes szalagokat is kötöttek. Amíg négyen jártak, az első nagy tölcsért vitt, a többi pedig külön-külön orsókat, fokhagymát és imakönyvet. Azokhoz a házakhoz mentek, ahol fonó vagy tollfosztó volt. Csengővel jelezték érkezésüket. Bent letérdeltek, mintha imádkoznának. Utána minden lányt és asszonyt megimádkoztatott az imakönyves luca. A fokhagymát hozó luca keresztet vetett a homlokukra. Az orsókat vivőtől mindegyik nő kapott orsót, s arra fonalat kellett rágombolyítania. A végén ismét csengettek, és elhagyták a házat. A lucák végig némák voltak. Szügyön a fő Luca ugyancsak tölcsért vitt, a másik fokhagymát, a harmadik pedig orsókat. A többiek kefével, mésszel és korommal festett vízzel teli edényekkel jöttek. Itt is fokhagymával vetettek keresztet, de bekenték a falakat is vele.

A legények ún. *Luciak*-alakkal jártak. Azt a legényt nevezték így, akinek a törzsét és a végtagjait szalmával fonták körül. Egy másik fiatal lánccal vezette őt – a Mikulás-járáshoz hasonlóan –, és szintén házról házra jártak. Főként oda mentek be, ahol nagyobb számú embercsoport tartózkodott (például a kocsmába). Ipolyszögön szintén külön alak volt a *Luca* és a *lucák*, s itt is a kosarában hozott orsókat, és árulta őket.[7] Egykor Csőváron is így lehetett, mert a *Luciák* nevét idézték, de abban az összefüggésben, hogy ellene és Luca ellen már 12-én este keresztet kell vetni fokhagymával, hogy ettől kezdve éjszaka ne legyen hatalma. Itt tehát a két alakra rosszindulatú hiedelemalakként emlékeznek.

A Budapest–Cegléd között fekvő, inkább síkságon elterülő Péteriben egyfajta átmenetet mutat az alakoskodás a nógrádi hegyvidéki és a pilisi tájak között. Luca előestéjén egymagában járt a Luca *(Lucka)*, de mindig voltak kísérői is: négy-öt, illetve egész csapat *(celá banda)* lány. Az utóbbi időben a lányok azért vették körül, mert a legények rátámadtak az utcán, illetve a fonóba menet, s nemegyszer menekülnie kellett. Előfordult, hogy a Luca lánykísérőivel együtt egész éjszaka a faluban lévő híd alatt rejtőzött. Minél magasabb lányt öltöztettek fel Lucának. A lányok egymás között beszélték meg, hogy ki legyen közülük a Luca: *na Lucku obľiect'* (Luckának felöltözni). Ágylepedőbe vagy szalmahordó lepedőbe *(hamvaška)* bugyolálták be. A fejére szitát tettek, hogy még magasabbnak látsszék. Két kezével tartotta a szitát, ha nem volt nála semmi. Korábban az egyik kezében kosár, a másikban fakanál *(varečka)* volt, s a fonóban a csúnyán, durván fonó lányok kezére csapott vele. Itt is felhasználták ijesztésre, mert ha az utcán találkozott valakivel, a hosszú, magas alak rejtelmesen meghajolt, s az illető annyira megrémült, hogy elszaladt. A legények nem csupán a lucákat zavargatták azon az estén, hanem a lányok házaira mésszel különböző nagyságú alakzatokat, vaginákat *(piče)* mázoltak. Feltehető, hogy ez is a valamikori *Luciak*-járás tö-

redékes maradványa, bár az 1940–1950-es évek táján már csak a büszke, elutasító lány megalázása érdekében tették. S emiatt vitték el az utcaajtót is.

3. A legtovább élő és a leggazdagabb alakoskodó Luca-hagyomány a pilisi, vértesi-gerecsei szlovákoknál található. Nem véletlen tehát, hogy e régió helységeiből származnak a legjobb, legszínesebb és legtarkább változatok, amint ez az alábbiakban is tükröződik. Itt viszont az alakoskodó mikulásokhoz hasonlóan elsősorban ajándékosztó és nevelő feladatuk volt a lucáknak; átvették a Mikulás-járás szövegét, s a két alak olykor össze is fonódott.

A településeknek mintegy a felében egyedül jártak, másutt többen is voltak egy csapatban. Jelképesen meszeltek. A legutóbbi időkben már egyedül Tardosbányán volt szokásban, hogy Luca éjszakáján mésszel kenték be a házak ablakait. A meszet rendszerint titokban vették, s ehhez műveletthez még nem öltöztek fel Lucáknak. Nemcsak legények, asszonyok is végezték, a lányok pedig hasonló céllal a legényes házakhoz mentek el. Ők csupán az arcukat fedték el, nehogy felismerjék őket, s a meszelővel alaposan összecsapkodták *(pofrkali)* az ablakokat. Ma már elítélően nyilatkoznak erről a szokásról, mert másnap munkát adtak a gazdasszonyoknak, akiknek el kellett távolítaniuk a meszet az ablakról. A tényleges „meszelés" szokásban volt a szomszédos magyaroknál is, ők azután csinálták, miután imádkoztató, ajándékosztó lucaként végigjárták a házakat, amikor a háziak már elaludtak.[8] Természetesen napjainkban itt sem örültek a meszelésnek.

A Luca-járás legrégibb leírása erről a tájról 1903-ból való. Eszerint a pilisi Kesztölcön a Luca szép fehér ruhákba öltözött fel, fejére szitát tett, és nagy kontyot készített magának. Kezébe meszelőt vett, s akit elért, azt jól bemázolta. Utána ajándékot is adott neki.[9]

Az e régióhoz tartozó helységek alakoskodásainak sajátos jellemzője, mellyel sem a szlovákiai térségben, sem a hazai szlovákoknál másutt nem találkoztunk (inkább a fordítottjával), hogy hangsúlyozottan nagyon szépen öltöztek fel a lucák. Ez e kisrégió legszembetűnőbb sajátsága. Mint olvashattuk, így volt Kesztölcön már a századelőn is. Napjainkban szintén szép fehér ruhát öltenek, színes szalagokat kötnek, a fejükre szitát tesznek, s azt ugyancsak szépen átkötik. Arcukat áttetsző kendővel, gézzel takarják (mint a *barborkák*), hogy ne ismerjék fel őket. Az utóbbi időben kétnemű alakoknak álcázzák magukat a nők. Itt is, mint Péterin, minél magasabb lányok öltöznek fel *lucák*nak, akik meszelőt *(štetka)* tartanak a kezükben. A Lucka fakanalat *(vareška)* vagy libaszárnyat *(krilla)* vitt. A *luca*nak álcázott asszonyok férficsizmát is húztak. Többen mentek együtt, előfordult, hogy heten is. Az utcán riasztották a járókelőket. Abba a házba mentek be, ahol gyerekek voltak. Háztól házig mindig követték őket nagyobb gyerekek, s ezek meg is akarták fogni őket. Valamennyi luca betért a házba, a szobába. Itt imádkoztatták a bent lévő gyermekeket, s amelyik nem akart, vagy nem tudott, annak libaszárnnyal a fejére csaptak. Csak a jó gyerekek kaphattak ajándékot, a rosszak nem. Közben a szárnyakkal a szoba falait és az asszonyok ruháit lesöprögették. Szégyennek számított, ha port töröltek le a házban. Kesztölcön Luca napján jártak, e napon mentek Oroszlányban, Pilscséven, Pilisszentkereszten, Sárisápon, Vér-

tesszőlősön is. Pilisszántón két napon is alakoskodtak: az előestén és Luca napján. A kesztölciekhez hasonlóan szép ruhákba öltöztek. A vértesi Oroszlányban egy asszony a báli estélyit vette fel. Piliscséven volt, aki az esküvői fehér ruháját öltötte magára. Az arcára ruhaanyagból álarcot csinált, melyből csak a szája és a szeme látszott ki. A fejére a nagyanya fehér horgolt kendőjét terítette. Mint láttuk, a kesztölci és a piliscsévi barborkák fehér lepelben jártak, a lucák viszont díszes ruhákban, s ez utóbbi regionális jellegű módi.

Pilisszántón is szép menyecskéknek öltöztek fel. Ünnepi fehér ruhát, fehér kötőt *(zásťerka)*, fehér szoknyát *(sukňa)*, fehér parasztblúzt *(rependža)* öltöttek magukra, fejükre hímzett főkötőt raktak, melyről piros, fehér, zöld szalagok lógtak le, s az arcukat fehér fátyollal takarták el. Keresztben is fehér kendőt kötöttek, a fejükre is kikeményített fehér slingelt, horgolt kendőt kötöttek:

Veľice to pekňe bolo. Nevesti boli ti lucije pekňe poobliekané.
(Nagyon szép volt. Menyasszonynak voltak azok a lucák felöltözve.)

Vértesszőlősön fehér ruha, fehér harisnya alkotta a fő öltözetet, fejükre függönyt (firhang) terítettek. Sárisápon tejszűrőt és szitát is kötöttek a fejükre. Pilisszentkereszten és Pilisszentlászlón,[10] valamint gerecsei Sárisápon szép fehér ünnepi ruhában mentek, mint Kesztölcön. Pilisszántón pedig Piliscsévhez hasonlóan jártak férfi lucák *(lucák)*, ők is lucáztak. A férfi luca hosszú, fehér női alsószoknyát, fehér kendőt vagy fehér gatyát és leengedett fehér inget viselt, fejére, vállára fehér lepedőt kötött.

A szép ruhás lucák járása e régióban újabb jelenség lehet, mert korábban az ijesztő, rendetlenkedő lucák is jellemzők voltak. A vértesi Oroszlányban a mai legöregebb nemzedéket megelőzően cigánynak, csavargónak öltöztek, a ruháik szakadtak, rongyosak voltak (mindenféle *condrát magukra vettek*). Az alakoskodó legények arcukat bekentek, vagy állatfejet vettek fel. Gatyájukat szalmával tömték ki, hátukra kecskebőrt kötöttek, vagy szőrös mellényfélét *(prudík)*. A kalapjuk mellé libatollat tűztek. Így felöltözve ijesztgettek. A házak ablakaira mindenütt egy szót írtak fel krétával: *Luca*. Tréfából a lánytól a legényig polyvából *kipejvázták* az utat, még akkor is, ha csak kislány volt a háznál. A házakban rendetlenkedtek, mint a zemplémi-hegységbeliek, kértek ennivalót *(jedenica)*, szalonnát *(slanina)*. Felmentek érte a padlásra is, s onnan vették le, tettűket azzal indokolva, hogy *Luca* nagyon éhes *(jaká je hladná Luca)*. Az álarcosoknak a neve is ez volt: luca.

Az emlékezet és a mai gyakorlat szerint Kesztölcön, Pilisszántón a női és a férfi lucák *(lucija, lucák)* egyaránt jártak. A többi pilisi, vértesi és gerecsei községben csak nők. Pilisszántón, Pilisszentlászlón, Kesztölcön csapatosan mentek, Pilisszentkereszten – mint némely nógrádi községben – négyen voltak.[11] Piliscséven, Oroszlányban, Sárisápon, Vértesszőlősön egyedül járt a Luca. A férfi lucák eszköze a kanál vagy a meszelő volt, ilyenkor a női lucák kezében szárnyak vagy fakanalak voltak. Ahol csak nők jártak, lokális szokások is kialakultak: Pilisszántón, Pilisszentkereszten, Sárisápon fakanalat és meszelőt, Oroszlányban pusztán meszelőt, Piliscséven meszelőt és meszes rocskát *(ročka)*, Vértesszőlősön libaszárnyat (korábban orsót is) vitt magával a Luca.

A lucák mindenütt némák voltak, hasonlóan a nógrádi, Pest környéki szlovákokéhoz. Emília Horváthová szerint a néma alakok a kereszténység előtti hagyományt őrizték meg, amely a lakóhelynek a téli napfordulóval kapcsolatos mágikus tisztulását szolgálta.[12] Napjainkban a némasággal egyetlen céljuk volt: az, hogy ne ismerjék fel őket. Emiatt nem fogadtak el semmit sem a háziaktól. De Pilisszéven a Luca asszony újabban már köszön (*Pochválen pán Ježiš Kristus* – Dicsértessék a Jézus Krisztus!), és jókívánságokat is mond. Elfogad italt is, ha megkínálják. Ehhez az újabb jelenséghez Pilisszéven minden bizonnyal az is hozzájárulhatott, hogy a Borbála-naphoz hasonlóan Lucakor is kivonultak az asszonyok a pincékbe, ahol ugyancsak zajos, énekes, táncos mulatságot tartottak. A férfiak szerint ekkor nem barborkák, hanem lucák kísértettek: *tam chodili lucije s takou zavreškou* (ott jártak fakanállal a lucák).

Újabban e községekben az alakoskodó Mikulás-figurához hasonlóan – melynek itt ugyancsak nagy hagyományai voltak – kosárban vagy valamilyen batyuban mindenütt vittek saját maguk készítette vagy saját költségükön vásárolt jelképes ajándékokat. Az ajándékosztásnak természetesen feltételei voltak, mint korábban, Mikuláskor is. Pilisszántón éppen ezért a viselkedésük is hasonló volt a Mikuláséhoz. Mielőtt beléptek a szobába, kopogtattak az ajtón, s a kanállal az asztalra ütögettek. A meszelővel jelképesen végigmeszelték (*liāli*) a falakat, majd a gyerekekhez fordultak. Vittek magukkal szentképeket, amelyeket mind a gyerekeknek, mind az anyjuknak meg kellett csókolni, s ezután megimádkoztatták a gyerekeket. Ha jók voltak, kaptak cukorkát, tökmagot (*jáderká*). Előfordult, hogy mindent az asztalra borítottak, s a gyerekeknek onnan kellett elkapkodniuk az ajándékokat. Közben a lucák igyekeztek a kezükre ütni, hasonlóképpen, mint Püspökhatvanban Mikuláskor, a fonóban. De ki is vallatták a gyerekeket. A rossz magatartásúak semmit sem kaptak, kissé meg is paskolták őket a fakanállal. Távozásukkor a gazda kikísérte őket, s megköszönte, hogy eljöttek hozzájuk.

Pilisszentkereszten az ajándékozást megelőzte, hogy az ajtó mellett megkeresték a szenteltvizet, és mindenkit megszenteltek a szobában. Itt is meszeltek, hogy egészségesek legyenek a házbeliek. Utána faggatták ki a gyermekeket, melyikük tud imádkozni. Aki nem imádkozott, annak a kanállal a kezére ütöttek. Az imádkozó gyermekeket viszont almával, dióval jutalmazták.[13]

A Luca Sárisápon is kereste a szobában a szenteltvíztartót. S ahol nem talált, ott azonnal meszelni kezdett, a gazdát és a gazdasszonyt fakanállal is megverdeste. A ház egész népének imádkoznia kellett, még a férfiaknak is. S aki nem akart, arra fakanállal suhintott. Ha fonó vagy összejövetel volt valahol a faluban, ott sorban mindenkit külön is megimádkoztatott a Luca. Ajándéka aszalt meggy, cseresznye, szilva, alma, illetve tökmag volt. Vértesszőlősön letérdeltette a gyerekeket, s meg is imádkoztatta, majd a szárunyal leseperte (*ometala*) őket. Ő is aszalt gyümölcsöt vitt magával. De csak ismerős gyerekekhez járt. Oroszlányban szintén a rokon gyerekeket kereste meg a mai emlékezet szerint (a fázis utolsó szakaszában), s itt is almát és diót osztogatott. Pilisszéven egyformán eljárt mind a gyerekekhez, mind pedig a felnőttek összejöveteleire. Egy disznótoron – éppen vacsorakor érkezett – minden ott lévőt lemeszelt, és miközben a jókívánságait tolmácsolta, a szoba sarkait is leporolta, hogy „tisztták legyenek, ne járjanak hozzájuk pókok, s hasonlókat mondott" (*nech majú čisto, pavúki nechodú k nim*

u všelijahé viprávki). Mindenkinek cukorkát osztogatott. Mindenütt előbb megkérdezte, hogy beengedik-e. Előfordult, kivált az utolsó években, hogy nem fogadták. A gyerekeknek, ha elmondták az imát, cukorkát, csokoládét, almát adott. A család nyelvhasználatának megfelelően magyarul vagy szlovákul mondták el a miatyánkot *(očenáš).*

E tájon a szülők már jóval Luca napja előtt mindenütt ijesztgették a gyerekeket a Lucával, ha rosszalkodtak, vagy ha nem akartak imádkozni. Mostanában a lucákat az utcán mindenütt követték a gyerekek, kivált a siheder legénykék; megpróbálkoztak azzal is, hogy elkapják őket. A bátrabb lucák szembefordultak velük, és elszalasztották őket (Pilisszántón). Az utóbbi időben egyre általánosabb jelenséggé válik, hogy kikezdenek velük. Oroszlányban ezért az asszonyt a férje kísérte végig a falun, nehogy megtépjék szép ruháját. Sárisápon a rakoncátlan fiúk, amikor a Luca ki akart menni a szobából, hosszú fehér ruháját az ajtóhoz csukták, s leszakították egy darabját. Ez megtörtént eset volt. S mivel kölcsönkért ruhában járta a házakat, a Luca asszony a helyzethez nem illően sírva fakadt. Ugyanitt valóságos párharc kerekedett: az egyik házbeli asszony mindenáron meg akarta tudni, hogy ki a Luca. *No ale vëlej uvidem!* (No de most megtudom!). S kezdte lerángatni a Lucáról a ruhát. Mire a Luca az asszonynak a kendőjét tépte le, rádobta az izzó tűzhelyre, s az meg is égett. Eközben a Luca megfordult, és ki akart menekülni. Az asszony erre a hátára csapott, s utána kiáltott: *Ale ťi vëilej vikrúťim krk!* (De most kitekerem a nyakad!)

Hasonló mulatságos eset történt meg egy vértesszőlősi Luca-járóval. Amikor este járta a falut, találkozott vele az éppen hazafelé tartó pap és jegyző (farár, *notároš*). A jegyző megijedt tőle, és azt mondta a papnak: *Kukaj len farár! Je to voľáka smrť!* (Nézd csak, pap, ez valamilyen halál!) A Luca asszony pedig, hogy még jobban megriassza őket, vadul rájuk rontott, és tréfából mind a kettőt szokás szerint a tollával letörölgette. Azok még jobban beijedtek, s imuk szakadtából rohanni kezdtek lefelé a faluban.

Piliscséven az utcán járó férfit is be akarta meszelni szimbolikusan az egyik Luca asszony. Az megharagudott, és majdnem megverte.

A pilisi, a vértesi–gerecsei Luca-járás a legutóbbi időkig általánosan élő szokás volt. A fenti bemutatás nyomán megállapíthatjuk, hogy ezek mai közös vonása a Luca asszonyok tudatosan szép, díszes öltözéke, az ajándékosztás, valamint a szobasarkok tisztogatása jelképes meszeléssel és libatollas portörléssel. Még elterjedt a fakanállal büntető Luca is, bár ez már a régiónak nem mindegyik községében valósul meg. Napjainkban megszelídülve csak ott lelhető fel, ahol a rokonságban lévő gyerekeket megajándékozzák. De ez inkább Miklós napján történik már, az országban teret hódított szokásnak megfelelően.

4. A bakonyi Jásdon – s Bakonycsernyén is – hasonlóan a nógrádi (szügyi) férfi lucákhoz (a szomszédos Szápár Mikulás-alakoskodásával azonosan), a legények szalmakötéllel *(do povrásel)* fonták be magukat, s így járták a faluban ijeszteni *(strašiťi).* Rongyos ruhát véve magukra, felöltöztek cigánynak, ördögnek és halálnak is. Megmegálltak a házak előtt, s a hátukon keresztbe vetett láncokkal csörögtek, hogy ha kijönnének a háziak, megriadjanak tőlük. Kivált a lányos házaknál ijesztgettek. A sokféle rémisztő alaknak való felöltözés, az ijesztés célja és megvalósítása a Zempléni-

hegyvidék katolikus szlovák falvainak *mamunái*hoz, az egykori oroszlányi ijesztő-ugrató alakoskodókhoz áll közel.

Összegzésképpen végigtekintve a hazai szlovákok Luca-járásának sajátosságait, ezek tartalmuk szerint voltaképpen két nagy csoportba oszthatók: az *egyik* csoportba azokat soroljuk, amelyeknél a Luca-alakoskodás elsősorban ijesztés, tréfás rémisztés, illetve a fonás Luca-napi tiltásával összefüggő büntető imádkoztatás. Ide tartoznak az abaúj–zempléni, a töredékes alföldi (békéscsabai), valamint a bakonyi szlovákok Luca-alakoskodásai. A *másik* csoportot a pilisi–vértesi–gerecsei szlovákok szép, díszes ruhás lucái képezik, akik ugyan ijesztik a gyermekeket, de fő jellegzetességük, hogy legtöbbször ajándékot adnak, noha előtte próbára teszik az illetőket is (például imádkoztatnak stb.). Mind ezek a vonások, mind a meszelés és a sepregetés, a kanállal való ütögetés főként az erkölcsi nevelést szolgálja.

Valamennyi Luca-alakoskodás mai közös jellemzője a szórakoztatás szándéka. Ez általános sajátossága a szlovákiai és a magyar lucák járásának egyaránt. A némaság mind a két etnikumnál rendszeressé vált, előírt és megtartott kötelezettség. De a tréfa, a komikum, a tánc, újabban a zene (harmonikaszó) és az éneklés is feltűnik.[14] A lucák ijesztő, büntető vonásai abban nyilvánulnak meg, hogy a meszelővel, fakanállal vagy bottal megütik, megbökődik, meglökdösik a fonóbelieket és a háziakat, s megverik, megleckéztetik a gyerekeket. Bár az utóbbiak esetében a tőlük való félelmet a szülők fenyegetései is fokozhatják.

A félelemkeltés szándékának, a démonikus vonásoknak szélesebb interetnikus kapcsolatai vannak. A cseheknél azzal fenyegetőzött a Luca, hogy a kezében lévő késsel felvágja mindenkinek a hasát, aki nem böjtöl. A Felső-Garam mentén bőrszíjjal rettegtette a gyerekeket. Nyitra környékén rémisztésül macskákat dobált az ablakokba, a halálfejre emlékeztető kivágott tököket is tett az ablakba, és bennük gyertyát gyújtott.

A hasonló vonások ellenére a szlovák és a magyar Luca-alakok nem azonosak Luca gonosz, boszorkányos hiedelemalakjával, bár a büntető mitikus lény jellemző jegyei helyenként felfedezhetők (pl. a Luca azonos a boszorkánnyal, a védekezés ellene lucaszékkel történik stb.). A mitikus lényre valló eszközei (orsók) és büntetései (Filkeházán: orsókat kell telefonni, Patvarcon: gombolyagot gombolyítani az orsókra) azonban inkább szórakoztató elemek, és a lucák *mamuna* elnevezése, noha valóban emlékeztet a hajdani gonosz hiedelemalakra, Óhután is semleges jelentést hordoz ma már. A meszelésnek és a sepregetésnek a hiedelemtartalma is – ha volt ilyen – teljesen feledésbe merült.[15]

A lucák járását napjainkban mindenütt racionális és emocionális okokkal indokolták: a kiáltozással, a tréfás ugrató cselekedetekkel a falu lakóit rémisztgetik, vagy nevelési céllal a gyerekeket akarják megijeszteni, illetve valláserkölcsi magatartásukat fejleszteni a büntető, dicsérő Luca által. Mindez ajándékosztással párosul. A portörlés és meszelés is csupán vidám, tréfás játéknak tűnik mindenki számára (de van etikai vonása is: a háziak szégyellték, ha poros, piszkos volt a szobájuk fala).

A Luca-alakoskodók gyűjtögetése is létezett mindkét etnikumnál. Főként az abaúj–zempléni és az Ipoly menti szlovákoknál tapasztalható, de megtalálható a középkelet-szlovákiai térségben (Poprád környéke), valamint a Hegyközben és a Medves-

alján élő magyarok körében is. A maszkos Luca egyúttal a gonosz erők elhárításának végrehajtója is, amikor fokhagymával keresztet rajzol a lámvok homlokára (Forró), bekeni az ajtókat (Garamszentbenedek környéke), vagy a meglátogatottakat eteti meg vele (Poprád környéke).[10]

Az ajándékosztó Luca asszony nemcsak az észak-dunántúli szlovákok sajátja, egyaránt ismerik a szlovákok és a magyarok másutt is. Leopold Kretzenbacher szerint a szlovéneknél is elterjedt ajándékozás olasz eredetre mutat. Emília Horváthová szerint a „fekete" lucák alakja délről, Szlovéniából, Stájerországból terjed észak felé, tehát a szlovákok közé is. Ujváry Zoltán úgy vélekedik, ez az alakoskodás, maszktípus igen régi, az antik világ túlélő hagyományaként a 8. század folyamán jelenhetett meg a bajor és a szláv etnikumok találkozási pontján, s a középkorban kapcsolódhatott össze Luca lényével. Majd az egyes népeknél – mint a magyaroknál is – önállóan fejlődött tovább. Dömötör Tekla viszont azt emeli ki, hogy Luca boszorkányjellege és külseje a német–osztrák és a nyugati szláv alakoskodóknál jobban kidomborodik, mint a magyar szokásvilágban, ahol mind démonikus oldala, mind profán szórakoztató maskarajátéka jelen van.[12]

E kettősség megnyilvánulásainak bemutatását kíséreltük meg a hazai szlovákok Luca-járásával összefüggésben. Alakoskodó barborkáik, lucáik e nagy közép-európai egész egyik részét alkotják, de önálló jellegük is van, a helyi szlovák néprajzi kistájak sajátos színű szokásvilágaként is jelen vannak.

Jegyzetek

1 Horváthová (1986: 33); Feglová–Leščák (1995: 230, 232–233).
2 Ujváry (1983: 17, 27, 29–33); Ujváry (1989: 482–483); Dömötör (1983: 200–201); Manga (1968: 39); Kotics (1986: 24–29); Petercsák (1978: 97).
3 Dobšinský (1870: 210); Valentényi (1909: 43); Lajková (1982: 3); Rakúsová (1982: 25); Sulitka (1982: 99–100); Horváthová (1986: 45–48); Horváthová (1988: 510–511); Krupa (1992: 273); Feglová–Leščák (1995: 219–234); Holicová (1985: 127); Škovierová (1985: 166).
4 Békés: Bartha–Ujváry (1983: 873). Szerémség: Švehlák (1973: 130); Gunda (1974: 53).
5 Petercsák (1978: 97); Petercsák (1985: 19); Manga (1979: 198).
6 Lami (1984: 26); Barna (1983: 43).
7 Lami (1984: 21–22); Horváthová (1988: 511); Manga (1968: 39).
8 Tisovszky (1987: 43). Vö. Lukács (1991: 80–84).
9 Halaša (1903).
10 Lami (1984: 21).
11 Lami (1984: 21).
12 Horváthová (1988: 511).
13 Lami (1984: 21); Krupa (1994: 101–120).
14 Horváthová (1986: 45–48); Dobšinský (1870: 209–210); Medvecký (1902: 111); Ujváry (1975: 18, 24, 30); Lukács (1991: 81).
15 Zíbrt (1950: 478); Horváthová (1986: 46); Horváthová (1988: 511); Lajková (1982: 3); Rakúsová (1982: 25); Sulitka (1982: 99–100); Kotics (1986: 24–29); Barna (1985: 743); Manga (1968: 39); Petercsák (1985: 19); Tátrai (1990: 277–278); Pócs (1998: 42–43).

16 Lami (1984: 26); Lajková (1982, 39); Manga (1968, 39); Sulitka (1982, 99–100); Horváthová (1986: 47); Petercsák (1978: 97), Kotics (1986: 25–29).

17 Dobšinský (1870: 209–210); Horváthová (1986: 47–48); Barna (1985: 743); Újváry (1975: 18); Újváry (1983: 42–43); Újváry (1989: 483); Lajková (1982: 3); Rakúsová (1982: 25); Sulitka (1982: 99); Dömötör (1974: 125–132); Dömötör (1983: 201); Kretzenbacher (1959: 39)

Bibliográfia

BARNA Gábor 1983: Szokások és hiedelemvilág a Hernád völgyében. In Viga Gyula (szerk.): *Abaúj néprajza.* (Néprajzi vidékek Borsod–Abaúj–Zemplén vármegyében 4.) Miskolc: s. n., 39–46.

– 1985: Jeles napok szokásai a Tápió mentén. In Ikvai Nándor (szerk.): *Tápió mente néprajza.* Szentendre: Pest M. Múz. Ig., 736–826.

BARTHA Elek–UJVÁRY Zoltán 1983: Népszokások Békésen. In Dankó Imre (szerk.): *Békés város néprajza.* Békés: Békés Város Tes. 855–883.

DOBŠINSKÝ, Pavol 1870: Obyčaje, povery a čary určitých dôb ale rozličných predmetov a úkonov. In *Sborník slovenských národných piesní, povestí, prísloví, porekadiel, hádok, hier, obyčajov a povier I.* Viedeň (Bécs), 165–212.

DÖMÖTÖR Tekla 1974: *A népszokások költészete.* Budapest: Akadémiai.

– 1983: *Naptári ünnepek – népi szokásszövet.* Budapest: Akadémiai.

FEGLOVÁ, Viera–LEŠČÁK, Milan 1995: *Pramene k tradičnej duchovnej kultúre Slovenska.* Bratislava: s. n.

GUNDA Béla 1974: Folklore-gyűjtés a Szerémségben. In *A Hungarológiai Intézet Tudományos Közleményei* 19–20. Novi Sad/Újvidék: Hungarológiai Intézet, 53–75.

HALAŠA, A. (Andrej) 1903: Kestúc (Kesztölc). In *Literárny archív Matice slovenskej,* AIV. 30443. (Kézirat). Martin.

HOLICOVÁ, Viera 1982: Súčasné výročné zvyky na okolí Trnavy. In *Národopisné informácie* I. Bratislava, 124–129.

HORVÁTHOVÁ, Emília 1986: *Rok so zvykoch nášho ľudu.* Bratislava: Tatran.

– 1988: Zvyky a obrady. In Botík, Ján (szerk.): *Hont. Tradície ľudovej kultúry.* Banská Bystrica, 468–548.

KOTICS József 1986: *Kalendáris szokások a Medvesalján.* Debrecen: KLTE.

KRETZENBACHER, Leopold 1959: *Santa Lucia und die Lutzelfrau. Volksglaube Hochreligion im Spannungsfeld Mittel- und Südosteuropas.* (Südosteuropäische Arbeiten 53.) München: Oldenbourg.

KRUPA András (Ondrej) 1992: Az advent jeles ünnepei a Nagy-Alföldre egykor telepeseket kibocsájtó szlovák helységekben. In Viga Gyula (szerk.): *Kultúra és tradíció* I–II. Miskolc: Herman Ottó Múzeum, 269–280.

– 1994: Mikuláš. In Divičanová, Anna–Krupa, Ondrej (szerk.): *Národopis Slovákov v Maďarsku.* Budapest: MSZDSZ, 101–120.

LAJKOVÁ, Klára 1982: *Hodnuša – Hámor.* In Národopisné informácie I. Bratislava, 1–10.

LAMI, Štefan 1984: *Výročné zvyky a ľudové hry.* Budapest: s. n.

LUKÁCS László 1991: Luca-napi szokások. Karácsonyi népszokások. Farsangi népszokások. A kakas-ütés emlékei. Húsvéti sibálás. In Gelencsér József–Lukács László (szerk.): *Szép napunk támadt. A népszokások Fejér megyében.* Székesfehérvár: István Király Múzeum, 75–239.

MANGA János 1968: *Ünnepek, szokások az Ipoly mentén*. Budapest: Akadémiai.
– 1979: *Palócföld*. Budapest: Gondolat.
MEDVECKÝ, Karol A. 1902: Velšice, Mankovce, Zlatnó. In *Sborník Muzeálnej slovenskej spoločnosti*. Martin: Matica slovenská, 109–115.
PETERCSÁK Tivadar 1978: *Hegyköz*. Miskolc: Herman Ottó Múzeum.
– 1985: *Népszokások Filkeházán*. (Studia Folkloristica et Ethnographica 16.) Debrecen.
PÓCS Éva 1998: Transz és látomás Európa népi kultúráiban. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológia fogalmak tudományközi megközelítésben*. (Tanulmányok a transzcendensről I.) Budapest–Pécs: Balassi–University Press, 15–55.
RAKÚSOVÁ, Silvia 1982: *Štiavnické Bane*. In Národopisné informácie I. Bratislava, 23–42.
SULITKA, Andrej 1982: *Plavnica. Lendak*. In Národopisné informácie I. Bratislava, 84–101.
ŠKOVIEROVÁ Zita 1985: *Výročné obyčaje v primestskej obci Bratislavy Devínskej Vsi*. In *Slovenský národopis*. Bratislava: s. n., 165–178.
ŠVEHLÁK, Svetozár 1973: Výročný zvykoslovný cyklus u Slovákov na bývalej Vojenskej hranici (Sriem, južný Banát). In Dudok, Daniel (szerk.): *Tradičná kultúra Slovákov vo Vojvodine*. Nový Sad: s. n., 125–143.
TÁTRAI Zsuzsanna 1990: Jeles napok, ünnepi szokások. In Dömötör Tekla (főszerk.): *Népszokás, néphit, népi vallásosság*. (Magyar néprajz VII.) Budapest: Akadémiai, 102–264.
TISOVSZKI Zsuzsanna 1987: Szentgyörgymezei népszokások. In *Komárom Megyei Néprajzi Füzetek* 2. Tatabánya: Tudományos Ismeretterjesztő Társulat, 41–68.
UJVÁRY Zoltán 1975: *Varia folkloristica*. Debrecen: Hajdú-Bihar Megyei Múzeumok.
– 1983–1988: *Játék és maszk* I–IV. Debrecen: Bihari Múzeum.
– 1989: Palóc dramatikus népszokások és maszkos játékok. In Bakó Ferenc (szerk.): *Palócok* IV. Eger: Heves Megyei Múzeumok Igazgatósága, 461–486.
VALENTÉNYI György 1909: A kis-kárpáti tót nép, élete, viselete és szokásai. *Ethnographia*. Budapest, 106–112.
ZÍBRT, Čenek 1950: *Veselé chvíle v životě lidu českého*. Praha: Z. Hochová-Brožíková.

MINORICS TÜNDE

„Busójárások"

A mohácsi busójárás kutatását 2002-ben kezdtem, azzal a céllal, hogy megkeressem azt a közös tudást, amely állandó alakjainak, a busóknak a viselkedését irányítja. Szeretném értelmezni és megfejteni, mi motiválja napjainkban a mohácsiakat abban, hogy maszkot öltsenek, milyen strukturális és tartalmi jellegzetességei, milyen funkciói vannak a különböző viselkedésformáknak.

A busójárásról már számos tanulmány jelent meg, melyek részben az eredet kérdésével, részben az esemény dramaturgiájával, esetleg változásaival foglalkoznak. A szokást a 19. és 20. századi leírások elsősorban a mohácsi sokácok téltemető farsangi népszokásaként, majd egyre inkább a város „színpadán" megjelenő, idegenforgalmi látványossággá változott karneváli formaként említik. Szereplőit általános jegyekkel írják le, egységesen jellemzik a viselkedésüket, térhasználatukat, kellékeiket. Mivel magam is a városban születtem, és 2004-ig ott is éltem, kutatásom megkezdése előtt számos olyan emlékem, tapasztalatom, élményem és megfigyelésem volt, amelyek cáfolták ezt az általánosító megközelítést. A városias jellegű karnevál – mint felvonulásos, jelmezes ünnepély –, amelynek kialakításában idegenforgalmi szempontok is érvényesülnek,[1] valóban jelen van, de az csupán a farsang csütörtöktől húshagyókeddig tartó időszakának a rendező intézmények által összehangolt és megszervezett, majd programfüzetben kiadott, menetrend szerint zajló eseményein mutatkozik meg. Ez az attrakció valóban egy egységes, homogén módon jellemezhető busócsoport létezésének látszatát kelti; ezzel szemben meglátásom szerint emellett még más „busójárások" is zajlanak. Párhuzamosan több csoportközösség létezik, amelyek egyedi, sajátos, a többitől eltérő jegyeket mutatnak. Olyan szokásaik vannak, amelyek csupán a csoporton belül zajlanak, a közönség számára láthatatlanok maradnak. A napjainkban megvalósuló busójárást nem tekintem csupán kulturális maradványnak,[2] hanem élő népszokásnak. Mivel a két, egymás mellett párhuzamosan létező világ, az élő népszokás és az attrakció nem választható el egymástól, olyan vizsgálatra van szükség, mely a busójárást sokrétegű kulturális és társadalmi jelenségként értelmezi, amelyben egy időben vannak jelen a népszokás hagyományait őrző rítusok, az arra ható külső tényezők, valamint a résztvevők belső világa, amelyet viselkedésük reprezentál. Szük-

séges tehát részint a történeti szemlélettel vizsgálni a jelenségeket, részint a kultúraközvetítő kommunikációs struktúrákat és azok hordozóit, a média, a turizmus szerepét értelmezni, összevetve más európai példákkal. Vagyis kísérletet kell tenni e sokrétegűség megfejtésére mind horizontálisan, mind vertikálisan. Így válhat teljesebbé a kép napjaink ünnepi szokásairól, rítusairól, amelyek formája, funkciója, tartalma változik ugyan, de ma is behálózzák életünket. E rítusok olyan cselekvések, amelyek közösségi érvényűek, bennük az egyén közösségi szerepe, társadalmi létezése nyilvánul meg.

A „busójárások" rejtett világának felfedezésében előnyösnek érzem személyes kötődésemet a városhoz. Egyszerűbb és gyorsabb a csoportokba való beilleszkedésem, az emberi kapcsolatok természetesebbek, kevésbé „színpadias" az előttem zajló és velem szemben megnyilvánuló viselkedés. Nem jelent problémát a terepismeret, nem nehéz információkhoz jutnom.[3] Ugyanakkor az interjúk készítésénél vigyáznom kellett, hogy a hallottakat gondolatban ne folytassam az általam megélt, „tanult" dolgokkal, vélt ismeretekkel, ezért folyamatos önellenőrzést kellett végeznem.

A következőkben a busójárásra vonatkozó kutatásaimból az egyén és a közösség viszonyának, reprezentációjának informális csoportokban történő megnyilvánulásait szeretném bemutatni, egy rituális szerepen keresztül. Ez a szerep a busójárás állandó alakjának, a *busó*nak mind individuális, mind közösségi szempontból hálás szerepe. Az ő szemszögéből mutatom be és értelmezem a busójárás rejtett rítusvilágának a beöltözést megelőző állapottól a „busóvá" válásig tartó időszakát, a különböző csoportok beavató rítusait, a farsangi időszakban jellemző cselekvések, játékok funkcióit, rituális megjelenésüket. Mivel a szokás eredetének, dramaturgiájának, az egymást követő eseményeknek, valamint történeti és funkcionális változásainak a leírásával más munkákban találkozhatunk,[4] ezt most nem érintem. Utalok azonban Füredi Zoltán tanulmányára,[5] amelyben a busójárás mai állapotát reorganikus, átmeneti szakaszként jellemzi, és azt Kulutácz Mátyás „Főbusó", személyéhez köti. Kétségtelen, hogy Kulutáczna a 80-as években tapasztalható változások elindításában nagy szerepe volt, azonban Füredi 1998-ig tartó vizsgálata nem terjedt ki a többi csoport belső világára, így az ott lezajló folyamatok homályban maradtak. Véleményem szerint a Füredi által meghatározott 4., reorganikus, átmeneti szakasz[6] lezárult, és mára a busójárás organikus, a busócsoportok autonómiája által működtetett szakaszba lépett.

A busócsoportok

A szociálpszichológia és a kulturális antropológia közeledése kedvez a csoportokhoz köthető kulturális jelenségek megfejtésének, hiszen mindkét tudomány érdeklődésének ugyanaz a tárgya: a társadalmilag konstruált világ jelenvalóvá tétele a társas kölcsönhatások, a kommunikatív cselekvések sorozatában.[7] Szociálpszichológiai értelemben azt a csoportot nevezhetjük informális csoportnak, mely olyan egyének együtteséből áll, akik önnön elhatározásuk folytán kerültek be, és maradtak a csoportban, mintegy saját identitásuk, saját hajlamaik, ízlésük, kedvük szabta keretként vállalják a csoport-hovatartozást.[8] Az utóbbi években jellemzően kb. 400 fő öltözik be farsang

idején. Húsz, önálló csoportban, egymástól részben vagy teljesen függetlenül szerveződve, zárt csoportközösséget alkotva alakítják jellemző rítusaikat. A csoportok esetében elsősorban összetételüket, a tagok hierarchiáját, motivációikat, térhasználati szokásaikat vizsgáltam, beleértve a felkészülés időszakát és rendjét, a farsangi útvonalakat, az adott időszak rituális eseményeit, tárgyi kellékeit. A csoportok közötti azonosságok és különbségek elsősorban a strukturális-dinamikai jellemzőkben, illetve materiális-tartalmi jellegzetességekben mutatkoznak meg.

Valamennyi csoport név szerint ismert, a rendező intézmény, a Bartók Béla Művelődési Központ tartja nyilván őket a szervezés, a csoportokkal való kapcsolattartás megkönnyítése érdekében. A busók elmondása szerint a névadásra is csak ezért volt szükség. Ők nem tartották szükségesnek elnevezni önmagukat, viszont szinte valamennyi csoport rendelkezik olyan attribútummal, amellyel megkülönbözteti magát a többiektől. Általában a névválasztás is ezt a tendenciát követi, például: *Ágyús, Ördögkerekes, Kürtös, Bödönhajós, Kecskeszarvas, Botos*. A többi csoportnál a jellemző cselekvésre utal a név: *Nagy Durranás* (szintén ágyús csoport), *Dunai átkelés*. A sokác identitással vagy kötődéssel összefüggő elnevezések: *Mohácsi Sokackór, Busó Club* (nevukben a „busó"-t szándékosan a szokottól eltérően írják), *Poklada, Mladi Momci*. A szokás eredetével kapcsolatos a *Télűzők, Törökverők*, a csoport vezetőjéről elnevezett a *Mamsa* és *Vidák*, illetve játékos névadás a *Busulók, Buba Mara* és a *Futottak még*.

A névadáson keresztül, illetve az interjúk során derül ki, hogy a busójárás eredetét illetően melyik csoport melyik elképzelés híve, illetve melyik eredethagyományt tartja megőrzésre érdemesnek. Megtalálható a kutatásból vagy újabb féltudományos elképzelésekből ismert törökűzés, a téltemetés, a termékenységvarázslás, valamint Pán kultuszának motívuma. Ezek keveredhetnek is egymással, attól függően, hogy az adott csoportban egy-egy meghatározó személyiség mely elképzeléseket ismeri, milyen információkat gyűjtött, a busójárásról szóló tanulmányok, filmek, újságcikkek, elbeszélések melyikét ismeri. Jellemző a mód, ahogy utánajárnak a történeti kérdéseknek, többen kutatásokat végeznek a helyi múzeumban. Szerzett ismereteiket már egyedi módon értelmezik, de az értelmezés mikéntje jellemző az egész csoportra.

A busók saját csoportjukon kívül általában 3-4 másikat tudnak név szerint megemlíteni. Összlétszáma általában ismert a busók többsége számára, de a csoportok száma nem. Saját csoporttársaikat ismerik, sőt nyomon követik a változásokat, ami természetes, hiszen a csoportok többsége baráti társaságból, rokoni kapcsolatokból alakult, így az egymás között meglévő évközi kapcsolatok megszabják erre az időszakra is az együttlét jellegét. Vannak olyan csoportok, amelyeknek az összetételére az állandó változás jellemző: a 3-4 fős baráti társaság minden évben meghív „idegeneket" (nem mohácsi barátokat); ilyen például a *Buba Mara* csoport. A *Futottak még* elnevezés utal arra is, hogy tagjai valamennyien sportolók, a barátság is innen ered. A *Busulók* csoport a szülőpárból és gyerekeikből, valamint azok osztálytársaiból jött létre.

A klasszikus szociológiai dimenziók értelmében viszonylag heterogén összetételűek a csoportok. A csoportösszetételt választott, illetve beleszületett kapcsolatok alakítják. A gyökerek lehetnek családi, rokoni, baráti, szomszédsági vagy más közös tevékenységhez kötődő szálak. Csak rejtetten lehet fellelni a tagság összetételében a társadalmi

státuszok hálóját. A nemek szerinti megoszlást viszont könnyebb áttekinteni: a csoportok döntő többségébe nem engednek nőket, szerintük busónak lenni egyértelműen férfiszerep. Néhány csoportban előfordul, hogy nők is „játsszanak", de ha egy nő busónak öltözik, elvárják tőle, hogy ez ne derüljön ki, vagyis úgy kell viselkednie, mint egy férfinak. Számukra ez ilyenformán egy kettős átváltozás.

Valamennyi csoportban van egy vezető, akire a tagok szerint csupán a kapcsolattartás miatt van szükség, ám az esetek többségében érdekes módon azokban a csoportokban van „rend", amelyekben kiválasztódott egy minden tag által tisztelt vezető egyéniség. Ez lehet a rangidős férfi, lehet valamely tevékenységben kiemelkedő hozzáértést tanúsító, vagy a legkreatívabb személy. A *Mladi Momci* csoport az apa tudatos csoportépítő munkájának eredménye, amely során lehetőséget teremtett gyermekeinek és azok baráti körének, ők pedig elfogadják őt vezetőjükként. A *Futottak még* tagjai – lévén hasonló státuszú, hasonló korosztályú csoport – megegyeztek, hogy évente váltják a vezető szerepet. Mindamellett, hogy elvárják vezetőtől a rendezőkkel való kapcsolattartást, a tagok számítanak rá a csoport évről évre történő megerősítésében, az aktuális „játékok" kitalálásában. Az ötletek jóváhagyásában is övé a döntő szerep. Az „újoncok" befogadása és betanítása szintén elsősorban az ő irányításával történik. Vitás kérdésekben ő az, akinek döntéseit tiszteletben tartják. Az érintett tagok elmondása szerint azokban a csoportokban, amelyekben nem sikeres a vezető kiválasztása, amelyekben nem fogadják el az illetőt vezetőjüknek, állandósulnak a veszekedések, viták, sértődések, a csoport tagsága állandóan változik.

Természetesen vannak olyan csoportok is, amelyek csupán a közös programokon vesznek részt, és tagjaik az alkalom kedvéért szerveződnek csoporttá.[9]

Beavató rítusok

Valamennyi vizsgált csoport esetében jellemző, hogy a csoportba kerülésnek vannak feltételei. Ezek a feltételek kimondva vagy kimondatlanul is működnek. A tízfős *Nagy Durranás* csoport például egész évben összejáró baráti társaság. Az induláskor 1-2 fővel nőtt létszámuk, nem törekszenek tovább növelni tagjaik számát. A később csatlakozókra így reagáltak:

> Hadd jöjjenek, legalább valaki segít, húzza az ágyút. De nekik ezt nem kell tudni. (Rumán László)

A tizenhat fős *Mohácsi Sokáckör* csoportba akkor lehet bekerülni, ha az illető megfaragta önállóan első álarcát (Jaksics György). Később az álarcokat évről évre cserélik egymás között, hogy ne ismerjék fel őket. A *Futottak még* csoportban:

> A Makk hetesben vagy a Sokác-Körben felfektetjük a biliárdasztalra, papnak öltözött társunk mond rá valami jópofa szöveget, és megszentelt bikacsökkel minden

régi tag „megpopsizza". Utána meg kell innia egy fröccsöt a nagy ijedtségre, esetleg fájdalomcsillapítóul. (Dudás Zoltán)

A *Botos* csoportban a feltételekre vonatkozó kérdésre többen azt válaszolták, hogy nincs ilyen, de aki belép, annak adott évben állnia kell a közös étkezés költségeit, gondoskodnia kell a főzésről, italokról.

A csoportban való megmaradás is sokszor feltételekhez van kötve. Jellemző például az alkoholhoz való viszony. A *Mohácsi Sokáckör* csoportjában kizárással jár, ha valaki „lerészegedik". Persze a beszélgetések során kiderült, hogy volt rá példa, de az illető kérte a többieket, hogy ne mondják el Gyuri bácsinak,[10] inkább hazamegy, és majd előkerül, ha kijózanodott. A *Busó Club* tagjai számára viszont szinte kötelező a fogyasztás, mivel vasárnap délelőtt van egy szokásos kocsmajáró programjuk, ahol minden évben már felkészülten várják őket. Magukkal viszik a koporsót is, melyet délután a téltemetés jelképeként elégetnek. A *Dunai áthelés* csoport tagjai közé csak az tartozhat, aki bizonyította úszás- és evezőstudományát. Ez természetes, hiszen nagyon veszélyes a nehéz bundákban, a maszkból korlátozott kilátással átevezni a hideg vizű, olykor jeges, gyors sodrású Dunán. Amíg át nem értek, tilos az alkoholfogyasztás. Utána viszont, saját bevallásuk alapján, bőven pótolják a lemaradást. Hasonló szabályok működnek a *Nagy durranás* csoportban is, de ott ez az „ágyúzás" időszakára vonatkozik.

A tárgyi kellékek használatára is lehetnek szabályaik. A kereplőt, mely a leírások többségében a busó alapfelszereléséhez tartozik, a *Mohácsi Sokáckör* tagjainak tilos használniuk. A csoportvezető szerint a busó legfontosabb feladata a közönséggel való „játék", és a kereplő ebben csak akadályozná őket. A csoportok többségében az új tagnak elmagyarázzák, milyen viselkedést várnak el tőle. Ha a vállaltaknak nem tud megfelelni, általában önként elhagyja a csoportot. A „régiek" is folyamatosan alakítják csoportidentitásukat, megbeszélik a mindenkire nézve kötelező szabályokat, és azokat be is tartják. Ha egy csoportban több tag számára tartósan teljesíthetetlenek bizonyos kötöttségek, kiválnak, és előfordul, hogy önálló csoportot alakítanak. A *Busó Club*ból kivált *Futottak még* is így jött létre.

A busómaszk

Minden busó számára a legfontosabb tárgyi kellék a busómaszk. Különös gonddal készítik el, vagy szerzik be az általuk legszebbnek ítélt maszkot. A felszerelés összes tartozéka közül ez adja a legnagyobb lehetőséget az egyéni ízlés, a különböző bravúrok, a kreativitás kibontakozására. Ez annak ellenére így van, hogy bizonyos kötöttségek egységesen jellemzők minden mohácsi busómaszkra: fűzfából készülnek, az emberi arcot ábrázolják, vörösre, barnára vannak színezve, a szemek alul és felül íveltek, és belső felületük fehér, a maszk alsó széle pedig hosszú áll- vagy szakállszerűen van kiképezve. Szája holdsarló alakú, és nevet, vagy vicsorog. Szarv és bunda hozzáerősítésével díszítik. Nem részletezem a variációk lehetőségeit, csupán a maszk külső szemmel nem igazán felfedezhető különbségeinek az egyes csoportokban jellemző

megítélésére szeretném felhívni a figyelmet. A *Mohácsi Sokáckör*ben, mint említettem, feltétel az első maszk megfaragása. Itt igen nagy a különbség az egyes álarcok formája, arányai, színezése, és főleg a faragó tehetsége tekintetében. A cél az egyéni bravúr, a változatosság, hogy majd a maszkcsere is hozzátartozzék a „játékhoz". Itt előfordul egyszarvú, „punksörényű" maszk is. Fiatalokból álló, saját, még kevéssé kialakult szokásrenddel rendelkező csoportokban az újszerű maszkokat kedvelik, például az újszerű színezést. Így a tűzpiros, fényes hatás érdekében zománcfestéket használnak. A *Dunai áthelés* csoportban szinte mindenki Sas Tibor csoportvezető egyedien aszimmetrikus, torz, de vidám maszkjait hordja. Kulutácz Mátyás *Buso Club*jában íratlan törvény elfogadni Matyi bácsi stílusát. Egész évben látogatható múzeumában megtekinthetők a felöltöztetett bábukon az általa készített maszkok, amelyeket busójáráskor a tagok felöltenek. Itt látható a ma Mohácson élő többi maszkfaragó egy-egy maszkja is, valamint néhány nagyon régi példány. Matyi bácsi fogalmazása szerint az álarc „nem lehet bohóc vagy rém, legyen vidám, mégis tekintélyt parancsoló". Egyben megmutatja azokat a maszkokat is, melyek szerinte nem „szépek", némelyiket a „ripacs" jelzővel illeti, bár elismeri, hogy „változik az ízlés", „ez a mostani divat".

Felkészülés – megelőző állapot

Ebben a kérdésben is egyértelmű a kettősség. Ha a hivatalos rendezők által kezdeményezett felkészülést vizsgáljuk, akkor november vagy december hónapban megtartják az első megbeszélést. 2004-ben például november 17. volt az első találkozás időpontja. Erre a mára kialakult rend szerint meghívják valamennyi csoport vezetőjét, akik jellemzően a busójárás meghatározó egyéniségei is. A téma az elkövetkező busójárás programjának kialakítása. A résztvevők elmondhatják véleményüket, beleszólhatnak a műsor alakításába, megváltoztathatják az események tartalmát, rendjét, de csak a csoportok autonómiájának tiszteletben tartásával. Ha például valamelyik csoport játéka nem tetszik a másik csoportnak, nem kérheti annak megszüntetését. A jelenlegi főszervező, Vikár Csaba ezt így fogalmazta meg egy vitás kérdésben: „Ez egy élő néphagyomány, hatalmi szóval nem lehet megszüntetni. Ezt egy csoport akarja, szíve joga." A megbeszélés elsősorban a vasárnapi és keddi felvonulást és máglyagyűjtést, valamint a busóbált érinti. Az együttműködési hajlam változó a csoportoknál, bár a megbeszéléseken és a felvonulás előtti gyülekezésen valamennyien részt vesznek. Elfogadják a megbeszéltektől eltérő viselkedésformákat is, amilyen például a *Poklada* csoportnál tapasztalható. Mindig késnek, de tulajdonképpen ők akarnak az utolsók lenni a felvonulók között, lemaradnak a többiektől, játszanak a közönséggel. Mivel kedden is önálló programot szerveznek, az aznapi felvonuláson nem is vesznek részt. „Csellengőknek" is hívják őket, ellenállnak minden szabályozásnak. Csoportjuk tagjai főleg sokácok, a szervezők szerint ők a „legautentikusabbak".

Ez az előkészítés tehát a rendezvény sikeres lebonyolítását célozza, de a távolmaradás róla nem jár következményekkel. Ettől teljesen függetlenül minden csoport ön-

állóan is készül a farsangra. Számukra ez jelenti a valódi csoporthoz való tartozást, a közösség, a *mi*-tudat megélését. Az aktuális játék kitalálása egyben lehetőség a rivalizálásra a csoportok között, vagy hogy felülmúlják az előző év játékait és a többieket. Kifejezésre juttatják az „azoktól" való elkülönülés szándékát, és ezt sokszor megfogalmazzák a beszélgetésekben is:

Mi őrizzük a hagyományt. Mi viseljük az eredeti ruhákat. A mi álarcaink a szépek.

Vagy:

Sok a hibásan öltöző busó.

Javasolják, hogy más csoportot meg se hallgassak: „Majd mi elmeséljük!" A „fiatal" csoportoktól eltekintve, a „busóságot" permanens állapotként, életérzésként fogalmazzák meg. Ebben az értelemben sokan folyamatos várakozás állapotában élik meg a köztes időszakokat. Arra a kérdésre, hogy mikor kezdenek felkészülni a következő farsangra, hasonló válaszokat adnak: „Szerdán, miután kialudtuk magunkat!"

Sok különböző embertől nem megy a bicigli, mikor mindenki mást akar. Nekünk egy a haveri társaságunk, egész évben velük mozgok, egész évben téma, mit fogunk csinálni. (Prókai György)

Átváltozás – szerep

Amikor arról faggatom az embereket, hogy miért öltöznek be, milyen érzés busónak lenni, olyan benyomásokról beszélnek, amelyek magukon viselik az ünnep valamennyi lényegi vonását. Különösen igaz a több ünnepelméletben is hangsúlyozott szabadságélmény, melynek megélése olykor már morális határokat feszeget, de mindenképpen áthágja a mindennapok rendjét. A busójárás idejét, helyszínét és állapotát egy sajátos, felfüggesztett időnek, térnek, és állapotnak élik meg.

Ilyenkor nekünk mindent szabad, azt csinálok, amit akarok. Ez az egész rólam szól! (Farkas Tibor)

Bohóckodunk, szórakozunk a tömeggel. Egy nagy buli. A megkörnyékezett lányok változóan viselkednek, többségük szereti, ha abajgatják. Úgyis azt csinálunk, amit akarunk. (Ippler)

Saját érzelmeit, örömét, bánatát szabadon kiélni. Nem tudják, ki vagy, szabadon garázdálkodhatsz. Nem verekedésben! Busulkodás, poénkodás. Lányokat megkergetni, megfogdosni, ez hozzátartozik a busójáráshoz. Egy hétig nincs más, utána jöhet a nyűg meg a gond. Elkezdődött az év! Kell a fanatizmus. (Rumán László)

Ha felöltözök, elfelejtem, hogy fáj a vállam, hogy hány éves vagyok, csak a játék van. Egyszer nem öltöztem be, szenvedtem, mint a kutya. (Jaksity György)

Egy alkalommal nem öltöztem be. Felhangosítottam a rádiót, tévét, hogy ne halljam. Soha többet nem hagyom ki. (Sas Tibor)

Nagy buli. Valamilyen adrenalinszint-emelő esemény. Az ember jó nagy darab, elszórakozunk a lányokkal. Szívesen csináljuk. Ha az ember farsangi hangulatban van, már tiszta bolond. Az tetszik benne, mit okozol másoknak. Nevet, de majd összeszarja magát, és ha otthagyod, látod, hogy boldog. Szeretjük a szép lányokat. Aki úgy viselkedik, azzal nem foglalkozunk. Csak akin látszik, hogy azért jött, hogy jól érezze magát. (Bubreg Attila)

Apám azt mondta, ez már nem normális. Nem a karácsonyt várom, hanem a farsangot. Ehhez mérem az egész évet. (Prókai György)

A kitüntetett időszak létezésének egyik bizonyítéka, hogy aki beöltözik, farsang napjaira általában szabadságot vesz ki. Ez általában egy hét. Felfüggesztenek minden más tevékenységet, munkát, egyesek erre az időszakra külföldről vagy másik településről is hazautaznak. A különböző eszközök, felszerelések, „járművek", transzparensek elő- vagy elkészítése időigényes. Ebben az időszakban néhány csoportban szokás, hogy valamelyik tagnál, ahol alkalmas a hely a felkészülésre, többnapos közösségi együttlétre berendezkedve „összeköltöznek" a tagok.

Térhasználat

Újra a felvonulás és az önálló csoporttevékenységek kettősségét szeretném hangsúlyozni, amikor a térhasználat szempontjából is a „busójárások" fogalmat használom. A vizsgálatból kiderült, hogy a busójárás szervezői által évek óta bevált útvonal a programfüzetben megjelenteknek megfelelően csupán a busók együttes megjelenésére számító helyszíneket jelöli ki. A csoportok ezekhez a helyszínekhez a megadott időpontokban alkalmazkodnak, de egyébként saját életüket élik. A *Mohácsi Sokáckör* például vasárnap reggel gyülekezik a csoportvezető, Jaksics György házában, elkezdik főzni a hagyományos „köcsögbabot", majd a csoport többsége bejárja évek óta állandó útvonalát, amelyen meglátogatják barátaikat, rokonaikat, azok pedig vendégül látják őket. Hasonló a *Poklada* csoport vasárnaptól keddig tartó vendégjárása. Ők lovas kocsit fogadnak, és így látogatják végig a rokonokat a szőlőhegyen, valamint a Duna túloldalán fekvő Újmohácson és környékén. A *Buso Club* a már említett módon, állandó útvonalon járja be a szokásos kocsmákat, ahol vendégként várják már őket. A *Dunai átkelés* csoport térhasználata részben a túlsó partról való átkelés miatt, részben a „szigeten" élő csoportvezetőnél való gyülekezés miatt sajátos.

A busószerep funkciói

Az informális csoportok elsősorban az individualitás szempontjából fontos tevékenységekben – tehát például a játék, a szórakozás bizonyos formái keretében – töltenek be kulcsszerepet. Mint kiderül, az informális csoportok sem tekinthetők a teljes szabadság színterének, hiszen jelen vannak esetükben is a formális csoportok jellemzői, a szokások, a megszabott viselkedési módok. A formális és informális csoportok szétválasztása tehát viszonylagos. A csoporttaggá válás motivációját és a csoportban maradás okait a tagok által várható előnyök és a rájuk háruló hátrányok aránya szabja meg. Egyrészt a csoporthoz való vonzódás, a viszony a csoporttagokhoz, az együttlét öröme, a közösen üzött tevékenység okozta kielégülés, másrészt a csoportban való részvétellel elért célok realizálása határozza meg a kötődés mértékét. A busók esetében mindkettő jelen van: a csoporthoz tartozás közösségi öröme, a *mi*-tudat megélése, másrészt a csoporttagságon keresztül átélhető cél, a busószerep megélése. E szerep, a „maszk mögötti világ" lehetővé teszi a felszabadult, korlátok nélküli „másság" érzését és annak reprezentációját. E szerep megvalósítja az ünnep stabilizáló funkcióját egy nagyobb közösséghez, a város helyi társadalmához, néhány csoport számára pedig a város katolikus horvát kisebbségéhez, a sokácokhoz való tartozás érzésének fenntartásával.

Fontos az információmegőrző funkció is, amely a hagyományos cselekvések újrajátszásával, csoportokon belüli átadásával valósul meg. A karneválok történetében jól végigkísérhető jelenség a feszültségelvezető funkció. Olyan viselkedésformákat fedezhetünk fel, melyek a hétköznapokban nem tapasztalhatók. A mulatozás olykor fékevesztett, erőfitogtató, akár agresszív is lehet. Erotikus szimbólumok, szövegek is helyet kapnak a „játékban". Ezek sokszor csupán a szexualitásra vonatkoznak, de előfordul, hogy valamilyen aktuális történet, hír karikatúrái. A rítusok alakulásának dinamizmusa van, folyamatosan bővülnek új elemekkel, érzékenyen reagálnak a napi eseményekre. A közvéleményt aktuálisan foglalkoztató dolgok az utóbbi években állandóan jelen vannak. 2003-ban például az európai uniós választások, illetve a valóságshow-k, 2004-ben többek között a Baumgartner Zsolt autóversenyző támogatása körüli viták, 2005-ben az olimpiai játékokat kísérő botrányok vagy a kormány „lészekrakó" programja kapcsán jelentek meg demonstrációk. Ezek a parodizálások, kicsúfolások is a szabadságélmény, a szabad véleménynyilvánítás megjelenési formái. Ebben a felszabadultságban megszeghetők tabuk, ilyenkor – ahogy Bahtyin írja[1] – maga az élet játszik, avagy egy időre életté válik a játék. A maszkok mögé, egy másik világba rejtőzve, maguk mögött hagyva a mindennapok világát, az ünnepelni akarás szándékával lépnek be és ki egy sajátos, a hétköznapoktól eltérő társadalmi-kulturális térszínbe.
(Lásd a tanulmányhoz a XIX–XXIV. tábla képeit.)

Jegyzetek

1 Voigt (2000: 293).
2 Bausinger (1995: 39).
3 A saját fotóim mellett több száz fotót sikerült gyűjteni a busójárás 20. századi történetéből, helytörténeti gyűjtők archív fotóit, dokumentumait, amatőr és hivatásos fotósok fényképeit, filmjeit, valamint a televízió filmarchívumából a busójárásról készült filmeket. Külön szeretnék köszönetet mondani Bayer József fotósnak és Mórocz Sándor helytörténeti gyűjtőnek önzetlen segítségükért.
4 Néhány, a busójárás eredetével, dramaturgiájával, változásaival foglalkozó tanulmány: Csalog (1949); Ernyei (1907); Ferkov (2003); Keszi-Kovács (1956); Mándoki (1961; 1963); Voigt (2000).
5 Füredi (2004: 316–327).
6 Füredi három fő és egy feltételes szakaszt különböztet meg, mégpedig 1. hagyományos, 2. felbomló-átmeneti, 3. elidegenült-karnevál jellegű (4. reorganikus-átmeneti) szakaszokat (2004: 317).
7 Csepeli (1997: 92).
8 Csepeli (1997: 407–408).
9 Vannak számomra még nem ismert csoportok, ők is célcsoportjai a kutatásnak.
10 Jaksics György, a *Mohácsi Sokáckör* csoportjának vezetője.
11 Ancsel (1998: 76) emlékeztet a Bahtyin karneválelméletében megfogalmazottakra (Bahtyin 1981).

Bibliográfia

ANCSEL Éva 1998: Gondolatok az ünnepről. In B. Gelencsér Katalin (szerk.): *Művelődéstörténet*. Budapest: Mikszáth, 74–88.
BAHTYIN, M. M. 1981: *François Rabelais művészete, a középkor és a reneszánsz népi kultúrája*. Budapest: Európa.
BAUSINGER, Herman 1995: *Népi kultúra a civilizáció korában*. Budapest: Osiris–Századvég.
CSALOG József 1949: *Busójárás (Poklada), a mohácsi sokácok tavasz-ünnepe*. (A Dunántúli Tudományos Intézet Kiadványai.) Pécs: Dunántúli Tudományos Intézet.
CSEPELI György 1997: *Szocialpszichológia*. Budapest: Osiris.
ERNYEI József 1907: A busójárás és más farsangi játékok. *Néprajzi Értesítő* VIII, 140–164.
FERKOV Jakab 2003: Száz év a mohácsi busójárás történetéből, a helyi sajtó tükrében (1883–1942). In *A Janus Pannonius Múzeum Évkönyve*. Pécs: Janus Pannonius Múzeum, 191–196.
FÜREDI Zoltán 2004: Busójárás, az élő rítus. In Pócs Éva (szerk.) *Rítus és ünnep az ezredfordulón*. Tudományos konferencia Marcaliban, 2002. május 13–14. (Studia Ethnologica Hungarica VI.) Budapest: L'Harmattan–Marcali Város Helytörténeti Múzeuma, 315–357.
KESZI-KOVÁCS László 1956: Néprajzi filmezések Magyarországon. *Ethnographia* 67, 324–326.
MÁNDOKI László 1961: Busómaszkok. In *A Janus Pannonius Múzeum Évkönyve*. Pécs: Janus Pannonius Múzeum, 159–180.
– 1963: *Busójárás Mohácson*. Pécs.
VOIGT Vilmos 2000: Karneválunk kérdései. In Uő.: *Világnak kezdetétől fogva*. Budapest: Universitas, 287–306.

Élők és holtak – út a túlvilágra

VIRT ISTVÁN

A lélek átváltozásai

Hiszen amit vet az ember,
azt fogja aratni is: mert aki a testének vet,
az a testből arat majd pusztulást:
aki pedig a Léleknek vet,
a Lélekből fog aratni örök életet.
Pál levele a Galatákhoz 6: 7–8.

A lélek

Egy moldvai származású asszony megfogalmazása szerint: „Ezt a földi pályát mindenkinek be kell futni, nincs szabadulás!" Ezekkel a szavakkal összegezte véleményét a Szárászon élő Benke Jánosné[1] a földi élet születésünktől halálunkig tartó kényszerűségéről és végességéről. A bennünk lakozó lélek földi létünk végén a testet elhagyva elszáll, a test élettelenül elporlad, a lélek a feltámadást és az utolsó ítéletet várja.

A magyarok lélekhitét a kettős lélekképzet jellemzi. Az emberi élet kezdetétől annak végéig a testben tartózkodó *testlélek* vagy *lélegzetlélek* teszi élővé a testet, adja a test életerejét.[2] Megnevezése is arra utal, hogy a lélegzettel azonosítják, távozása – a lélegzet megszűnésével – okozza a test halálát. Más finnugor népekhez hasonlóan a magyar néphitben sem kötődnek különösebb szokások a testlélekhez. Pais Dezső Paasonen idézve a következőket írta: „A halál alkalmával a lehelet a száj- és orrnyíláson elhagyja a testet, 'kimegy, elmegy', (...) mi lesz belőle ezután, teljesen ismeretlen: bizonyára a levegőbe illan el, mint egyéb párák."[3]

A testlélek mellett feltételeződik egy másfajta lélek léte is, amely időnként elhagyhatja az ember testét. Többnyire alvás közben bekövetkező táávozásakor, az idő- és térbeli határokkal nem törődve, hosszú utakat járhat be, az ott látottakat az ember álomként vagy éber állapotban látomásként éli át. Diószegi Vilmos a következőképpen jellemezte a néphitben élő szabadlélek fogalmát: „...természetesen a testet alkalmanként elhagyó lélek nem lehet azonos a lélegzetlélekkel, hiszen az alvók vagy eszméletlenül fekvők (...) közben lélegeznek. Annak a képzetnek a következtében, hogy alvás idején a lélek valahol máshol, mégpedig messze van (...), vigyáznak, nehogy hirtelen ébresszék fel az embert. Ha a lélek nem tud visszatérni, akkor az ember megbetegszik. Még jobb, ha felébresztésükig tüzet gyújtanak..."[4]

A magyar nyelvterületen a moldvai magyarok mindennapi nyelvhasználatában ismert kifejezések utalnak a kettős lélekhit meglétére.[5] A *testlélek* moldvai megnevezése *szuszogó*, a *szabadlélek* pedig az ember *eszméje*:

Mikor már látták, hogy többet végig nem szusszan egyet se, addig tettek gyertyát. Még szusszant, de kicsit, mert a szuszogó menen fel végig, eddig menen a szájáig.

A szuszogó innen indul a hasától, lassan menen, menen fel, akkor lesz vége hamar. Édesapámnak én gyújtottam gyertyát [...]. Szuszogó csak menen föl, menen föl, s eccer csak kimegy a lelke. Hát a szuszogó, az a lelke. Szuszogó s lélek ugyanaz.[6]

Megemlítendő, hogy a kettős lélekhitnek megfelelően a kétféle lélek nyelvi megkülönböztetése, a *szuszogó* kifejezés használata az általam vizsgált falvakban általánosan elterjedt, a szabadlélek *eszme* megnevezése Magyarfaluban és Diószényben fordult elő.[7] Virt Eszter a moldvai magyarok halállal kapcsolatos szokásainak és hiedelmeinek szövegeit nyelvtörténeti szempontból elemezve összegezte, hogy az *eszme* az *eszmél* szó elvonással létrejött alakja, amelynek alapszava: *ész→esz*.[8] Ahogy a testlélek az ember életerejét, úgy a szabadlélek a személyiségét, szellemiségét, *eszmeiségét* jelenti. Mindezek után könnyen belátható, hogy a magyar nyelvterületen közismert annak a következménye, ha valakinek a testét, nem éppen kívánatos módon, időlegesen elhagyja a szabadlelke. Ilyenkor azt mondjuk, hogy *elment az esze, nincs eszénél*, és a megszokottól eltérő viselkedés megszüntetése érdekében, gyertyagyújtás helyett, csak biztatással élünk: *Térj észhez!* – mondjuk az *eszement ember*nek.

A lélek formái

Az emberi életet jelentő lélekről Lükő Gábor a következőket gondolta: „...a magyar embert a lélek mindig a maga [...] valóságában érdekelte: amint éppen megszületik, illetve elszakadva a testről, a halál pillanatában. Ezért aztán ahány halott, annyi lélek, s a lelkek mindig változtatják színüket, arcukat, formájukat."[9] Az idézett gondolat a lélek *szín*éről, *arc*áról és *forma*járól szól, miközben a Kárpát-medence magyar nyelvterületén (is) úgy vélik, hogy a lélek az ember számára láthatatlan. Az ellentmondás csak látszólagos.

A lélek az ember számára láthatatlan marad, ha a halál természetes módon következett be, illetve ha távozása után, a test felkészítésén keresztül és az emlékezés időszakában a lelket mindennel ellátták, amire a másvilági létéhez szüksége van. A lélek láthatatlanságának (és nyugalmának) a feltétele az is, hogy a megboldogult földi életében a közösségi normáknak megfelelő életet tudhasson maga mögött.

1980-ban a Baranya megyei Szárászon gyűjtöttem. Egy, a késő estébe nyúló beszélgetés közben a helyiségben tartózkodó harmadik személy elaludt. Beszélgetőtársam, a moldvai származású Benke Jánosné ezt látva gyertyát keresett, amelyet az alvó mellé helyezve meggyújtott. Értetlenül néztem a jelenetet, hiszen beszélgetésünk közben égett a villany. Az erre vonatkozó kérdésemre a következő választ kaptam:

> Megijed álmába, felszökik, akkor az eszméje még nincsen vissza, mer az eszméje menen az álommal. Este beszélgetünk, és aluszik valaki ott, akkor gyújtunk gyertyát, hogy az eszméje visszatanáljon.

Jánó Ilona lészpedi *látó* a lélek testből való időleges távozásával kapcsolatban elmondta, hogy ilyenkor – *látomás* alkalmával – nagy utakat jár be, eljuthat a szentek birodalmába ugyanúgy, mint a pokol különböző bugyraiba. Lelkének távollétekor az élettelenül fekvő testére boruló *őrzőangyala vigyáz*, hogy a lelke zavartalanul visszatérhessen:

> Mejek s jövök, tudom, hogy elmentem, s vissza kell jőjek. Melyik meghal, az többet elszakad az izéje, hogy nem jő többet vissza, kiszakad minden elizéje. Nekem sokszor tartotta az Úrjézus a lelkemet, testemet lélekbe, hogy az angyalom mikor rámbútt, az őrzőangyalom reámbútt, hogy az ő homloka érte az én homlokomat, hogy lélekbe tartsa az én testemet. Úgy elleszek, hogy nem szuszog az az izé, hidegen kapom visszajövőleg [a testet]. Tudom, hogy vissza kell jőjek. Mikor úgy kellett menjek el, én bekulcsoltam az ajtót, hogy ne jőjjenek senki bé, hogy ne nyúljanak héjzá a testemhez, mert ha a testhez nyúlnak, akkor nem tudok testesülni, me nem tudok közeledni héjzá. Nem lehet sokat távol, met a test mingyá meghűlik. Két percet, kevés szekundot. [10]

Ezek után felvetődik a kérdés, hogy a láthatatlan lélek, amely csak alkalomszerűen jelenik meg, és jelenlétére csupán közvetett jelek, különböző zajok, állatok jelzései utalnak, mikor és miért válik közvetlenül érzékelhetővé, láthatóvá, hallhatóvá. A következő táblázat szemlélteti a különbséget a közönséges, átlagos képességű földi halandók, illetve a rendkívüli képességű és életű személyek között: melyik esetében milyen formában jelenhet meg a lélek életükben és haláluk után:

SZABADLÉLEK-FORMÁK		
RENDKÍVÜLI		ÁLTALÁNOS
madár láng dongó, darázs szélvihar	É L Ő K	a lélek láthatatlan – közvetett jelek (zaj, állatok jelzése) – álom – révület
		madár dongó
szélvihar láng rekegés	H O L T A K	visszajáró lélek – madár – közvetett jelek (zaj, állatok jelzése)

A következőkben a lélek alakváltozásainak formáit mutatom be a szakirodalmi áttekintés mellett moldvai, gyimesi és hárompataki adataim alapján.

A hétköznapi képességektől eltérő, rendkívüli tudású vagy életű személy testét elhagyó szabadlélek különböző alakokat vehet fel. Többek között Diószegi Vilmos vagy Demény István Pál kutatásaiból ismert, hogy a lélek madár, lepke, szárnyas rovar alakját is felveheti.[11] Demény István Pál a táltosok lelkének lángformában történő megjelenéséről is ír: „...két, Luby Margit feljegyezte szatmári mondában a rokonszenves táltos változik vörös lánggá, s ellenfele a kék, a karcsaiban fordítva van. Az utóbbihoz hasonlóan hallotta P. Madar Ilona is Biharban, Sárrétudvariban: a táltos gyerek tizenkét–tizennégy éves korában elmegy viaskodni. A levegőben viaskodik, némelyek szerint kék láng formájában. A piros láng mindig az ellenfél volt."[12]

A rendkívüli képességű, kiválasztott (predesztinált) személy testét elhagyó lélek a már említett madár- vagy lángalakon kívül szélként, szélviharként is megjelenhet. Lükő Gábor a moldvaiak által *táltosszél*nek nevezett szélviharról a következőket írta: „Sok helyen ma is úgy tartják, hogy a halottból eltávozott lélek szél alakjában jár-kel a földön. Ha nagy szél fúj, azt mondják, jaj, de csunya tátos szél fúj. Az Ormánságban *szeles* vagy *szoknyás asszony*nak nevezik a forgószelet, s azt tartják, hogy a *rosszak* közül való. Jaj annak, aki kapával vagy mással belevág. Mások szerint ketten vannak a forgószélben, s úgy járják egymással szemben, mintha táncolnának. A moldvai csángók azt kiáltják a forgószélnek: Szép legén, szép lián! Szép legén, szép lián!, hogy bomoljanak el."[13]

A „hétköznapi ember" élete végén, az élet és a halál határvonalánál, haldoklóskor rendkívüli helyzetben van: ekkor a közelgő halálra utaló előjelként jelennek meg előtte a korábban meghalt hozzátartozók lelkei, akik a majdan távozó lélekért jönnek. A hamarosan bekövetkező halál jeleként értelmezik Gyimesben, Moldvában, ha valamilyen madár berepül a házba:

> Van olyan, hogy a madár bément a házba, akkor abba a házba meghótt valaki. Mindegy, hogy akarmilyen madár, bémenen a fecske, bémén a vereb, akkor meghal valaki.[14]

A lélek–madár megfeleltetést tükrözi az a széles körben ismert, a haldokló szenvedéseit könnyítő cselekvés, hogy a haldokló feje alól kiveszik a párnát. A tollaspárna kivételének szokásáról, amely a cseremiszektől a románokon és szlovákokon át yorkshirie-ig terjed, Róheim Géza a következőket állapította meg: „...a haldokló ugyanis nem tud meghalni, ha a feje alatt tyúktollas párna van. Ahol pedig a tollas párnától való elkülönülést hangsúlyozza a szokás, feltehető az a képzet, hogy a madár alakú tollas lelket a hozzá hasonló tollak tartják vissza."[15] A tollas párna kivétele a haldokló feje alól a moldvai és gyimesi csángók körében is mindennapos gyakorlat a szenvedés könnyítésére. Klézsei, saját tapasztalatot elmondó elbeszélés szerint a közeli gyerekhalálra a házba berepülő *dongólégy* megjelenéséből gondoltak:

Hanem mikor így valaki nagyon beteg vót, akkor az a nagy döngőlégy bément, megkerülte a házba, és ki es ment az ablakon, akkor az már biztos vót, hogy meghalt. Nekem vót egy kicsi bubám, az vót beteg kéthetesen. Nem evett, nem szopott, csak aludt, aludt. Nem sírt, se nem szopott, csak egyszer béjött egy nagy döngő, úgy kereken megjárta magát, és kiment. Mikor az a nagy döngő kiment, ingemet uljan halálszag csapott meg, mintha valaki meg lett vóna halva. Jaj, Istenem, ez biztosan nem marad meg, mondom magamba, hát nem es maradt meg. Két napra rá meg es halt.[16]

A különböző lélekformák egyrészt a predesztinált személyek, másrészt a rendkívüli halállal haltak esetében jellemzők. Rendkívüli halálnak tekinthető minden olyan eset, amikor a halál idő előtt, nem természetes úton következett be, illetve a holttestet nem megfelelően látták el, esetleg végtisztesség nélkül temették el. Gyimesben és Moldvában a boszorkány vagy az öngyilkos ember lélekmozgásával magyarázzák a hirtelen keletkezett szélvihart:[17]

Ha valaki felakajsztotta magát, akkor jön egy nagy szél, vihar. Akkor aztán azt mondják, az azér van, mer felakajsztotta magát.[18]

Láng formájában visszajáró lélekről beszélt a lészpedi születésű Simon Ferenc Józsefné Mekényesen. Az elbeszélésből megismert konkrét esetben a visszajáró lélek nyugtalanságát, látható formában történő megjelenését a holttest felkészítésekor elkövetett mulasztás váltotta ki. A halott mosdatásakor használt vizet, törlőkendőket az esetleges ártó szándékú emberek számára hozzáférhetetlenné kell tenni, amivel megelőzhető az érintkezési mágián alapuló rontás, amely a lélek nyugalmának megzavarását célozza. Lészpeden még a közelmúltban is, Mekényesen mindaddig, ameddig a halottat a háznál mosdatták és öltöztették, égő gyertyával kísérték ki a *feresztővizet*. A mosdatásnál használt vizet *tiszta helyen* ásott *gödröcskébe öntötték*, ugyanide tették a mosdatásnál használt törlőkendőket, majd a gödröt letakarták a teknővel, amely mellett, imádság közben, elégették a víz kikísérésénél használt gyertyát. Nem kerülheti el a figyelmet az a párhuzam, amely a holttesttel, illetve az azzal érintkező tárgyakkal kapcsolatos kötelező szokások terén megfigyelhető (az érintkezési mágia szabályai szerint): ugyanúgy gyertyával kísérik a feresztővizet, mint a halott távozó lelkét, majd a vizet a holttesthez hasonlóan gödörbe teszik, amelyet, mintegy koporsójaként, letakarnak a mosdatáskor használt teknővel. Simon Ferenc Józsefné elbeszélése szerint a kötelező hiedelemcselekvésben elkövetett mulasztás miatt jelent meg láng alakjában a halott lelke:

Vót az es, láttam, hogy amikor kiborították a tekenyőből azt a feredővizet, akkor ott ül az a tekenyő, amíg a hótat eltemették. Amikor eltemették, akkor viszik vissza oda, ahonnan elkérték. [...] Azt a vizet elöntötték a kert tövibe. Félre a sarokba bé, hogy ne járják ott össze. Nekem mikor a menyem meghót, ahol felferesztették, akkor azt a vizet odaöntötték a kert tövibe. Mer künn feresztették. Akkor ahova kiöntötték,

hallottam, hogy a kutya arra örökké ugatott, ugatott. Amikor szépen kimentünk, láttunk világosságot, gyertyavilágot. Ment a borozdán hosszan bé a temető felé. Az a világosság, ahogy vót, reggel elmentünk oda, megkaptuk azokat a rongyokat ottan, amivel feresztettek. Ez vót az oka neki, hogy azok ott vótak maradva. Akkor azokat elégettük. Ez való vót. Mikor azt a hótat meglátttuk, nem úgy személyesen, hanem az a gyertya lobogott, mer semmit se láttunk, csak azt a világosságot. Hallottuk, hogy az a kutya ugatott: tul, tul, tul; ott, ahol feresztettek, ott ugatott. Ott járt az a hót, mer a rongyok úgy el vótak dobálva oda.[19]

Láng alakjában megjelenhet annak a lelke is, aki idő előtt (háborúban, balesetben) halt meg. Az ilyen lélek addig bolyong reszkető lángként, ameddig el nem telik az az idő, amit élnie kellett volna a földi világban:

Mikor a kocsik összemennek, s hal meg, kell szenvedje, de hordozza magát vissza es, amíg kellene éljen, addig nem mehet a Mennyországba. Sógorasszonyomnak a testvére sokat eléjárt, megtörtént, hogy a masina elütte vót, s neki a lelke sokat vót, megmondta nekem, tizennyóc évet kellett járni, addig, amíg bétőtt az ő ideje.[20]

Hárompatak falvaiban úgy tartják, hogy ritka kivételtől eltekintve nem lehet segíteni azokon, akik súlyos bűnben haltak meg, és ezért *kirekesztett lelkek*, akik örök nyugtalanságra kárhoztatva *ámbolyognak, rekegnek, ijesztenek*. A saját bűnük miatt kirekesztett lelkek az éjszaka is úton lévőket láthatatlanul, de félelmetes hangú *rekegéssel ijesztgetik*, mert a bűnös lélek csak akkor szabadulhat, ha valakit halálra rémiszt. A halálra rémisztett, így idő előtt meghalt ember lelke válik rekegővé, s ezzel megváltja az őt ijesztőt. Az ijesztgetőkkel szemben csak az állandó imádság nyújthat védelmet, ha már nem kerülhető el az ijesztgetők szokásos megjelenési helyein való esti, éjszakai áthaladás.[21]

A rekegővel kapcsolatban ide kívánkozik egy sajátos élmény. Gyűjtőútjainkon Csügésről Kostelekre három éven keresztül gyalogosan mentünk át, és többnyire ugyanígy tértünk vissza csügési szálláshelyünkre. Oda- és visszafelé egyaránt állandó pihenőhelyünk volt az a patakpart, amely Kostelek és Gyepece között mindig enyhülést adott a gyaloglásban megfáradt gyűjtőknek. Visszafele nem egyszer biztattam társaimat a továbbhaladásra a vészesen gyülekező viharfelhők vagy a sötétedés miatt. Mindezeket követően, három év ki tudja hány pihenője után tudtuk meg, hogy Hárompatak rekegős helyén pihengettünk, naplementekor. A helybeliek három évig tartó gyűjtésünket követően mondták el, hogy a II. világháború végén, súlyos harcok lévén a Kárpátokban, az említett patakparton különösen sok katona halt meg. Az ott elesett, végtisztesség nélkül eltemetett katonák lelkei mindmáig ijesztenek, és ezért a helybeliek sötétedés után kerülik is azt a helyet. Megtudtuk azt is, hogy az elmúlt évtizedekben Kostelekről és Gyepecéről egyaránt többször is kimentek a nevezetes patakpartra, pappal és meggyújtott szentelt gyertyával, hogy a helyet beszentelve szabadítsák meg az ott kárhoztatott lelkeket.

A békességben meghalt, végtisztességgel eltemetett ember lelke csak ritkán és közvetett módon jelez: közelségére csupán furcsa zajokból, állatok jelzéseiből lehet követ-

keztetni. Sajátos történetet mondott el egy, a férjét gyászoló magyarfalusi asszony, aki férje lelkének megjelenésére egy madár rendkívüli megszólása alapján gondolt:

...mondják, hogy a lelke változik vaj madarba, vaj ilyenbe menen bé a lelke. Így es halltam ezt. S nekünk es megtörtént, az én emberem erőst szerette a kakukkmadárt. Vót ilyen kazetofonunk, bement az erdőbe, s ott addig ment fától fáig, hogy fogja le, ő hallja azt a kakukkszót. S mikor vót négyven napra nekije, tettünk asztalvetést, akkor eljött egy kakukk a kertbe, itt belől, s ha nem szólott százötvenet, akkor egyet sem. Akkor anyám sírni fogott:

– Klári, te halltál kakukkot százötvenet szőljon?

Mondom:

– Hallom most.

Addig szólott belől egy fán, de itt a ház mellett, mi nem történt meg sem addig, sem attólta. Mondta anyám:

– Ezt tudd meg, Izidór!

Met mondják, a lelke bémenen egy valamibe, állatba, valamibe. Így es mondták. Nem csináltunk semmit, sírni fogtunk. Így történt, s nekünk megtörtént. Halltam kakukkot szólni kilencig, de annyit nem halltam sem addig, sem attólta.[22]

Összegzésként elmondható, hogy a gyimesi és moldvai csángók, valamint a Hármpatak falvaiban élők körében a szabadlélek megjelenési formáinak képzete egyrészt aszerint rendeződik, hogy a lélek az emberi testet annak életében vagy halálakor hagyja el, másrészt annak alapján, hogy közönséges vagy rendkívüli képességű személyről van-e szó. A lélek érzékelhető alakot ölthet akkor is, ha a halál rendkívüli körülmények között, idő előtt, erőszakos módon következett be. Rendkívüli képességű emberek lelkének bizonyos megjelenési formái (madár, dongó) a mindennapi emberek esetében is előfordulhatnak az élet és a halál határvonalánál: a rendkívüli állapotot jelentő haldokláskor, illetve visszajáró lélekként.

A visszajáró lélek érzékelhető alakjai (láng, rekegés, szélvihar) az előket védekezésre készteti, mivel az így megjelenő lélek kárt, pusztulást okozhat. Az elbeszélések alapján megállapítható, hogy ezek a lélekalakok rendkívüli halál, illetve életében árló tevékenységet folytató ember halálakor, valamint a halott felkészítésének hagyományos szokásrendjétől való eltérés esetén jellemzőek. Az élet és a halál rendkívülisége indokolja a bajelhárító, védekező, hiánypótló hiedelemcselekvéseket: ilyen a megjelenés helyének szentelt gyertyával történő óvása, a végtisztesség utólagos, jelképes biztosítása, illetve a szokásrendtől eltérő eljárások korrigálása.

Jegyzetek

1 Saját gyűjtés, a beszélgetőtárs Benke Jánosné (született Benedek Róza, szül. 1906, Diószény, Moldva).
2 Diószegi (1978: 23–24).
3 Pais (1975: 188).
4 Diószegi (1978: 24–27). Vö. Virt (2001: 17).
5 A lélekhitre vonatkozó gyűjtéseket Moldvában: Pusztina, Klézse, Lészped, Diószény, Lábnik és Magyarfalu községekben, Gyimesben Gyimesfelsőlokhoz és Gyimesközéplokhoz tartozó patakfalvakban, valamint Hárompatak falvaiban: Csügésen, Gyepecén és Kosteleken végeztem 1978–2003 között.
6 Saját gyűjtés, a beszélgetőtárs Hodoróg Andrásné, aki 1942-ben született Klézsén.
7 Az *eszme* kifejezést a többi faluban nem említették, azonban kérdéseimben, általam használva értették, tehát a passzív szókincsükben szerepel.
8 Virt E. (2004: 5).
9 Lükő (1942: 30).
10 Saját gyűjtés, a beszélgetőtárs Jánó Ilona, 1934-ben született Lészpeden.
11 Szemadám (1990: 139); Demény (1999: 34).
12 Demény (1999: 40).
13 Lükő (1942: 18).
14 Saját gyűjtés, a beszélgetőtárs Tankó Kata, aki 1913-ban született Gyimesfelsőlok–Görbepatakán.
15 Róheim (1925: 160).
16 Saját gyűjtés (Egyházaskozár), a beszélgetőtárs Dávid Illésné Istók Rozália, aki 1908-ban született Klézsén.
17 A Nyitra környéki, egyes falvakban önmagukat székely eredetűnek tartó magyarok szerint boszorkány halálakor a távozó lélek a kulcslyukon „sívít ki", illetve temetésekor szélvihar támad. Virt (1989: 20).
18 Saját gyűjtés, a beszélgetőtárs Tankó Imre, aki 1939-ben született Gyimesfelsőlok–Görbepatakán.
19 Saját gyűjtés (Mekényes), a beszélgetőtárs Simon Ferenc Józsefné, aki 1894-ben született Lészpeden.
20 Saját gyűjtés, a beszélgetőtárs Jánó Ilona, aki 1934-ben született Lészpeden.
21 Vö. Daczó (1981: 198).
22 Saját gyűjtés, a beszélgetőtárs Bogdánné Csernik Klára, aki 1949-ben született Magyarfaluban.

Bibliográfia

DACZÓ Árpád 1981: A gyimesi rekegő. In dr. Kós Károly–dr. Faragó József (szerk.): *Népismeleti Dolgozatok*. Bukarest, 197–201.
DEMÉNY István Pál 1999: *Táltosok, kerekek, lángok. Összehasonlító folklorisztikai tanulmányok*. Csíkszereda: Pallas–Akadémia.
DIÓSZEGI Vilmos 1978: *Pogány magyarok hitvilága*. Budapest: Akadémiai.
KESZEG Vilmos 2003: Hiedelmek kora – korunk hiedelmei. *Korunk* XIV/3, 3–6.
LÜKŐ Gábor 1942: *A magyar lélek formái*. Budapest: Exodus.
PAIS Dezső 1975: *A magyar ősvallás nyelvi emlékeiből*. Budapest: Akadémiai.

RÓHEIM Géza 1925: *Magyar néphit és népszokások*. Budapest: Athenaeum.
SZEMADÁM György 1990: Lélek. In Hoppál M.–Jankovics M. Nagy A.–Szemadám (szerk.): *Jelképtár*. Budapest: Helikon.
VIRT Eszter 2004: *A magyar lélekhit nyelvi előfordulása a nyelvterület peremén élő népeknél*. (Kézirat.) Károli Gáspár Református Egyetem Nyelvtörténeti Tanszék.
VIRT István 1989: *Halállal kapcsolatos szokások és hiedelmek Zoboralján*. In Új Mindenes Gyűjtemény 8, 9–48.
– 2001: *„Elszakasztottad a testemtől én lelkemet". A maldvai és a Baranya megyei csángók halottas szokásai és hiedelmei*. (Kriza Könyvek 8.) Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.

HESZ ÁGNES

A változás „tagadása"

Halotti rítusok és közösség Gyimesben

A halotti rítusok legalapvetőbb funkciója, hogy a halál okozta változásokat egyéni és közösségi szinten megjelenítsék, kezelhetővé, és nem utolsósorban ellenőrizhetővé tegyék. Átmeneti rítusként hatásuk több szinten jelenik meg, és egyszerre tekinthetők újító és konzervatív jellegűnek. A halott státuszát tekintve e rítusok újítóak: átvezetik az egyént az élők közösségéből a holtakéba, és újradefiniálják korábbi kapcsolataikat, tehát egy új helyzetet szilárdítanak meg. Hagyományos társadalmakban azonban a közösség szintjén a halotti rítusoknak egy ezzel ellentétes, konzervatív hatása is megfigyelhető. Minden egyén halála szakadást okoz a közösség kapcsolati hálójában, az egyén által betöltött státuszok megüresedéséhez vezet, és felfüggeszti a halott személyén keresztül kapcsolatban álló csoportok szövetségét. A közösség működése szempontjából azonban szükség van bizonyos szerkezeti állandóságra, így az egyes halálesetek által okozott „törést" mihamarabb át kell hidalni, helyre kell állítani, vagy a már meglévő kötődések megerősítésével, vagy új kapcsolatok létesítésével. A halotti rítusokban való aktív vagy passzív, kötelező vagy önkéntes részvétel által a közösség tagjai lényegében összetartozásukat jelenítik meg és hangsúlyozzák, illetve kifejezik azt, hogy korábbi kapcsolataikat továbbra is fennállónak tekintik. Ilyen értelemben tehát a halotti rítusok a haláleset okozta változás ellen hatnak, és bár a halál tényét magát nem tagadják, bizonyos mértékben igyekeznek a bekövetkezett változásokat korrigálni, és valamilyen szinten visszatérni az eredeti helyzethez. Meg kell azonban jegyezni, hogy mindemellett természetesen ennek az ellenkezője is igaz lehet. Ezt úgy kell érteni, hogy a halotti rítusok az élők közti kapcsolatok esetleges változásának jelzésére is alkalmasak, legyen szó új vagy az eddiginél szorosabb kötődések kialakításáról, vagy pedig korábbi kapcsolatok megszakításáról.

Andrew Strathern két melanéziai társadalom halotti rítusait összehasonlító tanulmányában amellett érvel, hogy a halotti szertartások alkalmával a kapcsolatok megerősítése vagy újradefiniálása a rítusok során létesített cserekapcsolatokon keresztül megy végbe.[1] A melanéziai társadalmak az egyént lényegében azonosnak tekintik ingóságaival, melyeket halála után elajándékoznak. Az aktus egyik célja, hogy a halottat tulajdontárgyaival helyettesítve helyreállítsák „a köteléket azok között, akik az elhunyt

révén kapcsolódtak egymáshoz".[2] Másrészt ezek az ajándékok vagy a temetéshez való anyagi hozzájárulás formájában, vagy későbbi csereaktusok során viszontajándékokat vonnak maguk után, tehát egy hosszú távú csere kiindulópontjának tekinthetők. A halálesetet tehát felélénkíti és újrafogalmazza a társadalmi kapcsolatokat: egyrészt megerősít korábbi kötődéseket, másrészt alkalmat ad a korábbi kapcsolatok lezárására, ha ugyanis valaki nem járul hozzá a temetési szertartáshoz, a továbbiakban nem vesz részt a rítus által kijelölt csereháló zatban. A temetés során létjövő csereviszony azonban a legtöbb közösségben nem korlátozódik anyagi javakra: a rituális szolgáltatások cserekapcsolatok általi biztosítása legalább annyira fontos, mint az értéktárgyak áramoltatása. A ghanai *ladogaa* törzs halotti rítusairól szóló munkájában Goody hangsúlyozza a halotti rítusok során tetten érhető szolgáltatási csererendszer, illetve az állandósult szolgáltatási cserekapcsolatok társadalomkohéziós szerepét, mondván, hogy azok különösen alkalmasak arra, hogy állandó társadalmi kapcsolatot létesítsenek egyébként különálló csoportok között.[3] Ugyanakkor a szolgáltatási cserék jelentős része már korábban meglévő, egyéb jellegű cserekapcsolatokra épül,[4] vagyis a partnerek közti együttműködés nem korlátozódik kizárólag a halálesetek során ellátott szolgáltatásokra. A halotti rítusok során gyakorolt csereviszonyok tehát csak egy szélesebb kapcsolatrendszer részeként értelmezhetők.

A halotti rítusok társadalomkohéziós szerepére mutattak rá azok a történeti, történeti antropológiai művek is, amelyek a keresztény halotti rítusok kialakulását, illetve a rítusok és a halottakhoz fűződő hiedelmek társadalomszervező funkcióját vizsgálták. E munkák szerint az egyes halotti rítusoknak – különösen a halotti megemlékezéseknek – fontos szerepük volt a családi és közösségi határok megvonásában, illetve a csoportokon belüli és csoportok közötti kapcsolatok kialakításában, fenntartásában és szabályozásában.[5] A középkori keresztény társadalmakban – a világ sok más társadalmához hasonlóan – élők és holtak között cserekapcsolat állt fenn, melyben az élőknek a holtaktól kapott élet és örökség fejében gondoskodniuk kellett halottaik túlvilági sorsáról. A halottak szenvedéseinek enyhítését és emlékük ápolását szolgáló halotti misék és adományozások a társadalom számos csoportját érintették: újabb cserekapcsolatokat létesítve létrehozták vagy tovább erősítették a csoportok közti együttműködést.[6]

Noha a gyimesi csángók társadalomszerkezete nem hasonlítható össze sem a kora középkori feudális társadalom, sem pedig a törzsi társadalmak szerkezetével, a következőkben mégis amellett érvelek, hogy a fenti megállapítások sok tekintetben alkalmazhatók az általam kutatott közösségre is.[7] Elemzésem célja, hogy a gyimesközéploki Hidegségpatakán tapasztaltak alapján[8] a halotti rítusok eddig kevés figyelmet kapott regeneratív funkcióját vizsgáljam, vagyis azt, hogy mennyiben és hogyan alkalmasak a halotti rítusok az egyes csoportok és egyének közti kapcsolatok fenntartására és megerősítésére. Melyek ezek a kapcsolatok, illetve a rítusok során tapasztalható együttműködés hogyan épül rá az élet egyéb területein létesített kapcsolatrendszerekre? Mindezt leginkább a résztvevők halotthoz és családjához fűződő viszonyának elemzésével, valamint részvételük indokainak vizsgálatával lehet bemutatni. A tanulmányban éppen ezért kizárólag erre fogok koncentrálni, következésképp adós ma-

radok a gyimesi, pontosabban hidegségi temetkezési szertartás és halotti rítusok pontos leírásával.

A halotti rítusokban való részvétel jellemzőinek, szabályainak vizsgálata előtt azonban röviden át kell tekintenem, hogyan épül fel a gyimesi társadalom, továbbá azt, hogy az egyes társadalmi csoportok közül melyek az alapvető fontosságúak az egyén életében.

A gyimesi társadalom

A gyimesi társadalom alapvető egysége a *nukleáris család*, amely a legtöbb esetben gazdasági egységnek is tekinthető. Vannak olyan családok, ahol két, egy udvaron élő felnőtt generáció, tehát a nagyszülők és a szülők együtt gazdálkodnak, ez azonban viszonylag ritka, az általános gyakorlat szerint a nagyszülők, illetve a szülők két nukleáris családot alkotva két különálló gazdaságot vezetnek még akkor is, ha lakóhelyük közös. A rokonságot mindkét oldalon számon tartják, tehát az egyén egyaránt tagja apai és anyai leszármazási vonalának. A letelepedés azonban az esetek többségében *patrilokális* vagy *neolokális*, ezért a mindennapi életben, a földrajzi közelségnek köszönhetően az apaági rokonok között szorosabb kapcsolat, együttműködés alakul ki.

Fontos és kiterjedt kapcsolati hálót hoz létre a szigorúan szabályozott csereviszonyon alapuló *komaság* intézménye. Az esetenként generációkon át öröklődő komasági viszony egy önkéntes, gyakorlatilag ajándékozásnak tekinthető aktus indítja el, a gyimesi gyakorlat szerint ugyanis a keresztszülőket nem a gyermek szülei jelölik ki, hanem a leendő keresztszülők – gyakran már a gyermek születése előtt – *kérik, elkérik* a gyereket. Szándékukat később, a *babalátás* során a csecsemőnek vitt ajándékokkal (kisruha, sütemény) teszik hivatalossá. A keresztszülőséget minden esetben viszonozni kell, s ha ez gyerekek hiányában közvetlenül nem lehetséges, a cserekapcsolat kiegyenlítése a következő nemzedékre hárul. Mivel Gyimesben egy gyermeknek korlátlan számú keresztszülője lehet – nem ritka a tizenöt-húsz pár – a komasági rendszer kiterjedt kapcsolatokat biztosít mind a szülők, mind a gyerekek számára. Komasági viszony azonban nemcsak kereszteléssel létesíthető: komának, illetve keresztszülőnek nevezik a *bérmaszülőket*, illetve a *násznagyokat* is. Az, hogy kit kérnek fel násznagynak, szintén csere által szabályozott: általában olyan párokat, vagy pároknak a gyerekeit, akiket a házasulandó szülei eskettek. A bérma-keresztszülőség szintén felkéréses alapon működik, de a legtöbb esetben inkább egy csereviszony kezdetének, semmint folytatásának tekinthető: a bérma-keresztszülő törvényszerűen násznagya[9] is lesz a keresztgyereknek (a keresztanya is), majd mivel a násznagyság erre kötelez, keresztszülője a keresztgyerek első gyerekének. Ez utóbbi viszonyok mindegyike pedig kötelezően viszontkeresztelést von maga után. Noha a keresztgyerekeknek nyújtott materiális és szimbolikus szolgáltatásokon kívül a komáknak egymás iránt nincsenek konkrétan meghatározott kötelezettségeik, az intézmény olyan szövetséget hoz létre a két fél között, amely az élet egyéb területein is kamatoztatható. Az egymás iránti elkötelezettség leginkább elvárásokban és bizonyos viselkedési normákban öltt testet: egy komának illik bármilyen helyzetben segíteni, és illik vele barátságos, jó viszonyban len-

ni. Ez leginkább azokban az esetekben válik nyilvánvalóvá, amikor ennek az ellenkezője történik: egy asszony például panaszkodott a szomszédasszonyára, mondván, hogy már csak azért sem illene ellenségesen viselkednie, mert *komások*. De ugyanez az elv az alapja annak a sokszor be nem tartott szabálynak, hogy szomszéddal – itt elsősorban a közvetlen szomszéd értendő – és rokonnal ne komásodjon össze az ember, mivel mind a rokoni, mind a szomszédi viszony számos konfliktus forrása lehet:

Hallottam, hogy valahol azt mondták, hogy közeli rokon és szomszéd ne legyen koma inkább. Ez tetszett hallani?

Igen. Azér, mer a szomszéddal összeveszel. És azt mondta anyósom, az nagy vétek, hogy hát a gyermekedet keresztelte, s te haragba vagy vélle, összeveszel, meg a testvérrel is ez a gond, érted, hogy hát osztod a birtokot, vagy mit tudom, mit osztasz, és akkor mán na.

De a szomszéd akkor a közvetlen szomszéd...

Ez a közvetlen szomszéddal, van szó, csak így a közvetlen szomszédról. Ugye az mindent hall, meg mindent tud, meg mit tudom, hogy az mi adódik elé, érted, és akkor má nem. (Nő, 49)[16]

Tapasztalataim szerint a komaság szinte minden esetben valamilyen korábban már fennálló, de gyakran nem intézményesített viszonyra épül, azt mintegy hivatalossá téve. A komaválasztás indokaként, ha nem a szolgáltatás viszonzásáról van szó, legtöbb esetben a barátságot, munkatársi vagy szomszédi jó viszonyt jelölik meg. A gyimesi társadalomra általában jellemző azonban, hogy a fent idézett tiltás egyik részét betartva közeli rokonoknak nem keresztelnek, bár természetesen ez alól is akadnak kivételek.

Az egyén mindennapi életében az egyik legfontosabb szerepet a lokális csoport, a szomszédság játssza. Az, hogy a szomszédság területileg meddig terjed, nehezen meghatározható, általában véve a negyedik-ötödik házban lakó családot még szomszédnak tekintik, de előfordulhat, hogy messzebb lakókat is szomszédként definiálnak. A patrilokális letelepedésnek és a birtokaprózódásnak köszönhetően a szomszédok sok esetben rokonsági kapcsolatban állnak egymással – testvérek, unokatestvérek családjai laknak egymás mellett. Mivel mindemellett a nem rokon szomszédok között gyakran létesül komasági viszony, gyakori jelenségnek mondható az, hogy a szomszédok több címen kötődnek egymáshoz. Ennek ellenére a puszta szomszédi kapcsolat is elegendő arra, hogy bizonyos esetekben, például esküvő vagy halál esetén, a felek igényt tartsanak egymás segítségére, szolgáltatásaira.

A fenti csoportok közti kohéziót – a rituális alkalmakkor gyakorolt szimbolikus cserék mellett – a mindennapokat átszövő kisebb-nagyobb cserekapcsolatok biztosítják. Ezek közül a legfontosabb a munkaerő cseréje, az úgynevezett *kaláka* intézménye. A gyimesi gazdaság alapja a romániai politikai fordulatot és gazdasági átalakulást követő regressziónak köszönhetően ismét a mezőgazdaság, ezen belül is a nagyállattartás, illetve tejgazdaság lett. A helyi mezőgazdasági és birtokviszonyoknak köszönhetően a nukleáris családok azonban nem rendelkeznek elegendő felnőtt munkaerővel

ahhoz, hogy bizonyos munkafázisokat, például a gazdaság alapját képező szénamunkát vagy az egyéb betakarítási munkákat egyedül elvégezzék. Mindez egy jól szabályozott munkaerő-csererendszer kialakulásához vezetett, ahol a kapott munkát ugyanannyi munkával kell viszonozni. Egy-egy család többé-kevésbé kialakult kalákakörrel rendelkezik, vagyis nagy valószínűséggel minden évben ugyanazoknak a családoknak a segítségére számíthat. E csereviszony részesei – feltehetően a földrajzi közelségnek köszönhetően – elsősorban a szomszédok köréből kerülnek ki, és viszonylag kevés olyan család van, amely cserepartnereit ebben a tekintetben kizárólag a rokoni körre korlátozza. A szomszédok mint munkaerő-cserepartnerek fontosságát támasztja alá, hogy számos esetben az anyai, tehát távoli, az anya rokonainak lakóhelyéhez közel fekvő birtokok műveléséhez is inkább a szomszédok, és nem vagy nem kizárólag az anyaági rokonok segítségét veszik igénybe.

A gyimesi társadalmat alkotó csoportokról szólva említést kell tenni a fentieknél nagyobb és lazább szerkezetű csoportokról: a vallási gyülekezetről, a falurészek közösségéről,[11] a faluközösségről, a Gyimesi-szorosról mint régióról, a csángóságról és a magyarságról. Noha e csoportok a mindennapi életben ritkán, némelyikük pedig soha nem működik valós közösségként, a gyimesi emberek identitása, hovatartozása szempontjából fontos szerepük van.

Társadalmi csoportok részvétele a halotti rítusokban

Nézzük most meg közelebbről, hogy a különböző társadalmi csoportok hogyan vesznek részt a halotti szertartásokban, milyen szerepet vállalnak bennük. A rítusokban való szerepvállalás legalapvetőbb és mindig betartott szabálya a halottal egy háztartásban élőkre vonatkozó munkatilalom, amely a világ számos kultúrájában megtalálható, és az erdélyi magyarok körében is általánosnak mondható.[12] Eszerint a halott közvetlen rokonai nem vehetnek részt a halott körüli teendők többségében, különösképpen pedig a halotti torra való felkészülésben.[13] E szabálynak, azon túl, hogy egy lelkileg nehéz időszakban tehermentesíti az elhunyt családját, fontos társadalomszervező funkciója van. Goody érvelése szerint ugyanis a közvetlen rokonok kizárása – az incestustabuhoz hasonlóan – egy tágabb kapcsolatháló kiépítésére kényszeríti az egyes csoportokat, s ezáltal kiterjeszti a társadalmi interakciós mezőt.[14] A temetési előkészületek nagy része tehát – Gyimesben is – a távolabbi rokonokra, fiktív rokonokra, szomszédokra és barátokra hárul. A különböző tevékenységekre, valamint a temetési szertartás során vállalt tisztségekre vonatkozó részvételi szabályok azonban meglehetősen általánosak, és mindig az egyének egy tág csoportjára vonatkoznak. Ennek megfelelően a gyakorlatban nem minden, a szabályok által elvileg kötelezett vagy kötelezhető egyén vesz részt aktívan a rítusokban, vagyis nem minden rokon, koma és szomszéd vállal szerepet a halotti szertartásokban, és akik részt vesznek bennük, azok sem egyenlő mértékben teszik ezt. Bizonyos szolgáltatások ellátása, például a tor előkészületeinek levezetése, a holttest, illetve a koporsó fuvarozása felkéréses alapon tör-

ténik, hasonlóan a temetés során adódó tisztségek betöltéséhez. A temetési munkálatok zömében azonban kérés nélkül, önként segítenek azok, akik valamilyen oknál fogva ennek szükségét érzik. Az előírások tehát mind a gyászoló család, mind a családhoz valamilyen módon kötődő egyének számára viszonylag nagy mozgásteret biztosítanak. Lehetővé teszik, hogy a halotti rítusokban való szerepvállalással, illetve a szerepekre való felkéréssel egymáshoz való kötődésük mértékét és fontosságát kifejezhessék.

A halotti rítusokban való részvétel vizsgálatakor célszerűnek látszik a rítusokban résztvevőket szerepvállalásuknak megfelelően aktív és passzív csoportra osztani, a rítusokat pedig három szakaszra bontva vizsgálni:

1. haldoklás, temetési előkészületek;
2. temetési szertartás;
3. halotti emlékünnepek.

Haldoklás, temetési előkészületek

A keresztény vallás előírásai szerint a haldoklónak az utolsó kenet felvételével és bűneinek meggyónásával fel kell készülnie utolsó útjára. Ezt az előírást a vizsgált közösségben, ha mód van rá, a legtöbben igyekeznek betartani. Maga a haldoklás a kora középkor óta közösségi aktus volt,[15] és ennek nyomai, hasonlóan a magyar nyelvterület számos pontjához, Gyimesben is megfigyelhetők.[16] Viszonylag ritkán ugyan, de Gyimesben van példa arra, hogy ha a haldokló tagja volt a közösségben működő számos rózsafüzéres társulat valamelyikének, akkor a társulati tagok, a rokonok vagy a haldokló kérésére *imádkozót* tartanak a beteg ágya mellett. Gyakoribb eset azonban az, hogy egy-egy nagybeteg ember közelgő halálát várva a más háztartásban élő rokonok, illetve a szomszédok időről időre meglátogatják a haldoklót, mellette maradnak, imádkoznak érte. Nyilvánvalóan halálos kimenetelű betegségek esetén az is előfordul, hogy a szomszédság felajánlja segítségét a leendő halottas ház felkészítéséhez; egy általam ismert esetben például két szomszédasszony a beteg kórházba kerülésekor kimeszelte és kitakarította azt a szobát, ahová végül is a ravatal került. Mindkét asszony szorosabb viszonyt ápolt a haldokló családjával, egyikük komája volt a betegnek, és jó barátnője a beteg lányának, akivel naponta segítették egymást munkával, apróbb kölcsönökkel, másikuk férje unokatestvére volt a haldoklónak, családja pedig a szokásosnál szorosabb gazdasági együttműködésben állt a haldokló családjával: nyáron egy hegyi legelőt használtak hetenkénti váltásban, ami azt jelenti, hogy egy hétig az egyik család, egy hétig pedig a másik család látja el a tehenek melletti munkát, amelynek fejében az akkor készült sajtot, vajat megtarthatja.

A temetési szertartásra a pap elfoglaltságától függően a halált követő második, de rendszerint inkább a harmadik napon kerül sor. Az idő rövidsége miatt tehát a temetési előkészületek elvégzéséhez viszonylag sok ember munkájára van szükség. A temetési rítusokhoz való hozzájárulások jellegüknél fogva két csoportra oszthatók: anyagi hozzájárulásra és „szolgáltatás"-jellegű segítségre.

Ami a materiális hozzájárulást illeti, a temetés anyagi terheit alapvetően a halott örökösei, özvegye és leszármazottai kötelesek állni, közülük is az a gyermek (rendszerint az egyetlen vagy a legkisebb fiú), aki egy udvaron élt a szüleivel, és örökölte a szülői házat, valamint a körülötte elterülő szántóföldet.[17] A temetés költségei esetenként meglehetősen megterhelők lehetnek egy-egy család számára, annak ellenére is, hogy az azok tetemes részét kitevő torra igen gyakran a halott saját állatát vagy állatait vágják le. Éppen ezért előfordul, hogy a gyászoló család anyagi segítségre szorul, mint történt ez egy olyan férfi halálakor is, akit két felnőtt, de még házasulatlan gyerekének kellett eltemetnie. Ebben az esetben az anyagi segítség, egy ajándékozót leszámítva, szinte kizárólag a közelebbi vérrokonoktól érkezett: a halott három unokaöccse összesen ötszázezer lejt,[18] egy távoli rokon pedig nyolcszázezer lejt adott. Egy másik unokaöcs az imádkozókor és temetéskor alamizsnaként osztogatott kaláccsal, az elhunyt lánytestvérei és unokahúgai pedig alapélelmiszerekkel járultak hozzá a temetés költségeihez. A temetés „kellékei" közül a test- és lobogóvivés fejében hagyományosan adott halotti törülközőket is a halott leánytestvérei adták, a többi szolgáltatásért, sírásásért, gyertyavivésért járó kendők és szalagok költségeit pedig az örökösök állták. Szintén az egyik lánytestvér fizette ki a halott egyik tartozását, mely a halott túlvilági sorsa szempontjából alapvetően fontos: úgy tartják, mindaddig nem tud nyugodni, amíg a földön adóssága van. Hasonló segítségre azonban affinális rokonoktól is számítani lehet, egy temetés alkalmával például a koporsóba helyezett vászon, amely a túlvilágra vezető pallót szimbolizálja, a halott anyósától származott. Egy másik esetben pedig, amikor a temetés terheit álló örökös nem számíthatott vérrokonai segítségére, szintén az anyós adta a torra való hús egy részét. A fenti hozzájárulások lényeges eleme, hogy ajándéknak, nem pedig kölcsönnek számítanak,[19] közvetlenül tehát nem kell viszonozni őket. Mivel – legalábbis az általam ismert esetekben – ilyen jellegű segítség szinte kizárólag közeli rokonoktól érkezett, az adományok egy eleve összetartozó csoport egységét hangsúlyozzák: tanúságuk szerint az elhunytat egy szélesebb körű, oldalági rokonokból álló csoport tekintette sajátjának, amely természetesnek érezte azt, hogy a temetés terheit közösen viselje. Affinális rokonoktól érkező segítség pedig a családok közti legerősebb szövetséget, a házassági szövetséget erősíti meg. Mindeddig egyetlen olyan példát ismerek, amikor a vissza nem térítendő temetési hozzájárulás nem kizárólag rokonoktól származott: egy szegény házaspár tragikusan elhunyt fiának temetésekor az imádkozóban minden jelenlévőtől pénzadományt gyűjtöttek a szertartás költségeihez való hozzájárulásként.

Lényegében a temetéshez való anyagi hozzájárulásnak tekinthető bizonyos temetési kellékek kölcsönadása is. A már idézett esetben például a ravatalra terítendő, ünnepi háziszőttes terítő az egyik, a családdal szintén gyakori munkaerő-cserekapcsolatban álló szomszédasszonytól származott. Tulajdonképpen kölcsönnek számított az is, hogy a halottat egyik unokaöccsének és egyben szomszédjának már kinőtt öltönyében temették el. Nem sokkal a temetés után ugyanis az adományozó édesanyja álmában meztelenül látta a halottat, amit az elhunyt családja úgy értelmezett, hogy a kapott ruhát viszonozni kell. Ezért azután a halott egyik lánytestvére egy vég szövetet ajándékozott a szóban forgó unokaöcsnek.[20]

Míg a temetés anyagi terheit elsősorban a közvetlen rokonok állják, addig a már említett, a halott közvetlen családtagjaira vonatkozó munkatilalmaknak köszönhetően a temetési előkészületek zöme a távolabbi rokonokra, fiktív rokonokra, illetve jórészt a szomszédságra hárul. A szomszédság gyakorlatilag közvetlenül a halál beállta után a család segítségére siet, és gyakran a szomszédok azok, akik az ilyenkor szokásos rituális cselekedeteket elvégzik, amelyek a halottak túlvilágra jutása és ottani élete szempontjából fontosak: ők fognak a haldokló kezébe égő gyertyát, ők kerülik meg a házat gyertyával. Azok a családok, amelyek nem rendelkeznek autóval, a halálesetet adminisztratív ügyeinek elintézésekor, a temetési kellékek beszerzésekor, vagy ha a haláleset nem otthon történt, a holttest hazaszállításakor szintén szomszédi, baráti segítségre szorulnak. A fuvarosok ilyenkor vagy nem fogadnak el pénzt szolgáltatásaikért, vagy egy korábbi segítség ellenértékének tekintik, amelyet a halott vagy családja nyújtott. Amennyiben az elhunyt otthon halt meg, a holttest felkészítését, mosdatását is szomszédok, távolabbi, esetleg affinális rokonok végzik.[21] A halott mosdatása elvileg egy nyitott vagy közvetett csere részét képezi. Általánosan vallott nézet ugyanis, hogy egyszer mindenkinek *fel kell mosnia* valakit azért, hogy aztán cserébe egyszer majd valaki őt is hasonló szolgálatokban részesítse.[22] Mint már említettem, a családtagokra vonatkozó munkatilalom leginkább az ételtel kapcsolatos tevékenységekre érvényes. A főzési munkálatokat vezető szakácsnőnek általában ügyes háziasszony hírében álló szomszédot vagy komaasszonyt kérnek fel, de arra is volt példa, hogy ezt a tisztet a halott nászasszonya látta el. A szakácsnő segítségei, valamint a torban felszolgáló *fennjárók* is ugyanebből a körből kerülnek ki, részvételük azonban önkéntes. Szolgáltatásaikért jelképes fizetségként egy köténytt vagy egy konyhakendőt kapnak. A sírásást, szintén önkéntes alapon, fiatalabb szomszédok, rokonok vagy barátok végzik. Fizetségül korábban fejenként egy juhot és ebédet, ma pedig pénzt – az általam ismert esetben száz–százezer lejt – és ebédet, a toron pedig külön üveg pálinkát kapnak. Az utóbbi szolgáltatásokért, tehát a főzésért, felszolgálásért és a sírásásért járó, tradicionálisan megszabott fizetséget minden esetben kötelező elfogadni, a halott nyugalma érdekében:

> Mer ez oda van szánva, érted-e, erre a célra vót szánva, s ne adják vissza. Mer ő mondta, hogy ki Borosson, ahol ő született, sok leánygyermekik vót, s a férfi meghalt, érted-e, az édesapja meghalt. S valaki vissza akarta adni, visszaadta a törülközőt, hogy legyen a leánnyoknak na, hogy ne fogyjon na. S akkor meglát, vissza is adta. S meglátta álmába valaki, hogy neki annyi, az a halott megmondta valakinek, hogy neki mit tudom melyiknek, hogy annyi könny, olyan vízbe van, s nincs, amivel megtörülközzön. S azér, hogy visszadta a törülközőt, visszaadták, érted. (Nő, 33)[23]

Temetés

A temetési szertartás számos olyan feladatot tartalmaz, amelyek ellátása szintén az előbb említett körre hárul. A halotti mise alatt és a temetőben a koporsó négy sarkánál négy *gyertyafogó* áll, akik általában a halott kortársai, barátai, szomszédai, affinális,

illetve fiktív rokonai közül kerülnek ki, hasonló módon a temetési menetet vezető *keresztvivő*- és *lobogóvivő*khöz. Ha az elhunyt tagja volt valamelyik rózsafüzéres társulatnak – ami szinte kizárólag csak nőkre jellemző –, akkor a menetben a két fekete halotti lobogó mellett a társulati lobogó is jelen van, melyet mindig valamelyik társulati tag visz. Ezeket a tisztségeket törvényszerűen a halottal megegyező nemű egyének kapják. Általánosabban követett, bár természetesen nem minden esetben betartott szabály vonatkozik a *koporsóvivők* személyének kiválasztására: a testet rendszerint az elhunyt keresztgyerekei viszik ki a temetőbe. Ha a gyerekek még kicsik, komák vagy közelebbi barátok, esetleg távolabbi rokonok helyettesítik őket. Gyimesben, számos vidékkel ellentétben,[24] a *testvivők* mindig férfiak. A fenti szolgáltatásokért jelképes fizetség jár: a keresztre, lobogóra, gyertyára kötött kendő, törülköző vagy szalag, és szintén törülközőt kapnak a testvivők és a koporsót a temetőbe szállító fuvarosok.

Ezekkel a tisztségekkel kapcsolatban a legfontosabb az, hogy betöltésük a család felkérésére, nagyon gyakran a halott végakarata szerint történik. Ezáltal ezek a tisztségek lényegében olyan szimbolikus eszközként szolgálnak, amelyekkel a család mintegy kijelöli a számára fontos személyeket, illetve csoportokat. A felkérést, különösen megbecsült, nagy presztízsű családok esetében, megtiszteltetésnek tartják, bizonyos esetekben pedig akár el is várják. Hogy mennyire így van ez, mutatja az az eset, amikor a gyászolók a halott idevonatkozó utasításait megszegve a fejkereszt vitelét egy olyan szomszéd- és egyben komaasszonyra bízták, akinek a családja pénzt kölcsönzött a temetési szertartáshoz. A döntés indoka kimondottan az volt, hogy nem akarták megsérteni az illető családot: „s akkor azt úgy egyeztünk, hogy adjuk oda ide bé komámasszonynak, mer ha nem, megsértődik, hogy ő nem érdemel meg annyit, s azé adtuk oda..."(Nő, 32)[25]

Mint azt már említettem, a temetési szertartás során az egyes tisztségek kiosztásával, illetve az önkéntes segítségnyújtással mind a gyászoló családnak, mind pedig a családhoz valamilyen módon kapcsolódó csoportoknak lehetőségük nyílik arra, hogy a számukra lényeges társadalmi kapcsolatok fontosságát újra megjelenítsék és hangsúlyozzák. A halotti rítusokban való részvétel mindamellett, hogy elválaszthatatlan a résztvevők között meglévő egyéb jellegű kötődésektől, önálló rituális cserekapcsolatként is értelmezhető. Annál is inkább, mert meglátásom szerint maguk a gyimesiek is sok esetben ekként kezelik. A temetési szertartásnál segédkező csoportok ugyanis tisztában vannak azzal, hogy hasonló esetben maguk is segítségre szorulnak az elhunyt családjának részéről, a gyászoló család pedig kötelességének fogja érezni, hogy viszontsegítse az őt támogató családokat.

Halotti misék, emléktorok, alamizsna

A keresztény egyház tanításai szerint, gyakorlatilag Szent Ágoston óta,[26] az élők háromféleképpen tudnak javítani halottaik túlvilági sorsán: halotti misével, imával és alamizsnával. Ennek megfelelően Gyimesben a halál után hat héttel, hat hónappal és egy évvel, majd a továbbiakban lehetőség szerint minden évben misét mondatnak a hozzá-

tartozók a halott lelki üdvéért. Az első évben a misék alkalmával a legtöbb helyen tort tartanak a távolról érkezett rokonok, illetve a szomszédság számára. A halotti mise és a temetés utáni tornál sokkal kisebb léptékű emléktor előkészületeiben és lebonyolításában való részvétel a fent leírtakhoz hasonló képet mutat. Azáltal viszont, hogy az első torral ellentétben, amelyen lehetőség szerint a temetés összes résztvevőjét vendégül látják, a halotti mise utáni tor meghívásos jellegű, ez az esemény még inkább alkalmas arra, hogy a halott családja hangsúlyozza kötődését bizonyos egyénekhez, csoportokhoz. Egy-egy meghívás új kapcsolatok kiindulópontjává válhat, sőt egyes családok státuszának emelkedését jelezheti mind a falu, mind pedig a meghívott számára. Büszkeség forrása volt például az az eset, amikor egy szerényebb anyagi helyzetű asszony meghívást kapott egy nagygazdának számító családnál tartott emléktorra, noha korábban nem voltak különösebben szoros kapcsolatban egymással.

A halotti misékhez és emléktorokhoz hasonlóan az alamizsnaadás gyakorlatának is van társadalomkohéziós szerepe. Az alamizsna nem más, mint a halott lelki üdvéért vagy túlvilági ellátásáért adott étel-, illetve ruhaadomány. Alamizsnának tekintik az imádkozó és a halotti mise után, valamint halottak napján osztogatott kenyeret és pálinkát, a toron elfogyasztott ételt és a halottnak azokat a ruhadarabjait, amelyeket a hathetes misét követően osztanak szét. Ugyanígy alamizsnának számítanak azok az alkalmi ételadományok, melyekre rituális alkalmakon kívül, vagy egy halottakkal kapcsolatos álmot követően,[27] vagy éppen a halott elégedetlenkedését megelőzendő kerül sor. Az adományok fő kedvezményezettjei a marginális helyzetű társadalmi csoportok, elsősorban a szegények, akiket a katolikus és az ortodox egyház egyaránt a halottak földi képviselőinek tekintett, következésképp a róluk való gondoskodás egyenértékűnek számított a halottakról való gondoskodással.[28] Ettől eltérően Gyimesben úgy tartják, hogy a szegényeknek adott alamizsna azért különösen hatékony, mert nekik van a legnagyobb szükségük anyagi segítségre, és ezért a köszönetképpen mondott és a halottakért felajánlott imáik igazabbak, erősebbek. Hasonlóképpen, az őszinteségük miatt tartják különösen célravezetőnek a gyerekeknek adott adományokat. Ugyanakkor az alamizsnálkodás irányulását megvizsgálva kiderül, hogy a gyakorlatban az adományok nagy százaléka rokonok, szomszédok, komák vagy barátok, tehát nem az elviekben kijelölt célcsoportok felé irányul. A már említett haláleset után a halott ruháiból egy nadrágot a falu egyik szegényének adtak, a többi eloszthatónak ítélt ruhadarabot, két sapkát és egy inget pedig a halott unokatestvérének és unokaöccsének, akik mellesleg egyben szomszédok is voltak. Egy másik családban valaki azt álmodta, hogy a halott kifejezetten kért valamit. Ezt követően az álmodó húst adott férje egyik testvérének, illetve egyik komájuknak, míg az álomban szereplő halott férje, aki egyben az álmodó apósa volt, pénzt adott az álmodó egyik gyerekének. Alamizsnát azonban nemcsak a család adhat a halottért, hanem annak szomszédai és komái is, s ilyenkor az alamizsna sokszor éppen a halott családja felé irányul. Egy házaspár például évi rendszerességgel adott egy zsák krumplit egyik elhunyt komájuk szüleinek, és az adományt a koma lelki üdvéért ajánlották. Másvalaki, miután álmodott halott sógorával, egy szekér tűzifát vitt a sógor szomszéd faluban lakó özvegyének. Mindez a halál után körülbelül egy évvel történt, és gyakorlatilag az egyetlen olyan alkalom volt, amikor a két affinális rokon találkozott egymással.

Bárhogy legyen is azonban, az alamizsnaadás aktusának minden esetben van társadalomszervező funkciója, akkor is, ha a szegényeknek, akkor is, ha a csoporthatárokon belül adják. Egyes kutatók úgy látják, hogy a szegényeknek adott alamizsna, vagyis a javak – noha részleges – megosztása a közösség egységét, e marginális csoportok újra befogadását szimbolizálja.[29] Meglátásom szerint azonban az adományozás aktusa legalább annyira szolgálja e csoportok elkülönítését, hiszen az aktus által kijelölt *adományozó* és *szegény* szerepek éppen a kedvezményezett marginális státuszát szilárdítják meg. Ezzel szemben a rokoni, komasági és szomszédi csoporton belülre irányuló alamizsna valóban megerősíti a csoporton belüli összetartozást, a csoportot alkotó egyének vagy nukleáris családok közti kapcsolatokat, egyrészt az ajándékozás gesztusa által, másrészt azért, mert az alamizsna és a köszönetképpen mondott ima együttese révén a résztvevők lényegében közösen gondoskodnak a halottról. A kétféle, a szegényeknek adott, illetve a csoporton belüli alamizsnát explicite nem különböztetik meg egymástól. Mégis, amikor magyarázatot adnak a kedvezményezett kiválasztására, kiderül, hogy tudati szinten a kettő elkülönül egymástól. Ez a különbségtétel azonban nem jelenti azt, hogy a csoporton belülre adott alamizsnát a szegényeknek adott alamizsnánál kevésbé hatékonynak tartanák. Hiszen – vélhetik – ha a kedvezményezett éppen hiányában volt az adott élelmiszernek vagy tárgynak, voltaképpen rászorult a segítségre.

A vallás által előírt szabályt tehát – annak ellenére, hogy azt elvi szinten érvényesnek tartják – felülírja az a törekvés, hogy az adományozás gesztusa által a családok a számukra valóban fontos kapcsolatokat hangsúlyozzák. Mindez pedig ismét csak azt bizonyítja, hogy az alamizsnálkodás társadalmi aspektusa legalább annyira fontos, mint a vallási.

A halotti rítusokban való passzív részvétel

Mindeddig jobbára a halotti rítusok aktív résztvevőiről, a gyászoló családról, a segítőkről és a különböző tisztségviselőkről volt szó. A szertartásoknak azonban természetesen jóval több a passzív résztvevője. A rítusok során három alkalom van, amikor vallási és társadalmi szempontból egyaránt fontos az ő jelenlétük is: az *imádkozó*,[30] a temetési szertartás, valamint a halotti misék és az őket követő torok. Bár a temetésen, a toron és a halotti misén való puszta részvételt passzív részvételnek nevezem, meg kell jegyeznem, hogy vallási szempontból maga a jelenlét is egyfajta szolgáltatásnak minősül: a keresztény tanítások szerint ugyanis a halott üdvössége szempontjából jó, ha minél többen imádkoznak érte, minél többen kísérik utolsó útjára, a toron pedig áldozatképpen minél többen ajánlják fel az elfogyasztott ételt a lelki üdvéért. A közös étkezés ugyanakkor szimbolikusan maga is egy olyan aktus, amelynek során egy közösség saját egységét és összetartozását éli és jeleníti meg.

Társadalmi szempontból azonban a temetésen és az egyéb halotti szertartásokon való részvétel sokkal jelentősebb egy másik ok miatt: a jelenlévők száma az elhunytnak, illetve családjának fontosságát, a közösségben betöltött szerepének súlyát jelzi.

Hiszen azok mennek el a temetésre, imádkozóba vagy halotti misére, akik valamilyen oknál fogva fontosnak érzik kimutatni, hogy a halotthoz vagy hozzátartozóihoz való kötődésük miatt a haláleset jelentőséggel bír a számukra. Mindez Gyimesben azért is jelzésértékű, mert a közösség demográfiailag és földrajzi kiterjedésében túl nagy ahhoz, hogy minden család minden temetésen képviseltesse magát, szemben az olyan kis létszámú falvak gyakorlatával, ahol törvényszerűen a település minden családja részt vesz a temetéseken.[41]

A temetésen illik részt vennie mindenkinek, aki valamilyen kapcsolatban állt a halottal: kötelező erejűnek látszik természetesen a rokoni, a komasági, illetve a szomszédsági kapcsolat, de a legtöbben munkaadók, munkatársak, barátok, iskolatársak temetésére is el szoktak menni. Ugyanígy tesznek akkor is, ha a halott valamelyik hozzátartozójával állnak hasonló kapcsolatban; erre példa az az eset, amikor egy asszony úgy nyilatkozott, azért illene elmennie egy temetésre, mert az elhunyt menye a szomszédságból került ki. Ugyanakkor éppen ez az eset, egészen pontosan a temetésen való részvétel „megtagadása" mutatja, hogy az elviekben megfogalmazott részvételi szabályok mellett mekkora szerepet játszanak más meglontolások, az idézett példa esetében például a kölcsönösség. Az asszony ugyanis végül azért nem vett részt sem az imádkozóban, sem a temetési szertartáson, mert másfél évvel korábban elhunyt anyósa temetésére a másik családból sem jött el senki. Mindez egyértelműen azt bizonyítja, hogy a gyimesiek a halotti szertartásokon való részvételt rituális csereként fogják fel, melynek viszonzása elvileg kötelező. Ha viszont, mint azt a fenti példa is mutatja, a korábbi haláleset alkalmával valaki elmulasztott részt venni a temetésen annak ellenére, hogy kötődése a halotthoz és annak családjához ezt indokolta volna, akkor lényegében nem kezdeményezett cserekapcsolatot. Ebből fakadóan a következő halálesetkor a korábbi elhunyt hozzátartozói sem érzik kötelességüknek azt, hogy megjelenjenek a temetésen. A csereviszony logikájából következően ugyanakkor a temetésen való részvétel motivációjaként szerepelhet egy lazább kapcsolat megerősítésének szándéka is – esetleg későbbi szolgáltatások reményében. Ismerek olyan esetet, amikor valaki kifejezetten azért ment el egy temetésre, mert a halott lánya az ő egyébként távol lakó szüleinek első szomszédja. Így a szüleivel történő baj esetén számítani szeretne a segítségére. Csak második indokként említette azt, hogy az elhunyt lánya is részt vett az ő anyósa temetésén, és csak ezután azt, hogy komásági kapcsolatban is állnak egymással. (Lásd a tanulmányhoz a XXV–XXIX. tábla képeit.)

Összefoglalás

Gyimesben a gyászoló család nem marad egyedül, a halál bekövetkeztétől segítő rokonokkal, komákkal és szomszédokkal körülvéve birkózik meg a haláleset okozta lelki problémákkal és gyakorlati teendőkkel. A halotti rítusokban való részvétel elemzésekor kiderült, hogy a meglehetősen általános és széles rétegekre vonatkozó részvételi szabályok bizonyos szempontból csak útmutató jellegűek. Hogy ténylegesen kik és mi-

lyen szerepet vállalnak a szertartások során, egyéni érdekek és megfontolások eredménye. A temetési rítusok – tágabb értelemben pedig a halottkultusz maga – tehát olyan szimbolikus eszközökkel látja el a közösséget, amelyek jól használhatók a mindennapi életben fontos szerepet játszó szövetségek megerősítésére vagy létrehozására. Ilyenformán lényeges szerepük van abban, hogy a haláleset következtében a pillanatnyilag megrendült kapcsolatrendszert valamilyen szinten helyreállítsák.

Jegyzetek

1 Strathern (2001: 97–116).
2 Strathern (2001: 98).
3 Goody (1962: 64).
4 Törzsi társadalmakban a legfontosabb ilyen csereviszony a házassági szövetség, illetve a leszármazási csoportok közötti csereviszony. Lásd Goody (1962); Strathern (2001: 97–117); Weiner (1980: 75–85); Århem (1988: 257–299); Barraud–Coppet–Itenau–Jamous (1994).
5 Lásd Paxton (1990: 9 és 126–127); Duby (2000: 105–108); Schmitt (1998: 185–195).
6 A fenti munkákon kívül lásd élők és holtak cserekapcsolatáról Geary (1994: 77–95); világi társadalom és szerzetesrendek közti csereviszonyról pl. Oexle (1983: 19–77).
7 A magyar parasztság halálképével foglalkozó összefoglaló munkájában hasonló megállapításra jutott Kunt Ernő is: „A temetési előkészületek során kialakuló együttműködés (...) elsősorban az egymással már korábban is különféle kapcsolatban álló családokra, kiscsoportokra támaszkodik. Ez alkalommal e kapcsolatok mintegy próbára, felülvizsgálatra kerülhetnek. Többnyire még inkább megerősödnek – s ez a temetési feladatokban nyíltan vállalt részvétel formájában nyomatékosan kifejezést is nyerhet." Kunt (1987: 246).
8 A tanulmány alapját a 2003 folyamán Hidegségen végzett hét hónapos terepmunka során tapasztaltak képezik.
9 A házasulandó felek mindegyikének legalább két pár esküvő-keresztszüleje van.
10 Saját gyűjtés, 2003.
11 A Gyimes-völgyben található három falu mindegyike nagy kiterjedésű, alapegységeiket a Tatros folyó vízgyűjtő területéhez tartozó patakokról elnevezett falurészek adják. Noha a *patakok* közigazgatásilag nem alkotnak különálló településeket, lakosaik identitását nézve külön falvaknak tekinthetők.
12 Lásd általában Tárkány Szücs (1981: 182); Csíkszentdomokosról Balázs (1995: 108); Havadról Nagy (2000: 299); a moldvai csángókról Virt (2001: 313).
13 A munkatilalomra vonatkozó émikus magyarázat szinte kizárólag a főzési tilalommal kapcsolatos, a tilalmat ma már racionális, nem pedig rituális higiéniai óvintézkedésnek tekintik.
14 Goody (1962: 65).
15 Paxton (1990: 125).
16 Kunt (1987: 109); Balázs (1995: 55–59); Virt (2001: 312).
17 Örökös és halott cserevíszonyáról lásd Geary (1994: 79–83); Schmitt (1998: 33); Duby (2000: 108); Tárkány Szücs, (1981: 196).
18 A haláleset idején 1 magyar forint kb. 145 leinek felelt meg, egy liter bor ára akkor 22 000 lei volt.
19 Itt kell megjegyeznem, hogy kölcsönként adott hozzájárulásra is számos példa akad.

20 Az eset azért is érdekes, mert jól mutatja a halottakkal kapcsolatos álmoknak a társadalmi interakciókban játszott szabályozó szerepét. Az álom révén a csereakció tulajdonképpen a halottért adott alamizsna ideológiakeretébe illeszkedett: halottat meztelenül látni törvényszerűen azt jelenti, hogy a túlvilágon a halottnak nincs ruhája, ezt pedig a hozzátartozók úgy orvosolhatják, ha valakinek ruhaneműt adományoznak.

21 Kivételnek számítanak azok az esetek, amikor az elhunyt külön kérésére azt a munkafolyamatot közvetlen hozzátartozók végzik.

22 Valójában természetesen sokan ódzkodnak ettől a feladattól, de a szabályt ők is ismerik és emlegetik: „Én nem, nem ötöztettem, és nem tudom, ingem felöltöztet-e valaki, vagy így maradok, s annyi. Mert azt mondják, hogy mindeki tartozik." (Nő, 75).

23 Saját gyűjtés, 2003.

24 Lásd pl. Balázs (1995: 132); Virt (2001: 314).

25 Saját gyűjtés, 2002.

26 Le Goff (1984: 81).

27 Hidegségen az álom az a fő kommunikációs csatorna, melyen keresztül az élők tudomást szerezhetnek a halott esetleges szükségleteiről. Erről bővebben lásd Hesz (2005).

28 Schmitt (1998: 33–34); Stark (2002: 144).

29 Vö. pl. Stark (2002: 144).

30 Gyimesben a legtöbb háznál nem virrasztanak a halott mellett. Azokon az estéken, amikor a holttest otthon van, két-három órás imádkozót tartanak, melynek végeztével a halott egyedül marad.

31 Például Havadon, lásd Nagy (2000: 297).

Bibliográfia

ÅRHEM, Kaj 1988: Into the Realm of the Sacred. An Interpretation of Khasi Funerary Ritual. In Cederroth, S.–Corlin, C.–Lindström, J. (eds.): *On the Meaning of Death. Essays on Mortuary Ritulas and Eschatological Beliefs.* Stockholm: Almquist and Wiksell, 257–299.

BALÁZS Lajos 1995: *Menj ki én lelkem a testből.* Csíkszereda: Pallas–Akadémiai.

BARRAUD, Cecile–de COPPET, Daniel–ITENAU, André–JAMOUS, Raymond 1994: *Of Relations and the Dead. Four Societies Viewed from the Angle of their Exchanges.* Oxford–Providence: Berg.

DUBY, Georges 2000: *Nők a középkorban.* Budapest: Corvina.

GEARY, Patrick, J. 1994: *Living with the Dead in the Middle Ages.* London: Cornell University Press.

GOODY, J. R. 1962: *Death, property and the Ancestors.* London: Travistock.

HESZ Ágnes 2005: Álom halottakkal, mint élők és holtak közti kommunikáció. *Ethnographia* 117, 349–365.

KUNT Ernő 1987: *Az utolsó átváltozás. A magyar parasztság halálképe.* Budapest: Gondolat.

LE GOFF, Jacques 1984: *The Birth of Purgatory.* Chicago: The University of Chicago Press.

NAGY Ödön 2000: Az élet fordulói. In Nagy Olga (szerk.): *Változó népi kultúra. Társadalomnéprajzi vizsgálat Havadon.* Bukarest–Kolozsvár: Kriterion, 261–313.

OEXLE, Otto G. 1983: Die Gegenwart der Toten. In Herman Braet–Werner Verbeke (eds.): *Death in the Middle Ages.* (Mediaevalia Lovaniensia I.) Leuven: Leuven University Press, 19–77.

PAXTON, Frederick S. 1990: *Christianizing Death. The Creation of a Ritual Process in Early Medieval Europe.* London: Cornell University Press.

SCHMITT, Jean-Claude 1998: *Ghosts in the Middle Ages. The Living and the Dead in Medieval Society.* Chicago: The University of Chicago Press.

STARK, Laura 2002: *Peasants, Pilgrims and Sacred Promises. Ritual and the Supernatural in Ortodox Karelian Folk Religion.* (Studia Fennica Folkloristica 11.) Helsinki.

STRATHERN, Andrew 2001: A halál mint csere: két melanéziai példa. In Berta Péter (szerk.): *Halál és kultúra.* (Tanulmányok a társadalomtudományok köréből I.) Budapest: Janus-Osiris, 97–117.

TÁRKÁNY SZŰCS Ernő 1981: *Magyar jogi népszokások.* Budapest: Gondolat.

VIRT István 2001: A halottkultusz hagyományozódásának szociálpszichológiai vizsgálata a moldvai csángó közösségekben. In Pócs Éva (szerk.): *Lélek, halál, túlvilág. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről II.) Budapest: Balassi, 311–318.

WEINER, Anette 1980: Reproduction, a Replacement of Reciprocity. *American Ethnologist* 7, 75–85.

REZESSY ANNA

A halott átváltozása

Karjalai és magyar siratószövegek

Jelen írás egy nagyobb szabású összehasonlító munkának, a magyar és karjalai halottsirató szövegek komparatív analízisének egy részletét mutatja be. Ebben két fontos kérdés megválaszolását tűztem ki célul:[1] a siratók tematikus-motívumbeli összevetése során arra keresem a választ, hogy

1. a halott átváltozását hogyan ábrázolják a karjalai és a magyar siratószövegek,
2. és ezen ábrázolásmód mögött milyen pszichológiai motiváció állhat.

E két kérdés voltaképpen a sirató lényegét, legfontosabb szerepét érinti: a siratóköltészet ugyanis a hozzátartozó elvesztésekor vagy elszakadásakor érzett fájdalom kitörésének és feldolgozásának kifejezésformája, azaz a végső elmenetel vagy elválás költészete.[2]

A siratók az élet fordulópontjait jelölő elválasztó rítusokhoz (lakodalom, haláleset, hosszú útra indulás) kötődnek: az átmeneti rítusok szent és kódolt nyelvezetéül szolgálnak.[3] A személyes kifejezésérték mellett tehát a siratók elsődleges hátterét az átmeneti rítus képezi, melynek segítségével a társadalmi rendben fenntartható az átmeneti periódus során igényelt stabilitás.[4]

A sirató több vonatkozásban is jellegzetes kettősségeket mutat (amelyek számos más folklórműfajra is jellemzők):

a) Egyrészt a siratóban a folklór sajátos alkotástechnikája igen jól megragadható, mivel benne egyszerre érvényesül a hagyományos (nyelvi és zenei) struktúrák követésén, valamint az improvizáción alapuló alkotás- és előadásmód.[5] A rögtönzött részletek és a hagyományozott szerkesztési elvek, motívumkészletek aránya a siratás kontextusának, körülményeinek, valamint a siratószemély alkotóegyéniségének és érzelmi élményeinek függvénye.

b) Másrészt a női műfajként számon tartott sirató nem sorolható egyértelműen a lírai műfajok közé, hiszen a szövegek lírai motívumai és formulái elbeszélő jellegű, epikus elemekkel is keveredtek.[6] A lírai szövegrészek mellett a sirató általában felemlegeti az elhunyt vagy az eltávozó életének mozzanatait, szavait, halálának körülményeit, olykor pedig a saját sorsát, élettörténetét is belefűzi az elbeszélő részletekbe.

c) Végül, nem szabad megfeledkezni arról, hogy a sirató műfaja csakis a dallam és szöveg egységében teljes értékű. A sirató első hallásra olyan benyomást kelt, mintha a zene és a szöveg mezsgyéjén jönne létre: „egyetlen példája a prózai recitáló éneknek és szinte egyedüli tere a rögtönzésnek [...] zenei próza, a zene és beszéd határán".[7] A sirató olyan kötetlen énekforma, amelyet a népzenekutatók a recitatív zenei műfajok közé sorolnak: „a vers előtti énekszöveg típusát egyedül képviseli népköltészetünkben..."[8] Zenei tulajdonságait főként a rögtönzött prózai szöveg, a nyelv lejtése és a sirató funkciója határozza meg.[9]

Siratótípusok a karjalai és magyar folklórban

A siratók előadási alkalmaik szerint három csoportba oszthatók: halottsirató (temetési sirató); lakodalmi sirató (szinte kizárólag menyasszonysirató); egyéb siratók (elsősorban katonának elvitt legények siratója, valamint utazásról, elszakadásról, evakuálásról szóló siratók, alkalmi „önsiratók").[10] A folklórban ezeken a típusokon kívül léteznek még a sirató tanulásával kapcsolatos változatok és a sirató paródiái is: olyan siratók, amelyekben a gyermekek elsiratják a számukra kedves kis állatokat, vagy amikor a felnőttek mások siratóit kifigurázzák azáltal, hogy eltévesztett vagy kétértelmű szövegeket idéznek.[11]

A világon a legszélesebb körben elterjedt siratótípus a halottsirató.[12] A halottsiratás a halotti szertartásokhoz vagy halotti emlékünnepekhez köthető szokás, amelynek során általában az elhunyt valamely női rokona (nagyon ritka esetben férfi hozzátartozó) vagy egy hivatásos siratószemély elbúcsúzik a halottól, miközben a hátramaradottak gyászát, fájdalmát, félelmét, hiedelmeit zenei és költői formában is közvetíti a túlvilágra, valamint a hallgatóság felé.[13] A halottsirató három legfőbb szerepe az egész világon egyetemes: egyrészt a gyász kifejezésére szolgál, másrészt a halál utáni út zavartalanságát, valamint az élők nyugalmát célzó rítusok részét képezi, harmadrészt pedig egy krízishelyzetből fakadó egyéni és közösségi szükséglet kielégítésének eszköze.

Az élők és holtak világa közti közvetítés a szent és kódolt sirató segítségével zajlik, amelyet a közösség minden tagja ért, előadni azonban az erre kijelölt mediátor, a siratószemély szokta.[14] A himnuszok, imák, énekek és az egyházi liturgia mellett ez a műfaj a legfontosabb eszköze az élők és holtak közti szakrális kommunikációnak.[15] A magyar halottsiratók a virrasztóénekekkel, a (kántori) énekes halottbúcsúztatókkal, valamint a sirató- és búcsúztatóballadákkal együtt alkotják a halottas énekköltészet alkalmi-szertartásos műfajait.[16]

Ami a nem halotti siratókat illeti, a lakodalmi vagy menyasszonysirató egyes szláv (orosz, bolgár) és finnugor (karjalai, vepsze, lüd, inkeri, vót, szetu, komi, mordvin, magyar) népek körében is ismert.[17] Az orosz és finn folkloristák az ortodox keleti szlávok kölcsönzésének tekintik e műfajt. A magyar folkloristák a legutóbbi időkig nem – vagy csak szórványosan – figyeltek fel e műfaj meglétére és különállására a magyar siratók körében.[18]

Az orosz és a finnugor népek hagyományaiban is él a katonasiratás szokása, amelynek során az asszonyok elbúcsúznak a harcba vagy a katonaságba induló férjüktől, fiuktól. Az ilyen siratókban a regrutadalok mintájára megtalálható a háborúhoz és a katonasághoz kapcsolódó tematika és motívumsor.[19]

A második világháború idején a Szovjetunió karjalai lakosait Finnország területére evakuálták. A Finnország és a Szovjetunió közt folyó „téli háború" idején mintegy 400 ezer evakuált települt Finnországba. A „folytatólagos háború" (1941–1944) során a menekülteknek körülbelül 70%-a visszatért Karjalába. 1944-ben, amikor Finnország elvesztette Karjalát, a visszavándorlóknak ismét Finnországba kellett költözniük: az evakuáltaknak mindössze néhány órájuk volt, hogy elhagyják szülőföldjüket.[20] A befogadott karjalaiaknak – Finnország anyagi segítsége ellenére – keservesen meg kellett küzdeniük társadalmi megbecsültségükért, valamint a mindennapi megélhetésért.

A szülőhelyüktől elszakított karjalaiak közt ez idő tájt terjedt el egy újabb siratótípus, amelyben Karjala utáni vágyódásukat énekelték meg. Bennük az egykori karjalai életmód romantikus felfogása tükröződik: a térbeli és időbeli távolság megszépíti az emlékeket.[21] Ugyanakkor a Finnországba letelepítettek életének legfontosabb eseményei (erőltetett kitelepítésük és a menekültlét során átélt élmények) szintén megjelennek a siratók visszatérő motívumai közt. Martta Kuikka, egykori siratóénekes közléséből úgy értesültem, hogy a Karjala utáni vágyódásról és az evakuálásról szóló siratók leginkább a karjalai kulturális szervezetek által rendezett fesztiválokon hangzanak el, amelyeken a világ különböző tájaira sodródott karjalaiak ismét együtt lehetnek.[22] Ezek a találkozók jelentősen hozzájárulnak a karjalai nép összetartásérzésének, élni vágyásának és kulturális identitásának fenntartásához.[23] A magyar nyelvterületre jellemző hasonló siratótípus, az Amerikába vándorlók elsiratásának szokása a második világháborúval szűnt meg.[24]

A hadba vonulást, az evakuálást, a menekülést és a kivándorlást megéneklő siratókon kívül Karjalában ismertek még egyéb utazási siratók is, amelyeket útnak indulás alkalmával adtak elő. Martta Kuikka személyes tapasztalata szerint utazásai során mindig siratásra hajlamos hangulatba kerül, mert ilyenkor „érzi az elválást".[25]

Az egyéb siratótípusok közül a legszélesebb körben – a karjalai és a magyar siratóhagyományban is – elterjedt az alkalmi sirató, melyet az orosz nyelvterületeken „hétköznapi siratónak" neveznek.[26] Ezek nem kapcsolódnak semmiféle rítushoz: a siratóasszonyok csupán a saját vagy mások, például gyermekeik bánatát, magányát és szerencsétlenségét panaszolják el bármely hétköznapi pillanatban. A legtipikusabb közülük az önsiratás, amely a siratószemély életének viszontagságairól és veszteségeiről ad számot.[27]

A siratók negyedik osztályán (a sirató tanulásának és paródiájának változatai) belül önálló és kihangsúlyozandó csoportot alkotnak a siratóparódiák, amelyek, ha sajátos módon is, de szintén az érzelmek és a fájdalom eltávolításának eszközei, csakúgy, mint a legkomolyabban vett halottsiratók. Míg a magyar nyelvterületen ismertek és egyre gyakoribb jelenségnek bizonyulnak a siratóparódiák, addig a balti finn siratóhagyományban ez a műfaj mindeddig teljesen ismeretlen.[28]

A magyarság több csoportjától állnak rendelkezésünkre állatsiratásra vonatkozó példák.[29] A *Csángó népzene* gyűjtemény adatközlői a gyermekek siratószokásáról is beszámolnak: a gyermekek eljátsszák az esőkérés szokását oly módon, hogy száraz idő esetén vizes helyen egy babát földelnek el, és azt felnőttek módjára, igazi temetési szertartást imitálva, eltemetik.[30]

Ebből a szemléből jól látszik, hogy a sirató a karjalai folklór terjeszkedő és meghatározó műfajának számít, ellentétben az elhalványulónak tűnő és paródiába hajló magyar siratókkal. A karjalaiak körében a siratás jóval többféle élethelyzetben szerepel, mint a magyar vagy akár az orosz néphagyományban: a sirató az élet sokféle jelenségének kíséretére szolgál.[31] Ezt a megállapítást erősítette meg Martta Kuikka is, aki szerint bármikor lehet és kell is siratni, hiszen: „az ember olyan érzékeny, hogy nem bírja ki siratás nélkül".[32] Az idős asszony megítélése szerint elváláskor, találkozáskor, lakásavatón, születésnapon, valamint egy épület vagy egy intézmény (például rádió) felszentelésekor is ugyanúgy elő lehet adni siratót, mint a halotti vagy a lakodalmi szertartások alkalmával. Martta büszkén újságolta nekem, hogy ő még egy filmben is szerepelt, amelyben egy férfi rokonát kellett elsiratnia, aki a Jeges-tengerhez indult hosszú kutatóútra, „a hidegbe és a szomorúságba". Az idős asszony jobban szeret köszöntő és születésnapi siratókat alkotni, mert a halottsiratók lelkileg túlságosan felzaklatják. Elmondása szerint a szépségről – például egy gyönyörű tájról – a legkönnyebb siratni; a finn és a karjalai nyelv bőséges festői szókészlettel rendelkezik, amelyből a táj megénekléséhez kedvére válogathat a siratószemély.

Egyes karjalai siratóasszonyok számára a sirató nem más, mint a mindennapi élethelyzetekre (pl. szénakaszálás, hazafelé út, férj pipázása) adott rögtönzött reakció, amely a közösség spirituális életének szerves részét képezi.[33]

A halottsiratás földrajzi elterjedése

A továbbiakban kizárólag a halottsiratókkal foglalkozom. A halottsiratót az ősköltészet egyik műfajaként tartják számon.[34] A siratók a világ minden pontján nagyon hasonlítanak egymásra: nem véletlenül állítja Martti Haavio, hogy a sirató „minden nép közös nyelvjárása".[35] A fájdalom kifejezése és költői képei nagyjából mindenütt ugyanolyanok, ezért egymástól távol eső területek siratói is feltűnő egyezéseket mutathatnak. Ebből a tényből kiindulva a kutatók arra a megállapításra jutottak, hogy a siratók azonossága minden bizonnyal pszichológiai eredetű.[36]

Az európai siratóhagyomány leginkább a toleránsabbnak mutatkozó ortodox egyház körzeteiben őrződött meg, mivel a nyugati kereszténység – a prédikációk fenyegető mondatain kívül – több zsinat alkalmával (1298-ban és 1326-ban) hivatalosan is elítélte a siratás szokását, arra hivatkozva, hogy a halottsiratók a fájdalom hatalmának való bűnös alárendelődésre szólítanak fel.[37] Ezzel szemben a kutatók véleménye szerint a siratók funkciója éppen az, hogy a fájdalom feldolgozását segítsék, és az ezzel járó érzelemkitörést társadalmilag elfogadott mederbe tereljék. Valójában a siratószövegek szent jellege és rituális kontextushoz kötöttsége miatt szankcionálták a mű-

faj életben tartását a hivatalos vallási intézmények (például az ókori Görögországban, Libanonban és a középkori Európában).[38] Az egyházi tiltások mellett a 14–15. századi rendőri szabályzatokban is találkozhatunk siratást betiltó rendelkezésekkel.[39] E rendeletek hatására a siratás Európában egyre inkább a peremterületekre szorult.

A legértékesebb európai siratóanyag a Balkántól a balti államokig terjedő területen a görög, szláv és finnugor népek körében lelhető fel. Az utóbbi néhány évtizedben a következő vidékeken még lehetett siratást hallani: Görögország, Albánia, Szerbia–Montenegró, Bosznia–Hercegovina, Bulgária, Románia, Magyarország, Litvánia, Lettország, Fehér-Oroszország, Ukrajna, Oroszország.[40] A felsorolt országok egyes területein máig élő hagyomány a siratás. Ennek az 1990-es évek végén többen is tanúi lehettek a finnországi Joensuu Egyetem Ortodox Teológia és Egyházzene Tanszékének kollégiumában: egy görög cserediák (fiú!), amikor megtudta, hogy édesapja odahaza meghalt, bezárkózott finnországi kollégiumi szobájába, és hangos, keserves siratásba kezdett.[41]

A Görögországtól Karjaláig terjedő vidéken mennyiségileg és minőségileg is a legjelentősebb siratóanyaggal az Észak-Európában élő finnugor és orosz nyelveket beszélő népek rendelkeznek.[42] A finnugor siratóhagyomány egészében leginkább a szláv hatás mutatható ki. A legutóbbi kutatások azt feltételezik, hogy a szláv és a finnugor siratóhagyomány fejlődésének egy korai szakaszában valószínűleg az oroszok lehettek a leggyakoribb átadók.[43] Emellett a folkloristák fenntartják azt a véleményüket is, hogy az orosz és finnugor siratók közti hasonlóságok egy része egymástól függetlenül alakult ki, csupán az azonos földrajzi és természeti körülmények hatására terelődhetett azonos irányba a műfaj fejlődése. A finnugor folklórban négy jelentősebb siratóhagyományt különböztetnek meg: a magyar, a mordvin, a komi és a balti finn régiókat.[44]

A balti finn népek siratói a balti és orosz anyaggal mutatnak rokonságot.[45] A finnugor népekkel való kapcsolatot illetően még további összehasonlító vizsgálatokra van szükség. A balti finn siratóhagyomány délnyugati ágát képviseli az inkerik, a vótok és a szetu észtek anyaga, míg a karjalai, lüd és vepsze siratók a keleti csoporthoz tartoznak.[46] (Finn és észt siratóhagyomány tehát nem létezik: a túlnyomóan lutheránus Észtországban és Finnországban csak az ortodox szetuk, illetve karjalaiak rendelkeznek e műfajjal.)

Ami a nyelvi és stilisztikai jegyeket illeti, a párhuzamosság, az alliteráció és az elhunyt metaforikus megnevezésének számtalan variációja jellemzi a balti finn siratóhagyomány egészét.[47] Az alliteráció és a párhuzamos szerkesztésmód lehetőségét felhasználva, az elhunyt egyedi megszólítása jelzők hosszú sorából álló végtelen mondatfüzéreket alkot. Kiváltképp a karjalai siratóknál figyelhető meg ez a technika.

A karjalai siratókörzet igen széles vidékre terjed ki: a Fehér-tenger partjaitól a kalinyini területig (Tver–Karjala) húzódik.[48] Ilyen széles körzetet tekintve, már maguk a nyelvjárási különbségek is igen eltérő siratóvariánsokat hoznak létre. Ezek az eltérések a motívumok szintjén, valamint a halotti és lakodalmi szertartások szintjén is megmutatkoznak az egyes karjalai körzetek siratói között.

A kutatók három nagyobb siratóvidéket különítenek el a karjalai területen belül: 1. az északi siratókörzetet (ez tulajdonképp a Fehér-tenger vidéki Karjala területével

azonosi; 2. az átmeneti vagy középső siratókörzetet (a Seesjärvi-tó környékén elhelyezkedő Paatene, Mäntyselkä és Porajärvi települések vidéke); 3. és a déli siratókörzetet (ide tartozik a finnországi Észak- és Dél-Karjala, a Ladoga és Onyega környéki területek, valamint Tver–Karjala).[49] Nem csupán a szövegek, hanem a dallamok is ugyanezen három siratóstílus között oszlanak meg.

A balti finn siratóhagyományon belüli egyes siratóterületek, valamint az egyes karjalai siratókörzetek közti különbségek leginkább a siratók nyelvezetének jellemzői (főként a személyeket jelölő metaforikus nevek nyelvtani felépítése, formája, tartalma és a verssorban elfoglalt helye) alapján állapíthatók meg.[50] Mindemellett többen igazolták azt is, hogy a Fehér-tenger vidéki siratódallamok bonyolultabbak és díszesebbek a többi karjalai siratóterület variánsaihoz képest, és ugyanez igaz a siratószövegekre is. Ez a túldíszítettség valószínűleg egy későbbi fejlődés eredménye.[51]

A magyar siratóhagyományt nem jellemzi az a vallásos kötöttség, amely a balti finn anyag egyik fő sajátossága: magyar nyelvterületen – a római katolikus és a protestáns vidékeken is – élt a siratás szokása, az időszakos egyházi tilalmak ellenére is.[52]

A mai magyar népzenetörténet álláspontja szerint a kötetlen szerkezetű, ugor dallamvilág egyrészt – az újításoknak ellenálló halottkultusz révén – sirató formájában konzerválódott, másrészt pedig – lényeges formai változások révén – strofikus dallamok alakultak ki belőle.[53] Bár a siratódallam strofikussá válása a 16. századig tartó, sok évszázados folyamat, ez a változás akár az egyes siratóénekesek életén belül is végbemehet: az egykor prózában rögtönzött személyes siratójuk helyett rögzített formájú és dallamú verses szöveget énekeltek a siratószemélyek.[54]

Ami a magyar siratók nyelvi megformáltságát illeti, a stílus és a forma szabadsága jóval nagyobb, mint a balti finn siratószövegek esetében.[55] Már első hallásra feltűnik, hogy a karjalai siratók költőibb, strukturáltabb és titokzatosabb nyelvezetéhez képest a magyar változatok a mindennapi, elbeszélő jellegű nyelvezethez állnak közel.[56]

A népzenekutatók a magyar siratóhagyomány öt területét különítik el a dallamtípusok alapján: 1. a palóc; 2. a dunántúli; 3. a közép-alföldi; 4. a felső-tiszai és 5. az erdélyi (mezőségi, székely, csángó) siratókörzeteket.[57] A földrajzi rendezéstől függetlenül egy hatodik és egy hetedik csoportot külön kategóriába sorolnak a zenetudósok: a kötött szerkezetű (strofikus) siratók, valamint a siratóparódiák osztályát.[58] A magyar kutatás eddig meg nem végezte el a siratók szöveg szerinti csoportosítását (a kötött és a kötetlen szerkezetű szövegtípusok megállapításán kívül), inkább a funkció szerinti elhatárolásra fekteződött eddig a hangsúly.

Karjalai és magyar siratószövegek vizsgálata[59]

A balti finn, és ezen belül is a karjalai siratószövegek tudományos vizsgálata jóval korábban megkezdődött, és nagyobb érdeklődésnek örvendett, mint a magyar siratókutatás.[60] A finn néprajztudós, Samuli Paulaharju munkássága előkelő helyet foglal el a karjalai siratókutatás történetében: az életfordulókhoz köthető, Fehér-tenger vidéki karjalai szokásokat és hiedelmeket feldolgozó könyvének halálról szóló fejezete ki-

tűnő leírást ad a halotti szertartások teljes skálájáról, amelyben egyúttal az általa gyűjtött és idézett siratószövegek egyes karjalai kifejezéseit hasznos és részletező magyarázatokkal látja el.[61] Az 1930-as években egy sokoldalú finn folklorista és valláskutató, Martti Haavio világított rá elsőként a siratás társadalmi-pszichológiai okaira és funkcióira.[62] Haavio munkásságát követően csak az 1950-es évek végén merészkedtek finn kutatók ismét karjalai gyűjtőterepre: e korszakban elsőként Pertti Virtaranta és Lauri Honko járt a tveri karjalaiak között hanglelvételeket készíteni.[63] Honko Haaviónál mélyebbre ásott: a karjalai siratók szövegének jelentését az aktuális átmeneti rítussal (temetési szertartás, emlékünnep, lakodalom) összefüggésben értelmezi. Az általa használt *átmeneti rítus-teória* igen hatékony kiindulópontnak bizonyult a későbbi siratószöveg-elemzések során.

A karjalaiak által végzett kutatómunka elvált a finnországi irányvonaltól, és a finn terepmunkákhoz képest kis fáziskéséssel indult: csupán az 1920-as évek második felében készültek az első lejegyzések.[64] A karjalai területek kutató- és gyűjtőtáborába az 1960-as években csatlakozott Alekszandra Sztyepanova és Unelma Konkka.[65] Alekszandra Sztyepanova gyűjtőmunkájának egyik legjelentősebb eredménye az a bőséges szöveggyűjtemény, melyet a zenekutató Terttu Koskival együttműködve jelentettek meg.[66] Az 1980-as évek karjalai siratókutatására jellemző a komplex kutatási módszerek alkalmazása: a rituális háttér és a verbális-zenei jellemzők egyidejű figyelembevételével igyekszik a sirató tulajdonságait feltárni. Ezt a komplex nézőpontot képviseli az USA-beli Elisabeth Tolbert is, akinek siratókutatásai elsősorban etnomuzikológiai jellegűek, írásai mégis sok értékes gondolattal szolgálnak a szövegfolklorista számára is.[67] A zenei szimbolizmus módszerét alkalmazó tanulmányának fő célja, hogy a karjalai néphit kozmológiája és a siratók zenei világa közti párhuzamokat kimutassa, és ily módon feltárja az érzelmi és a zenei kifejezés összefonódását egy tökéletes formában, a siratóban.[68]

Az 1970-es évektől kezdődően a balti finn siratók iránti érdeklődés egyre inkább erősödik, aminek egyik legfontosabb bizonyítéka, hogy a szovjet (orosz)–karjalai és a finnországi kutatók közötti együttműködés is beindult.[69] A Szovjetunióban az 1980-as években kezdtek neki a sokoldalú összehasonlító munkának. A nemzetközi méretű összehasonlító és elemző munka kezdetén a finn és karjalai folklórkutatók figyelmének fókuszában a siratókkal kapcsolatos műfaji és strukturális kérdések, valamint a nyelvi és stilisztikai elemzések álltak.[70]

Alekszandra Sztyepanova karjalai és Aili Nenola[71] inkeri siratókat tanulmányozó stíluselemzései vetették meg az alapot az összehasonlító kutatások számára mind a balti finn, mind a balti finn és orosz összevetések vonatkozásában. A karjalai siratókban használt metaforikus nevekről írt művében Sztyepanova a siratóénekesek szókészletét mutatja be egyfajta kétnyelvű szótárt alkotva a karjalai nyelvű megszólítások, alliteráló jelzős szerkezetek, metaforikus és metonimikus nevek, valamint a rokonsági viszonyokat jelölő képes kifejezések orosz megfelelőinek megadásával.[72]

A finnországi kutatók közül a siratószövegek elemzésének terén eddig Aili Nenola bizonyult a legtermékenyebbnek. 1972-ben írt cikkében az inkeri siratókban használt személynevek, megszólítások tipológiáját állítja fel.[73] Két évvel később 15 darab in-

keri menyasszonysirató elemzését végezte el a Propp- és Dundes-féle strukturális, illetve motívumelemzés módszerével azért, hogy megtudja: hasonló funkciójú siratók hasonló struktúrával rendelkeznek-e.[74] Pentti Leino a balti finn siratók nyelvének stilisztikai elemzését végezte el, miközben a siratószövegben alkalmazott szerkesztési elvek kiválasztásának szempontja, azaz a fonológia és a szavak jelentése közötti kapcsolat fontosságára mutatott rá.[75] Egyik későbbi írásában összegzi a balti finn siratók szövegelemzésével kapcsolatos problémákat.[76]

A siratók nyelvezetének analíziséhez képest a motívumkutatás terén jóval kevesebb eredményt értek el a finn folkloristák. Elsőként V. J. Mansikka tanulmányozta a síron túli életről való elképzelések tükröződését, azaz a Tuonela (a holtak lakóhelye a karjalai hiedelemvilágban) motívumát a karjalai és inkeri siratószövegekben.[77] Viljo Koljonen a siratószövegekből, a *Kanteletar* népköltési darabjaiból és a *Kalevala*-mértékű népköltészeti termékekből egyetlen motívumot, a lélekmadár (azaz a halhatatlan lélek) szimbólumát választotta ki, és annak szerepét elemezte.[78]

Az ilyen irányú vizsgálatokhoz kapcsolódnak később Stig Söderholm elemzései is, melyek a siratószövegek kapcsán a karjalai lélekhitképzetet és a túlvilággal kapcsolatos hiedelmeket járják körül.[79] Az Unelma Konkka tollából származó, karjalai siratókat feldolgozó eddigi legátfogóbb monográfia szintén jelentős mértékben hozzájárul a siratás kontextusának megértéséhez.[80] A siratók átmeneti rítusban betöltött szerepének vizsgálatán kívül Lauri Honkót foglalkoztatta az a kérdés is, hogy a balti finn (elsősorban inkeri és karjalai) siratószemélyek pszükhopomposzi funkciója mely szinteken nyilvánul meg a siratószövegekben és a halotti szertartások során.[81]

A magyar folkloristák a siratók meglétére és értékére csak jóval később figyeltek fel, és így jóval kevesebb gyűjtői és kutatói eredményt mutattak fel, mint karjalai vagy finn kollégáik.[82] A magyar siratóanyagot legelőször a zenetudósok kezdték összegyűjteni és feldolgozni: siratókutatásunk eddig tehát a zenefolklorisztikai vizsgálatok terén érte el a legtöbb eredményt.[83] Az erdélyi és moldvai magyar siratók, siratóparódiák és halottas énekek egyetlen eddig megjelent monografikus jellegű antológiája a Szenik Ilona által szerkesztett gyűjtemény, mely a romániai archívumok anyagainak közlésén túl a siratódallamokat is elemzi.[84] A sirató szokásleírásával még adós maradt a magyar folklorisztika: Kunt Ernőnek a halállal kapcsolatos monográfiáján és *A magyar népzene tára* V., *Sirató* című kötetének bevezető tanulmányán kívül még nem született részletes áttekintés a siratás rituális hátteréről.[85]

A siratók szövegvizsgálatát a költői képek alapján még nem végezte el magyar kutató. A siratószövegeknek csupán tematikus-motívumbeli analízisét adja néhány írás. Az 1970-es évektől kezdve Károly S. László cikkeiben a halottsiratóknak 20 motívumát, illetve formuláját állapította meg.[86] Később Voigt Vilmos kritizálta a Károly S. által felállított tematikus elemek rendszerét és megnevezéseit, majd ebből kiindulva saját maga határozott meg változó mennyiségű (8–15) és helyű tematikus, illetve szerkezeti egységeket a menyasszonysiratók szövegeire vonatkozóan.[87] Voigt írásai a szövegelemzési vázlaton túlmenően a siratók „teológiájáról" szolgálnak néhány gondolatébresztő ötlettel. A siratás egyik egyedülálló válfajának, a siratóparódiának néhány szövegváltozatát elemezte és csoportosította a formulák, előadási alkalmak és tematikus elvek

alapján Matijevics Lajos.[88] A nőkutatás szempontjából eddig egyetlen rövid cikk elemezte a magyar halottsiratók, menyasszonysiratók és siratóparódiák szövegét.[89]

A siratókutatás finn (karjalai)–magyar együttműködését illetően, sajnos, igen kevés eredményt lehet felmutatni.[90] A finnugor siratóhagyomány komparatív vizsgálatának eddigi legnagyobb teljesítménye a *The Great Bear* antológia, melyben a siratószövegközlésekkel kapcsolatban a finnugor hitvilág és átmeneti rítusok elemzését, valamint a finnugorságon belüli egyes siratóhagyományok összevetését is elvégzik.[91]

A feldolgozott szövegek

Az összehasonlító elemzést elsősorban publikálatlan halottsirató szövegeken (40–40 karjalai és magyar változaton) végeztem el. A karjalai anyag a Finn Irodalmi Társaság Népköltészeti Adattárából (Suomen Kirjallisuuden Seuran Kansanrunousarkisto) származik. A magyar szövegeket a Zenetudományi Intézet Népzenei Archívuma bocsátotta rendelkezésemre, illetve Küllős Imola saját gyűjtéséből adott nekem néhány darabot.[92] A teljes feldolgozott szövegmennyiség azonban ennél jóval nagyobb. Mivel a kiadatlan siratóváltozatok hitelessége kétséges lehet, különböző kötetekben, gyűjteményekben, cikkekben megjelent siratók szövegeit használtam fel, hogy a kéziratban maradt siratószövegek minőségét, hitelességét ellenőrizzem.[93] Azért láttam jónak éppen a kiadatlan siratóanyag felhasználására fektetni a hangsúlyt, mert e szövegek feldolgozásával és egy részük közzétételével szaporíthatom a publikált siratók számát, a karjalai változatok lefordításával pedig növelhetem a magyarul megjelent karjalai siratóközlések – eddig igen szerény! – mennyiségét. Az elemzett halottsiratók valamennyi magyar siratóterületet lefedik,[94] illetve mindhárom karjalai siratókörzetet képviselik.[95]

A feldolgozott magyar anyag kiadatlan siratólejegyzései nagyrészt 1954 és 1979 között készültek, de két siratót 1921-ben, egyet 1939-ben, további kettőt pedig 1993-ban rögzítettek. A siratószemélyek életkora általában 53 és 78 év között mozog, a fiatalabb (30–40 év közötti) korosztályt kevés variáns képviseli. Igazán különleges darab az, ahol egy 13 éves kislány siratja testvérét. Az adatközlők nagy része természetesen asszony, de korpuszom magyar anyaga két, férfi által előadott siratóváltozatot is tartalmaz.[96]

A magyar variánsok szinte kivétel nélkül a visszaemlékező-siratók csoportjába sorolhatók, csak néhány olyan darab van, amely nem saját, hanem másoktól hallott szöveget idéz fel. A magyar szövegek közé csupán kötetlen szerkezetű változatokat vettem fel: strofikus siratókat és siratóparódiákat nem használtam fel, mivel ezeknek nincsenek megfelelői a karjalai hagyományban.

Az elemzett karjalai archiválís anyag szöveglejegyzéseit 1885 és 1960 között készítették, csak egyetlen változat van, amelyet 1848-ban rögzítettek. A karjalai siratóanyagról tehát elmondhatjuk, hogy valamivel régebbi, mint a magyar változatok. Az előadók 45 és 79 év közöttiek, egyetlen különleges példa van arra, hogy az adatközlő közel százéves. A fiatalabb korosztály szintén egy variánssal képviselteti magát, melyet egy 35 éves

férfi adott elő. Nemcsak a korát, hanem a nemét tekintve is egyedülálló ez a siratóénekes.[97]

A karjalai anyagnak az adja a különlegességét, hogy számos szövege szorosan kötheto a halotti szertartás meghatározott mozzanataihoz. Így a feldolgozott karjalai változatok közt találhatók halott mosdatásakor előadott siratók, kinyújtott halotthoz énekelt siratók, temetés előtti vendégváró sirató, temetési siratók, a koporsó sírba tételekor énekelt siratók, a halott csónakoztatásánál elhangzott siratók, valamint a halál évfordulóján vagy harmadik napján előadott emléksiratók. A karjalai szövegekről ugyanúgy elmondható, mint a magyar változatokról, hogy szinte valamennyi variáns emlékezősirató, illetve kis részben másoktól hallott és felidézett sirató.

A szövegvizsgálatnál mindenképpen figyelembe kell venni a műfaji sajátságokat, nevezetesen azt, hogy a női műfajként számon tartott halottsirató szertartáshoz kötődik, alkotástechnikáját az improvizatív elemek és a hagyományos formulák keveredése jellemzi, valamint azt, hogy a szöveg és a dallam elválaszthatatlan egységet alkot. Ez az utolsó pont azonban némi pontosításra szorul, mivel jelen dolgozat a szövegeket a melódiájuktól függetlenül elemzi. A zenei és a szövegelemzés elválasztása esetünkben indokolt, hiszen a szövegpoétika más összefüggéseket és tanulságokat mutat, mint a dallamok harmónia- vagy tempórendszere.[98]

A halottsiratók tartalma – a vizsgált motívumcsoportok

A szöveganalízist alapvetően két nagyobb szinten lehet elvégezni: egyfelől a tematikus-motívum szerinti vizsgálat alapján, másfelől pedig a költői képek (metaforák) elemzése révén.[99] Kontrasztív elemző munkám az előbbi módszeren, a motívumvizsgálaton alapul. A motívumok voltaképpen arról adnak számot, hogy a siratók miről és milyen sorrendben beszélnek, vagyis hogy miről lehet siratni.[100] A tartalom feltárásának pedig elengedhetetlen feltétele a szöveg pontos értése.[101]

A szövegelemzés első lépéseként a siratószövegeket a legkisebb tartalmi és szerkezeti egységekre szedtem, majd felállítottam külön a karjalai és külön a magyar siratóanyagra jellemző motívumlistát. Saját motívumrendet dolgoztam ki, mely egyaránt merített Lauri Honko, Károly S. László és Voigt Vilmos ötleteiből.[102] A szövegegységek elemzése során igyekeztem Károly S. László motívumrendszeréhez igazodni.[103] Miután a legapróbb elemezhető tartalmi és szerkezeti mozzanatokat megállapítottam, Honko eljárásához hasonló módon a motívumokat nagyobb tematikus csoportokba soroltam, majd elvégeztem az egyes epizódok összevetését.[104]

A részletes tematikus-motívumbeli összehasonlítás következtetéseként az alábbi különbségeket állapítottam meg a karjalai és magyar anyagra vonatkozóan:

1. A karjalai változatok fókuszában elsősorban a halott túlvilági sorsa és a hozzátartozókkal való kapcsolattartása áll. (A túlvilágot ábrázoló motívumváltozatok azon túl, hogy a leggyakoribb motívumát képezik a karjalai szövegeknek, a szerkezetben is sokszor kiemelt helyen – kezdő, záró mozzanatként vagy keretként – szerepelnek.) A másvilági tudósítás tehát a karjalai halottsiratók egyik lényeges feladatának tűnik.

A szövegek főként a jelenre, valamint az elhunyt és az élő hozzátartozók közös jövőjére irányítják figyelmünket. A karjalai siratók főszereplője a halott, illetve központi témája az elhunyt átlényegülése. Éppen ezért fontos tartalmi és szerkezeti mozzanat a karjalai variánsokban a halotti rítusok kommentálása, valamint átmeneti jellegének hangsúlyozása.

2. A magyar szövegváltozatok elsősorban a múlt történéseit és a halál körüli eseményeket beszélik el. Javarészt a hátramaradottak árvaságáról és sanyarú sorsáról szólnak. A siratószemélyt a jelen és a jövő csupán azért érdekli, mert az életben maradt hozzátartozók sorsáért aggódik, az elhunyt túlvilági boldogulása azonban már kevésbé izgatja. Az elemzett magyar siratók a halottól sokkal inkább eltávolodnak, átváltozásával kevésbé foglalkoznak. A halál átkozása és kegyetlenségének felemlítése, a halottal kapcsolatos múltbéli emlékek felelevenítése, valamint az élő rokonok szerencsétlen helyzetén való kesergés gyakran ismételt motívumai melankolikus, pesszimista és szinte kilátástalan jövőképet tárnak elénk. A magyar siratószövegek végkicsengését és üzenetét nagyjából így fogalmazhatnánk meg: „Mi lesz velünk, árvákkal, szerencsétlenekkel a jövőben, hogy drága halott szerettünk már nincs köztünk, és csak emlékének élünk? Talán jobb volna nekünk is, ha meghalnánk!"

A szűkebb tartalmi elemzés tárgyát azok a motívumok képezték, amelyek közvetetten vagy közvetlenül a túlvilágra, a halálra, az elmúlásra, az átváltozásra vagy a halott átlényegülésére utalnak. Ezek a motívumok a következő nagyobb tematikus körökbe rendezhetők:

1. A halál, az elmúlás, az átváltozás jellemzői, jelzői (tulajdonképp mi a halál?)
2. A halott útja (túlvilágra, temetőbe)
3. A halott alakja és tartózkodási helye új létállapotában (a túlvilágon és a földön)
4. A halottal való érintkezés (kommunikáció és találkozás) módjai.

Átváltozás

Mivel a halottsirató a halál átmeneti rítusához köthető szakrális kommunikációnak és az elmenetel költészetének nyelve, fő témái mind a halott eltávozásához kapcsolódnak.[103] Az elhunyt átváltozása az elemzett szövegekben háromféle formában jelenik meg:

a) a földön élők elmúlásként élik meg az elhunyt fizikai átváltozását, mely a természetre is kivetítődik;
b) a halott számára a túlvilágba utazást jelenti az átváltozás;
c) a halotti szertartásban az átváltozás az elhunyt új létállapotba való átlényegüléseként jelenik meg.

Elmúlás

A karjalai és a magyar anyagban is találtam olyan változatokat, amelyeknek a szövegében megjelenik a haláleset előtti és utáni földi világ fizikai jellemzőinek ellentéte. Az elmúlás földi világba kivetítődő képe tulajdonképpen az élet és a túlvilág ellentétét vetíti előre:

[...]
Ennen ku tulin,
kuvnajaiseni pihamuahuzis kai oldih
kuldazet kukkazet kukkimas.
nämien kerdazien tulduo
on kai kukkazet kuvettu.
Ennen ku tulin,
pezettäizeni pihamuohuod
oldih kai ilozelleh.
Nämien kerdazien tulduo
kandaizeni kai oldih
kagramuahuod kallalleh.
Ennen ku tulin,
kai oldih ruskiet hallakkazed levitetty.
Nämien kerdazien tulduo on kanduazeni
pihamuahuod mustil kalin-kourazil katetut.
Ennen ku tulin,
kai oldih kuldoikägözed kuuritšazil
kukkumas.
Solovoilinduzed sovorazil soittamas.
Djöngöi on kuldoikägözet kuuritšasien piäs
kubuzilleh kuksahtelduh,
solovoilinduzet soborazil on
sübyzilleh sorruttu.
Ennen ku tulin,
naine verzojoazeni oli
veräjäpielvziz vuottelemas.
Nämien kerdazien tulduo
on kai veräjäpielyzed vilustunnuot.
Enne ku tulin,
nämih luaduzih kai nämä luaduzet
kullal kuvasteldih.
Nämien kerdasien tulduo
on kai naizen kandaizeni
lahovunnuod luoduzet.

[...]
Hajdanán, ha hazatértem,
szülőanyám udvarán
aranyvirágok virágoztak.
De mostani érkezésemkor
a virágok már elvirágoztak.
Hajdanán, ha hazatértem,
mosdató édesanyám udvarát
beragyogta a boldogság.
De mostani érkezésemkor
ringató édesanyám már
a kopárföldön volt kiterülve.
Hajdanán, ha hazatértem,
dércsípte rőt virágok borították az udvart.
De mostani érkezésemkor
édesanyám udvarát fekete vászon födte.
Hajdanán, ha hazatértem,
az ereszeken aranykakukkok
kakukkoltak.
És fülemülék fütyültek a templom tetején.
Most begyét lassan mozgatva
kuksol az aranykakukk az ereszen,
a templom tetején szárnyszegetten
fülelnek a fülemülék.
Hajdanán, ha hazatértem,
Kedves anyám
a kertkapuban várta közeledtem.
De mostani érkezésemkor
a kertkapu kihalt és komor.
Hajdanán, ha hazatértem,
a házat és a szobákat
aranyikonok ékesítették.
De mostani érkezésemkor
ringató édesanyám asszony
szobái elkorhadtak.

Enne ku tulin,
naisen kandaizeni huduzet
krustalnoi kuvasteltih.
Nämien kerdazien tulduo
on kai kartanozet kallalleh.
[...][106]

Hajdanán, ha hazatértem,
édesanyám asszony szobái
kristállyal voltak kidíszítve.
De mostani érkezésemkor
már megroggyant az épület.[107]

Ászondta, hogy még a Hód és mutassa,
mü mere menjünk, me világol neki.
Jaj, de az én szívemnek világolt semmi,
csak sötétben vót.
[...][108]

A haláleset előtt a természetet élettel teli pozitív jelzőkkel (boldog, ragyogó, virágzó, dércsípte, aranyos, madárénektől hangos, díszes) jellemzi a sirató, míg a halál utáni földi lét fizikai jegyei (kopár, kihalt, komor, fagyos, fekete, sötét, lassú, mozdulatlan, néma, mocsaras, vad, üres, száraz, öreg, korhadt, halott, megroggyant) a túlvilágra emlékeztetnek. Nem nehéz meglátni, hogy a gyászoló itt saját érzéseit vetíti a természetre.

A túlvilági utazás

A finnugor népek halottal vagy halállal kapcsolatos szertartásaiban nem a keresztény halálfelfogás (a feltámadás és az örök élet reménye), hanem egy olyan elképzelés jelenik meg, amely szerint a halál tulajdonképpen egy utazás egy távoli vagy közeli másvilágba. Így – akárcsak egy e világi utazás alkalmával – az otthon maradtaknak kötelességük fenntartani a kapcsolatot az elköltözőkkel mind az éves ritmus által meghatározott évfordulók és szertartások keretében, mind a naponta ismétlődő rítusok alkalmával.[109]

A finnugor hiedelemrendszerben háromféle természetfeletti lényt tartanak számon: a halottakat, a szellemeket és a szenteket.[110] A szentek alakja a néphitben összemosódik az ősökkel (halottakkal) és a szellemekkel kapcsolatos elképzelésekkel. Ezek az átfedések jól megragadhatók a siratószövegek szintjén is.

Mind a karjalai, mind a magyar változatokban keveredenek a keresztény vallás és az őskultusz elemei: a szövegekben a mennyország lakói és a holtak világának föld alatti lakosai egyaránt megjelennek. A karjalai variánsokban azonban a rég elhunyt ősök szerepe jóval fontosabb a szenteknél vagy a Megváltónál, még ha nevük gyakran összeolvad is. A korábban eltávozott ősöknek jár a tisztelet kifejezése az élők részéről: a bocsánatkérés, a megemlékezés és a köszönetmondás. (Az elhunyt rokonokhoz intézett búcsú és üzenet a magyar variánsokból sem marad el!)

A karjalai szövegek tolmácsolása alapján a holtak Tuonelába, azaz a holtak föld alatti birodalmába süllyednek. A korábban elhunyt rokonok utazásuknak aktív segítői és részesei, sőt, igen nagy felelősség hárul rájuk, hogy az út rendben folyjék. A másvilá-

gi rokonok funkciója tehát hasonlít a siratószemélyek szerepéhez: az elhunyt lelkének vezetői, valamint az élők és holtak világa közti kapcsolattartás biztosítói.[111] (Mindkét nép szövegeiben – de a karjalaiakban többször – bukkannak fel elszórt utalások arra vonatkozóan, hogy a siratóknak ez a kommunikációs funkció az egyik leglényegesebb létalapja.) A karjalai siratószemély tipikus jellemzője pszükhopomposzi szerepe: az elhunyt lelkét vezeti a másvilágra, ezentúl üzenetközvetítőként is szolgál a holtak és az élők birodalma között, végezetül pedig közbenjár a halott érdekében, hogy bűnei megbocsáttassanak, és jó helye legyen *Tuonelá*ban.[112] Ha áttételesen is, de a magyar variánsok is azt igazolják, hogy a siratószemély feladata elkísérni a holtat a túlvilágra.

A karjalai siratók végigkísérik a holt utazását: a siratószemélyek szüntelenül faggatják a halottat arról, hogy milyen úton érkezett a másvilágra, evett-e, ivott-e az út alatt, a holtak beengedték-e Tuonelába, és megfelelő módon (meleg szobákkal, kályhával, ággyal, párnával, gyertyákkal, tömjénfüsttel, kakukkszóval) látták-e el a másvilágon. A sirató-előadó a siratószöveg szakrális és titokzatos nyelvezetén keresztül igyekszik megbizonyosodni arról, hogy a holt útja zavartalanul folyik-e:

Tunnustelgoa tundosyndyset
tuohustulusien kera,
Valgiet syndyset
Vastailgoa vahoituohustulosien ker,
Kuljetelgoa kuldaiset armoiset
kuuslahkosil kuhluslauttasil,
Kaheksalaitasil karavlisil kannatelgoa
kallist armoista,
Siinn sulasih viimset kertaset,
adamanaigaset sulaset
Vietkää vihandoloil maahuzil,
Andakkoa kuldasel armozil
kulkkuu kastoa vesselii vetisii,
Annelgoa kuldaisarmozil
upukkajaiset vanhoil igäsil mendyä
Andakkoa peäsköipesäpätsiset,
kalanhuiset kravattiset,
pehmiet puhhuovat perinäiset
Kalliih syndysih mendyä
kalanhuiset kravattiset,
Pesty-syndysiih mendyä
pehmiet puhhuovat perinäiset
Anneldiiko kallehih syndysih mendyä
vanhoil igäzil kaheksannahkaizet kattieksi.[110]

Gyertek, drága holtak,
a gyertyalángokkal,
Fehér holtak,
fogadjátok őt viaszgyertyákkal,
Vigyétek a drága kedvest
a mocsár felett emelt fenyődeszka úton,
Nyolcoldalú hajón vigyétek
a drága kedvest,
A te utolsó édes perceid,
Ádám idejéből származó kedvesek,
Vigyétek a mérges földbe,
Engedjétek, hogy az aranyos kedves
megnedvesítse a torkát édes vízzel,
Adjatok az aranyos kedvesnek
... öreg korára...
Adjatok fecskefészek kemencét,
halszálkás ágyat,
pihe-puha pehelyvánkosokat,
A drága holtakhoz mentében
halszálkás ágyat,
A fehér holtakhoz mentében
pihe-puha pehelyvánkosokat,
Adtok-e neki a drága holtakhoz mentében
öreg korára nyolcbőrös takarót takaróul?[111]

A karjalai szövegpéldák szerint a siratószemély kötelességei közé tartozik, hogy minden esetben szem- és fültanúja legyen a halott túlvilági utazásának: így ellenőrizheti, hogy minden rendben, „a szabályoknak megfelelően" zajlik-e.

A magyar szövegekben elsősorban a keresztény motívumok dominálnak: az elhunytat Isten ragadja el, a halott Istenhez, a mennyországba távozik, az élők az elhunytat Isten gondjaira bízzák. A szentek, Isten és Jézus a magyar változatoknak tehát fontos szereplői, és nem csupán díszítő funkciójuk van:

Drága jó uram, Vince Sándor!
Elmentél réggel, drága jó uram,
És este halva hoztak haza.
Drága jó uram!
Az én mennyeji jóo Atyám
a villámjával elvitt tigédet éntűlem.
Drága, jó uram, Vince Sándor!
A jó Isten nyugtasson még tégédet!
Vigyen az én drága mennyei Atyám színe elé,
és ott légy boldog az ő szent országjában![115]

A szemelvények alapján arra következtethetünk, hogy a magyar siratók a halállal és a túlvilággal kapcsolatban inkább a keresztény elgondolást képviselik, míg a karjalai szövegek az őstisztelethez kötődnek szorosabban.

A halott új lakhelye

A karjalai néphit szerint a halál egy másik világba való átlényegülés kezdetét jelenti.[116] Az elhunytnak ebben a másik „életben" is ugyanúgy kell boldogulnia, mint a földi lét során: a hozzátartozók házat építenek neki ablakkal, hogy tudja figyelni életben maradt szerettei életét; akik időnként ételt, szerszámokat és a halott számára kedves tárgyakat hordanak a túlvilági otthonba. A halotti szertartások alkalmával tehát a halott ismét jelen lesz egykori otthonában.

A karjalai siratószövegekben egyértelműen tükröződik ez a felfogás. A siratóváltozatok szerint az elhunyt házát úgy kell kialakítani, hogy a halott földi világba való átjárása és átlátása, illetve a hátramaradott élő személyek betekintése a túlvilágba egyaránt biztosított legyen. Ennek érdekében a siratószemély felügyel arra,

a) hogy a koporsókészítők ablakot vágjanak a koporsóra;
b) hogy a sírások föld alatti hangvaösvény-nagyságú járatokat vájjanak a földbe;
c) hogy temetéskor súlyos földdarabok helyett könnyű homokot vagy fűzfavesszőt szórjanak a koporsóra;

[...]
Jätelkkyä hod kudzoin kujazet
kuvuamazien loo kulgies,
jätelkkyä maurom dorogazed
maksazien loo matkaelles.
Katelkkoa kerrittäistäni kebiembil muldazil,
kui jätteli naine ijättäizeni
ihalmazien ker ylen suurih igäväzih.
[...][117]

[...]
Hagyjatok néki hangyaösvényeket,
hogy drága világra hozóm azon jöhessen,
hagyjatok néki kis egérutat,
hogy szeretteihez utazhasson.
Könnyebb kavicsal kaparjuk el a kedvest,
mikor itt hagyta az asszony
gyönyörű gyermekét roppant gyászban.
[...][118]

Közelebbről szemügyre véve a túlvilágot tárgyaló karjalai mozzanatokat, kiderül, hogy a halottal való kapcsolattartásnak egyik alapvető formája a halott túlvilági útjáról, fogadtatásáról és lakhelyéről szóló beszámoló. Ugyanis a hátramaradottaknak – létük zavartalanságának érdekében – tudniuk kell, hogy a halott rendben távozott, és békében időzik a holtak birodalmában.

A magyar változatokból több bizonytalanság és pesszimizmus árad, mivel a sirató nem enged betekintést a másvilágra, nem nyújt felvilágosítást arra vonatkozóan, hogy a halott hol és milyen körülmények között lakik. A magyar szövegekben a halott új és örökös lakhelyének jellemzői mind arra utalnak, hogy a halál visszafordíthatatlan, a másvilágról nincs többé átjárás. Mintha a holtak és az élők birodalma közé egy nagy és átjárhatatlan válaszfal ékelődne. Ezt támasztják alá azok a képek, amelyek a holt lakhelyét zárt és megközelíthetetlen területként írják le, ahol a koporsón nincs ablak, se ajtó:

Jaj, Istenem, de sötét házat csináltunk,
amelyiknek se ajtaja, se ablaka,
Há én, hogy megyek magához édesanyám?[119]

Milyen házat szereztél, hogy se ajtaja, se ablaka,
há én hogy megyek bé rajta?[120]

A karjalai siratókban leggyakrabban a túlvilágról szóló tematikus egység jelenik meg, míg a magyar változatok körében csupán három esetben találtam meg ezt a motívumot. A rendelkezésemre álló karjalai szövegek is nagyjából azt a képet adják a másvilágról, amelyet Mansikka majd nyolcvan évvel ezelőtt publikált cikkében írt le: a túlvilág sötét, kegyetlen, hideg, barátságtalan, az oda vezető út pedig hosszú, ismeretlen, ellenséges és viszontagságokkal teli.[121]

A magyar siratóváltozatokból hiányzik a túlvilág jellemzése, hiszen voltaképp a hozzátartozóknak és a siratószemélynek nincs is belátása oda. Mégis, a másvilág hangulatát idéző komorság, sivárság, sötétség és ridegség megjelenik a magyar halottsiratókban is: a szövegek ezekkel a tulajdonságokkal rajzolják meg a haláleset utáni földi világ képét. A magyar siratószemélyek a halált nem képesek elfogadni és felfogni sem: a karjalai változatokhoz képest jóval többet keseregnek a halál visszafordíthatat-

tanságán és kegyetlenségén. A gyászoló időnként olyan ellenséges hangot üt meg a halállal szemben, hogy nemegyszer magát a holtat vagy Jézust és Istent átkozza és hibáztatja a halál beállta, valamint saját szerencsétlen sorsa miatt. A magyar szövegekből hiányzik a remény is, hogy a halott valaha is visszatérhet az élők közé:

[...]
Bezzeg sokszor elnézek a kapuhoz, várjalak haza.
De nem jössz haza semmi felölnet, társzám.
Ennek az útnak nincsen térése, nincsen várássa.
[...][122]

Átlényegülés a halotti szertartás keretében

A karjalai halottsirató szervesebben és több ponton kapcsolódik a halotti szertartáshoz, mint a magyar sirató.[123] A temetést megelőző előkészítési folyamat során siratót adnak elő a halottmosdatóknak, a koporsókészítőknek, a sírásóknak, a kikísérés során többször is, végül a sírba eresztéskor is. Ezen túl, a karjalai területeken számos halotti emléknap van az év során (3. napi és 6. heti emléklakoma, évfordulók és általános megemlékezési lakomák), melyeknek szintén fontos része a siratás.

A karjalai variánsok elevenebben ábrázolják a halotti szertartás mozzanatait. A magyar variánsokhoz képest ezek jóval több olyan szerkezeti egységet is tartalmaznak, amelyek a rítus sikerességének érdekében, valamint a szertartáson résztvevők megóvásának céljából hangoznak el (pl. áldáskérés a siratóknak, gyászolóknak; köszönetmondás a jelenlevőknek és a holtnak; bocsánatkérés az elhunyttól; a halott eltávolítását célzó kérések; felkérés a halottról való gondoskodásra a holt rokonok felé stb.).

A karjalai halottmosdatókhoz intézett siratókban fogalmazódik meg a gyászolóknak szánt legfontosabb üzenet. A halottat fehérre kell mosni, hófehér hattyúhoz hasonlatossá kell varázsolni, azaz a többi halott formájába kell önteni:

a) mert az elhunyt csak tisztán térhet a megtisztultakhoz;

b) mert az elhunyt madár alakjában vissza tud térni élő rokonaihoz.[124]

Valkoalkoa
valkeijen valtajoutšenuisien vallallisiks
valkie hyväseni,
jotta ei valkuolentasien vaivasissa
valkeijen ilmojen peältävallan puutuis
valkeih syntysih.

Fehéritsétek
hófehér felnőtt hattyúkhoz hasonlatossá
fehér apámat,
nehogy mosdatlan mocskosan induljon
e ragyogó világból
a másvilágba.

Kaunisselkoa
kaunehien karjalintusien kajollisiks
kaunis hyväseni,
jotta ei likojen kaihosissa koaloaltais

Tisztítsátok
tiszta hósármányokhoz hasonlatossá
tiszta apámat,
nehogy hitvány helyzetben térjen

kaunehien ilmojen peältä
kaunehih syntysih.

Eikö valkie hyväseni
vallan ensimäisinä kevätvarreksuisina
valkiena valtajoutsenuisena
vallan koalelis
vallan ensimäisih valvatusvanapaikkasih.

Mie hotj, vaimalo vartuoni,
niistä hänen valkehuisie
vallan silmittelisin.

Niin jäin, vaimala vartuoni,
vallan armottomiks
valkeijen ilmojen peällä vallaiksentelemah,
kun valkie Spoassusen
valkien hyväseni valkevnot vaivutteli
peältä valkeijen ilmasien.

Eikö armas hyväseni
armahina aunaotuksina aijan
koalelis aijan ensimäisinä kevätarveksuisina,
kun armahan Spoassusen aunaotuksiset
alta armahien ilmasien aijan koaleloo.

Mie kun, ankeh vartuoni,
armahien ilmasien peällä
armottomina aijan koalelen,
mie aunaotusartteli loista armahan hyväseni
armahusie aijan silmittelen,
hotj niillä aikasin kevät-arveksuisina.

Toivelisin, jotta
armahan hyväseni armahuot aijan
koaleli näillä puolin armahie ilmasie.

Voi, sukie hyväseni,
suimun ensimäisinä kevätsulasina
suoreina somemlintusina
suimun koalella
suimun ensimäisih sulapaikkasih.
[...][125]

e tiszta világból
a túlvilágra.

Fehér apám
a tavaszi kora hajnalokon
tán nem hófehér felnőtt hattyúként
érkezik azokra a vidékekre,
ahol a hó legkorábban kezd felengedni?

Aztán én, tikkadt teremtés,
az ő tündöklő tisztaságát
ott megpillanthatnám.

Itt maradtam, tikkadt teremtés,
tengődve teljesen árván
ebben a világban,
mikor fehér apám kifakult arca
a fehér Megváltóhoz költözött
e földi világból.

Drága szelíd apám
tán nem drága szelíd madárként
szálldos a kora tavaszi reggeleken,
mikor a drága Megváltó szelíd madarai
a drága egekből alászállnak?

Én, nyomorult teremtés,
Mikor ezen a drága földön
árvaként itt maradtam,
én, kedves apámnak hátrahagyott ivadéka
egy pillantást vetnék a szelíd madárrajra
azon a kora tavaszi reggelen.

És azt vélném, hogy
kedves apám kedves képe
visszatért a világnak ezen kedves szögletébe.

Ó, gondos apácskám,
bárcsak a legelső tavaszi olvadásokkor
csinos kavicsmadarak rajaként
térnél vissza azokra a helyekre,
ahol a hó legelőször kezd felolvadni!
[...][126]

A siratószemély e szavakkal már a mosdatás során is hangsúlyozza a halotti rítus átmeneti jellegét: a megboldogultat el kell távolítani az élők köréből, hogy a holtak birodalmába térhessen. A hattyúk tavaszi és őszi költözései mindemellett a halottak rituális naptár szerinti éves látogatásait szimbolizálják. Ez a lélekmadár-motívum nem pusztán költői kép, hanem a lélekvándorlásba vetett hit megnyilvánulása.[127] Érdekes jelenség, hogy a keresztény feltámadás tézise teljes mértékben érintetlenül hagyta a karjalai siratók vallási motívumait. Az elhunythoz való ambivalens hozzáállás – melyben a halottól való félelem és a hozzá való ragaszkodás érzései keverednek – megszűnik abban a pillanatban, amikor a halott madárként érkezik a földre: a holtat madár alakban lehet szeretni, nem kell többé tartani tőle.

A koporsókészítőknek énekelt siratók szintén arra utalnak, hogy a gyászolók madár formájában várják vissza az elhunytat: a siratószemély a mesterembert emlékezteti, hogy a koporsóhoz olyan fát kell beszerezni, amelyen madár még soha nem pihent vagy énekelt. Az elhunytat ugyanis nem szabad elszomorítani azzal, hogy olyan fákat döntenek ki, melyekre holt lelkek szállhatnak:

[...]
Lienoogo leyhkeil armozelleń
valFittu
linduzien lebäämättömät puuhuot
leyhkeih syndyzih mennes,
kuld-armozelleń
kägözien kukkumattomat
puuhuot
kuldasyndyzih mennes?[128]

[...]
Szelíd szülémnek, ugye olyan fákat
választottak,
ahol soha egy madár sem pihent meg,
hogy a túlvilágra távozhasson,
Arany anyácskámnak,
olyan fákat választottak-e,
melyek még nem hallottak kakukkszót,
hogy az arany holtakhoz térhessen?[129]

A magyar változatokban a rítus folyamataira való utalások sokkal tárgyilagosabban és egyfajta egyoldalú kommunikáció keretében hangoznak el, míg a karjalai siratók szinte minden egyes alkalommal kérik a holt visszajelzését azzal kapcsolatban, hogy a szertartás minden részletében megfelel, és kedvére van-e az elhunytnak. A karjalai siratószemély közvetítő és lélekvezető tevékenysége a szövegek megfogalmazása szerint is hatékonyabb, és több területre terjed ki. Így mindhárom funkciója megjelenik a siratókban:

a) mediátorként az élőknek igyekszik minél többet megmutatni az elhunyt utazásáról, túlvilági fogadtatásáról, valamint a halott új lakhelyéről, a másvilágról;
b) a holt lélek vezetőjeként sok utalást tesz a halott eltávolítását és átlényegülését célzó eljárásokra;
c) a szertartás fontos szereplőjeként folyamatosan ellenőrzi, hogy a rítus mind az élők, mind a holtak számára elfogadható módon és rendben zajlik-e.

A szövegmotívumok (feltámadás, lélekvándorlás) mellett a nyelvi megfogalmazás is a karjalai siratók kontextushoz kötöttségét hangsúlyozza: a karjalai siratók rejtélyesebb és költőibb nyelvezete (titokzatos metaforák, neveket elrejtő megszólítások) is sokkal inkább beleágyazódik és beleillik a halotti szertartás egészébe, mint a hétköznapi

beszédhez közelebb álló magyar változatok. A karjalai siratószövegekben tudatosabban megjelenítik a siratószemélyek saját feladatukat és a rítusban elfoglalt kitüntetett helyüket: a sirató-előadó saját magát is – az elhunytakhoz hasonló módon – jelzős és metaforikus megnevezésekkel illeti (például: *kaihojen mielialojen alla olija – nyomorúságos érzelmek alatt roskadozó; kadalaine naine – nyomorult teremtés*). A magyar változatokban nem jelenik meg ilyen hangsúlyosan a siratószemély egója.

Az élők viszonya az elhunyt átlényegült alakjához

A karjalai, valamint a magyar szövegekből egyaránt kiviláglik, hogy az élők ambivalens érzésekkel viseltetnek a holtak iránt. Ennek ellenére eltérések is kimutathatók e téren. A magyar szövegek is bőven tartalmaznak olyan motívumokat, amelyekben a siratószemély kapcsolat létesítésére szólítja fel a halottat: a leggyakrabban álom formájában próbálnak az elhunyttal érintkezni és a túlvilágról információkat szerezni. A magyar siratók mégis azt a benyomást keltik, hogy a hozzátartozók inkább tartanak a halottól, átlényegült formájához nem tudnak szeretettel közeledni. Sokszor utalnak a magyar változatok a holt visszajárásának elhárítására, illetve az elhunyt távozását segítő eljárásokra és hiedelmekre:

> [...]
> Mert kérem szépen, hogy ne vigyék a kert tölé,
> Mert felakad a karóba, visszajű a nyakamra [...][130]

A karjalai variánsokban is tetten érhető a halottól való félelem. Erre utal az is, hogy a holtat neve helyett olyan eufemisztikus metaforikus megnevezésekkel illetik, amelyek az elhunyt és a sirató hozzátartozó közötti viszonyokra és tevékenységekre utalnak (például: *polvin pitelömäine* – térdre ültetőm; *maiwhoinen maalle-tuojainen* – drága világra hozóm; *lanhkoon imeteltyin* – szoptatottam).[131] A karjalai szövegekben a távolságtartásnál mégis nagyobb hangsúlyt kap a holttal való kapcsolat fenntartása: az elhunyt és az élők békés viszonyának fenntartása alapvető célja a halotti szertartásoknak, és így a siratóknak is.

Számos karjalai változat a motívumok következő struktúráját követi: a gyászoló a halottat szüntelenül keltegeti, miközben folyamatos kapcsolattartásra szólítja fel, végül szomorúan megállapítja, hogy a holt nem válaszolhat, mert a túlvilág lakat alatt tartja nyelvét. A karjalai siratók tanúsága szerint azonban az elhunytnak van más módja is a kommunikációra. A holttal való érintkezés csak úgy valósítható meg, ha az elhunyt az élők számára is felfogható és szerethető formában jelenik meg. Ehhez a karjalai szövegek mindenki számára elfogadható megoldást adnak: az elhunyt madár, pillangó vagy virág, ritkán kukac formájában tér vissza rokonaihoz. A karjalaiak számára tehát a holttal való találkozás a jelenben, a földi világban is lehetséges, ahol az elhunytat már átlényegült (tulajdonképp reinkarnálódott), mégsem ijesztő formájában lehet érzékelni.

Ezzel szemben a magyar sirató-előadók és gyászolók számára az elhunyt nem közelíthető meg új, halál utáni létállapotában, hanem a múlt felelevenítése által, mint egykori élő személy jelenik meg a szövegekben. (Erre utal az is, hogy a halott földi jelenlétének motívuma hiányzik a magyar változatokból.) A halott keresése, valamint az elhunyttal való kapcsolattartási kísérletek ellenére sem talál igazi vigaszt a siratószemély: a magyar siratók zárlatában gyakran megemlítik, hogy a hátramaradottak szívének bánata csöppet sem enyhül az előadás végére. Sőt, egyes siratók befejező szakaszában a fájdalmat még tovább mélyíti a siratószemély szüntelen emlékezése az elhunytra és a halál körülményeire. A hátramaradottak tehát nem a jövőnek, nem a jelennek, nem a halottnak, hanem a múltnak, egykori szeretőiknek élnek. Fájdalmukat a múltba révedéssel vagy pedig a halálba vágyódással próbálják enyhíteni; a jelenre és jövőre vonatkozóan teljesen tanácstalanok és bizonytalanok:

> [...]
> Jaj, minek és élék ezén a világon, ha jén örömet nem érék!
> J-jaj, nem öröm az én életem, hanem csak egy szomorú bánat,
> drága jó léjányom!
> [...][132]

A holt hiánya és felejthetetlensége is csak a bánatot, az elkeseredettséget fokozza. Némely magyar siratóban az előadó saját szomorúságát és felindultságát korbácsolja egyre feljebb: a szöveg egészén végighúzódik a halál kegyetlenségét és a halott múltbéli érdemeinek felemlegetését szembeállító láncszerű építkezésmód:

> [...]
> Jaj, drága jó Istenem, mér vetted el tőlem az én drága jó uramot?
> J-jaj, de jó vót énhozzám, de a' sohase sértött? meg;
> mégis el kellött neki menni!
> [...][133]

A magyar siratók a karjalaiaknál fájdalmasabb és reménytelenebb találkozási lehetőséget nyújtanak az élőknek: a holttal való kapcsolatlétesítés nem a jelenben, és nem a földön, hanem kizárólag a másvilágon (az égben), vagy pedig a múlt emlékeinek felelevenítése révén jöhet létre. A túlvilági találkozás reménye és a halálba vágyódás ezért fogalmazódik meg gyakran a magyar változatokban.

A fentebb részletezett eltérések mind a finnugor népek nem keresztény halálképe és a magyar változatok közt húzódó különbséget tükrözik. A magyar variánsok a keresztény tanítást mintázzák, amely szerint a halál hirtelen és végső szakítást jelent az elhunyt és az élő hozzátartozók közt. A karjalai szövegek üzenete viszont a kereszténység előtti hiedelmekkel cseng össze: a siratók a halált fokozatos eltávolodási folyamatnak tekintik, amelynek során az elhalálozott személy lassan egy új létformába jut.[134] A karjalai siratószemélyek nyitottabbak az új dimenziókra: a halállal nem feltétlenül ér véget minden, csupán egy újfajta kapcsolat veszi kezdetét az élők és a holtak világa között.

Következtetések

A siratók minden fajtájában a „távozás" és az „életút" a legfontosabb mozzanat.[155] A sirató előadása a gyász, a fájdalom, a bánat okozta érzelmek feldolgozására ad stratégiákat számos nép körében már évezredek óta. A siratás lényege abban rejlik, hogy a szövegek segítségével mondják ki a hozzátartozók annak a krízisnek az elviselhetetlenségét, amelyen át kell esni.

Összevető vizsgálatom arra a következtetésre vezetett, hogy a halottsiratók pszichológiailag univerzális jellege éppen annyiban áll, hogy előadásukkal a veszteség okozta fájdalom feldolgozását hivatottak segíteni. A gyászmunkának azonban eltérő stratégiáit adhatják a különböző siratóhagyományok szövegei; a siratóknak nemcsak nyelvezete, hanem az általa közvetített üzenet is lehet lokálisan meghatározott. A halál okozta konfliktus feloldására tehát a karjalai és a magyar siratók más-más megoldást nyújtanak.

1. A karjalai siratók az újjászületés hitét (azaz a halottnak egy új élőlénybe való reinkarnálódását) ajánlják vigaszul a hozzátartozóknak, akik számára ily módon érzékelhetővé és elfogadhatóvá válik a halott alakja a jelenben, az élők közelében, valamint a túlvilágon is.

2. A magyar szövegek a vigasztalódást a gyász okozta fájdalom eltávolításával próbálják elérni, mégpedig oly módon, hogy az elhunytat a távoli múltba vagy pedig egy átjáró nélküli másvilágba, egy ablaktalan és ajtó nélküli koporsóba helyezik.[156]

A karjalai siratók által sugallt krízisenyhítő eljárásmód hatékonyabb és megnyugtatóbb eredménnyel jár a hátramaradottak életében: a szövegek zárlatai nagyrészt a békét és a megnyugvást ígérik, míg a magyar változatok befejezései általában elkeseredettek és fájdalommal átitatottak.

Úgy gondolom, hogy a feloldási módszerek közti eltérés okát a szélesebb társadalmi és történelmi kontextusban kell keresni, illetve a siratónak a műfajhierarchiában betöltött szerepén keresztül lehet látni. A sirató a karjalai folklórműfajok rendszerében központi helyet foglal el, amit az alábbi tények is igazolnak.

1. A sirató funkciója túlnő az életfordulókhoz köthető szertartások keretein, és több ponton is kapcsolódik a mindennapi élethez. Ezzel tulajdonképpen a sirató hagyományos definícióját feszítik szét.

2. A hányattatott történelmi sorsú, az elszakadást és a hazátlanságot gyakran átélő karjalai nép identitásának egyik megerősítője és kifejezésformája a sirató. (Napjaink revival mozgalmai is ezt mutatják: hivatalos siratókurzusok alkalmain egyre többen próbálják meg – újra – elsajátítani a sirató alkotásának technikáit, fortélyait.)[157]

A pozitív jövőképre tehát szüksége van a karjalai népnek, hogy kitartson. Feltevésem szerint ennek az üzenetnek lehet egyik közvetítő eszköze a sirató műfaja. E feltevés alátámasztásához azonban szükség van még a karjalai és magyar siratók rituális, történelmi és társadalmi hátterének részletesebb feltárására.

A későbbiekben érdemes volna megvizsgálni azt is, hogy az érzelemfeldolgozási mód közti különbségek a siratószövegek költői képein, struktúráján, motívumain túl, vajon a dallam szintjén is kimutathatók-e, és mindez a halotti szertartás menetében

is megragadható-e valamilyen formában. (Hiszen végső soron a siratót a szöveg, a dallam és a kontextus egységében kell tekinteni.) A további motívumvizsgálatok ugyanakkor a sirató kutatóinak nemzetközi szintű és intenzívebb együttműködését is megkövetelik, hiszen a rítusnak és a siratók nyelvi, zenei elemeinek összevetésén túl a motívumtörténet tanulmányozása is jelentős mértékben hozzájárulhat a siratóhagyományok közötti kapcsolatok meghatározásához.[18] A komparatív kutatásokat ki lehetne terjeszteni a balti finn és finnugor siratóhagyomány egészére, valamint az orosz (és esetleg román) anyagra is.

Jegyzetek

1 A karjalai siratók különlegességére már egyetemi hallgatóként felfigyeltem dr. Küllős Imola egyik előadásának alkalmával, majd a téma végigkísért az egyetem évei alatt egészen a PhD-tanulmányokig. Ezúton szeretném köszönetemet tolmácsolni doktori témavezetőmnek, dr. Voigt Vilmos professzornak, valamint dr. Seppo Knuuttila professzornak, hogy joensuui egyetemi ösztöndíjas évem során támogatták a finnországi, illetve karjalai anyaggyűjtésben. Hálás vagyok még Liisa Matveinennek, akinek segítségével eljuthattam és beszélhettem karjalai siratóasszonyokkal. Köszönöm továbbá Anna-Liisa Tenhunen PhD-hallgatónak támogató együttműködését a karjalai siratók szakirodalmának felkutatásában. Végül köszönettel tartozom konzulenseimnek a szakdolgozatom megírásához nyújtott segítségükért: dr. Küllős Imola habil. egyetemi docens értékes szakmai tanácsaiért és Domokos Péter egyetemi tanár odaadó lelkesedéséért.

2 Honko (1963: 81; 1974: 9); Voigt (1992).

3 Honko (1974: 9–11).

4 Tolbert (1988: 64–65).

5 Paksa (1999: 68).

6 Károly S. (1988: 628–631).

7 Kodály–Vargyas (1952: 38–39).

8 Vargyas (1966: 40–41).

9 Dömötör–Szendrei (1981: 450).

10 Szepes–Havasi–Voigt (1992: 171); Voigt (1992: 297).

11 Voigt (1992: 297).

12 Honko (1963: 83); Nenola-Kallio (1981: 44). A halálirodalom is számon tartja és definiálja e műfajt: a sirató olyan gyászdal vagy panaszdal, mely a halott elvesztése miatti fájdalmat fejezi ki: Szepes–Havasi–Voigt (1992: 168).

13 A siratás általában női feladat: a legjobb siratószemélyeknek az idős özvegyasszonyokat tartják, mivel ők már megtapasztalták az élet árnyékos oldalát is: lásd Honko (1963: 98). Mégis, olykor elhangozhat sirató férfi előadásában is, amelyre irodalomtörténeti adatok (lásd *Gilgames, Iliász, Kalevala* című eposzok siratóbetétei; a biblia Jeremiás siralmai; a planctus-irodalom alkotásai), valamint folklórkutatók feljegyzései is példákkal szolgálnak: lásd Kiss-Rajeczky (1966: 47); Voigt (1992: 297); Honko (1963: 99); Szepes–Havasi–Voigt (1992: 171). A karjalai terepeket látogató gyűjtők is hallottak már helybéli férfi siratóénekesek létezéséről: lásd Konkka (1985: 12). A magyar történelmi anyagban a férfiak által előadott siratók egészen a 17. századig adatolhatók; a néphagyományban felbukkanó ritka példák egyikét pedig *A magyar népzene tára* V. kötetének 150. számú dallama reprezentálja, melyet

Kiss Lajos a makófalvi Kocsis Gáspártól gyűjtött: lásd Kiss–Rajeczky (1966: 47 és 571–573). Nem minden egyes siratóvidéken gondolják úgy, hogy valamennyi nő és asszony képes siratóalkotásra: az ilyen területeken fizetett siratóasszonyokat bérelnek fel: lásd Konkka (1985: 9) és Kiss–Rajeczky (1966: 30). A Fehér-tenger vidéki karjalai részen például a siratás teljes mértékben hivatássá fejlődött: lásd Honko (1963: 98). A magyar irodalomban a 18. század végéig nem jelentkeznek fizetett siratóasszonyokra vonatkozó adatok, és később is csak elvétve bukkantak az efféle mesterség példáira. A hivatásos siratóasszonyok és a hozzátartozók siratóinak szövegét összehasonlítva igen tanulságos megállapításokat tehetünk: míg az „amatőr" siratók szabad, kötetlen, recitatív és improvizatív prózával, személyesebb képekkel és szerkesztési elvekkel rendelkeznek, addig a hivatásos siratószövegek szerkezete kötött, rímes, formulákkal teli, amelyek leginkább a siratóversekre emlékeztetnek. A felbérelt siratóasszonyok siratói tehát nem az eredeti – országosan elterjedt – siratótípust képviselik, hanem annak egy másodlagos képződményét, amely a sirató, a búcsúztató, a halottas ének és a népdal formuláinak sajátos keveredéséből jön létre. A hazai fizetett siratóasszonyok leginkább az észak-orosz típusú hivatásos siratószemélyekhez állnak közel, akiknek szerepköre az előéneklésben és az elősiratásban ki is merül: Kiss–Rajeczky (1966: 47–50). A siratás főként egyéni, szóló előadásban hangzik el, de a balti finn siratóhagyományban az inkerik és a Déli-Észtországban élő szetuk körében siratókórusra is találhatunk példát: lásd Talve (1997: 238–239) és Honko (1963: 97).

14 Honko (1978: 89–96).

15 Honko (1978: 88).

16 Ezeknek a műfajoknak a megoszlásáról, szerepéről és átmeneti formáiról lásd bővebben Katona (1982: 133–142) és Kiss–Rajeczky (1966: 25).

17 Voigt (1992: 299).

18 Voigt Vilmos e témában több izben is megkísérelte figyelemfelkeltő előadásaival és írásaival kutatótársai szemét felnyitni: Voigt (1983 és 1992). Ugyanúgy, mint a halottsirató esetében is, a lakodalmi sirató műfaján belül is el kell különítenünk a siratót a búcsúz(tat)ótól. Míg a menyasszonysiratóban az eltávozó arát (objectivum) más siratja el, addig a menyasszonybúcsúz(tat)óban az ara maga köszön el: Voigt (1992: 298).

19 Az orosz fennhatóság alatt lévő területeken a katonasiratók elterjedése a 18. századra tehető, amikor is a cári Oroszországban bevezették a hosszú távú katonai szolgálatot. Nenola-Kallio (1981: 45).

20 Tolbert (1988: 48–50).

21 Tolbert (1988: 50).

22 Martta Kuikka (szül. Martta Pentunen) közlése, Ilomantsi: Viinivaara, 2000. május 30. Az adatközlő 1921-ben született Suojárviben, Riuhtavaara falában, ahonnan 1943-ban evakuálták Finnország területére. Jelenlegi lakhelyére (Viinivaara–Ilomantsi) házasság útján került. Martta Kuikka színpadi fellépéseiről részletesebb elemzést Seppo Knuuttila készített: lásd Knuuttila (1989: 227–229).

23 Tolbert (1988: 52).

24 Kiss–Rajeczky (1966: 46) Az Amerikába vándoroltaknak énekelt siratók egyik szép példányát jegyezte le Viljo Tervonen, aki a magyar siratógyűjtését bemutató könyvében közzé is tette ennek szövegét: lásd Tervonen (1994: 94–95).

25 Martta Kuikka (szül. Martta Pentunen, 1921, Suojärvi) közlése, Ilomantsi: Viinivaara, 2000. május 30.

26 Nenola-Kallio (1981: 45).

27 Paksa (1999: 67). Az alkalmi siratók stílusjegyeikben nem különböznek a szertartáshoz köthető siratóktól, hiszen ugyanúgy a lírai panaszdalok témáit és hangvételét hordozzák: az asszony hétköznapi siratóénekeiben saját özvegységét és árván maradt gyermekét siratja; magányos megöregedésén és a felnőtt gyermekek hálátlan viselkedésén kesereg; vagy a háborúban elesett, nyom és sírem lék nélkül maradt szeretteinek emlékeit eleveníti fel: Konkka (1985: 9).

28 A magyar siratóparódiák általában a tehetségtelen siratószemélyek félresikerült szövegeit, a halotti rítus egyes elemeit, illetve az elhunyt személy mondásait, szokásait gúnyolják ki. Ezek a sokszor kétértelmű, obszcén kifejezéseket is tartalmazó szövegek sosem a halotti szertartás alkalmával hangoznak el, hanem a tréfás „siratásra" éppen a legvidámabb hangulatú ünnepeken kerül sor: névnapokon, lakodalmakban, fonókban, farsangi mulatságokon: lásd Matijevics (1973: 107) és Kiss–Rajeczky (1966: 20). A siratóparódiák előadásakor tehát valódi halott soha sincs jelen, hanem valakit beöltöztetnek, vagy egy tárgyat kijelölnek holtnak, és hozzá intézik a kétértelműen mókás, szomorú igazságokat rejtő, de fanyar humorú és dallamában is formabontó „siratót". E népszerű nevettető műfaj darabjairól már a 17. század végétől vannak adatok a magyar néphagyományból. Matijevics Lajos a Vajdaság területéről is szép számban gyűjtött siratóparódiákat, amelyeket formulák és előadási alkalmak szerint, valamint tematikus elv alapján rendezett: lásd Matijevics (1973). A Vajdaságban főként a székely telepeken (Hertelendyfalva, Sándoregyháza, Székelykeve) őrződött meg e szokás, amelyet a székelyek valószínűleg Bukovinából hoztak magukkal: lásd Matijevics (1973: 117).

29 Kiss–Rajeczky (1966: 46).

30 Domokos–Rajeczky (1956: 255).

31 Kiss–Rajeczky (1966: 46).

32 Martta Kuikka (szül. Martta Pentunen, 1921, Suojärvi) közlése, Ilomantsi: Viinivaara, 2000. május 30.

33 Tolbert (1988: 113–114).

34 A siratóműfaj fejlődéstörténetének, irodalmi előképeinek és a rokon műfajoknak a részletes elemzéseit lásd Böckel (1913); Haavio (1935); Honko (1963: 81–85 és 1974: 10–14); Katona (1982: 135–136); Kiss–Rajeczky (1966: 8–24); Szepes–Havasi–Voigt (1992: 169); Voigt (1992: 297).

35 Haavio (1935: 210).

36 Honko (1974: 10–11).

37 Honko (1963: 85). Elisabeth Tolbert adatközlői is megerősítették az ortodox felekezet emberközelibb magatartásáról alkotott nézetet: míg az ortodoxoknál a tánc nem számított bűnnek, addig a lutheránus tanítás szerint az érzések kimutatása – így a siratás is! – büntetendő és illetlen cselekedet. Tolbert (1988: 26).

38 Tolbert (1988: 63).

39 Honko (1963: 85).

40 Honko (1963: 85).

41 Az ortodox kollégium vezetőjének, Leó atyának szíves szóbeli közlése 2000 tavaszán, Joensuuban.

42 Honko–Timonen–Branch–Bosley (1993: 571).

43 Honko (1974: 14).

44 Honko–Timonen–Branch–Bosley (1993: 569–571). Ez nem jelenti azt, hogy a többi finnugor nép folklórműfajai közül hiányozna a sirató. Jelen tanulmány azonban csupán a balti finn és a magyar siratóhagyomány ismertetésére tér ki.

45 Honko (1963: 86); Honko (1974: 14).

46 Söderholm (1989: 181–182); Honko–Timonen–Branch–Bosley (1993: 570): Inkeriföld (Ingermanland, Ingria) az egyetlen kivétel, ahol az ortodoxokon kívül lutheránusok közt is gyűjtöttek siratót: nevezetesen a Kosemkina és Észt Ingermanland területén élő nyugati inkeri finnek (Ävrämöis lakossága) közléseiből származnak ilyen siratóadatok. A folkloristák ezzel kapcsolatban azt tartják a legvalószínűbbnek, hogy a siratóhagyomány Ingermanland ortodox területéről került át a szomszédos lutheránus falvakba. Ezt bizonyítja az a tény is, hogy a lutheránusok siratói ortodox elemeket is tartalmaznak (például a keresztvetés motívuma megtalálható a szövegekben). A siratóhagyomány kölcsönvételének teóriáját az is alátámasztja, hogy Ävrämöis lutheránus csoportjának származási helyén (nyugat-karjalai földszoros és Savo) nem él a siratás szokása: lásd Honko (1974: 17).

47 Honko–Timonen–Branch–Bosley (1993: 570–571): A nagy balti finn hagyomány keleti és délnyugati ága a siratók formájában és stílusában mutat eltéréseket. A keleti csoport siratói semmiféle versmértéknek megfelelően nem rendeződnek verssorokba: a szöveg ritmusa csupán az alliteráció és a parallelizmus alkalmazásából ered. Ezzel szemben a délnyugati ág siratói verssorokat alkotnak, és ezáltal stílusukban közelebb állnak a Kalevala-mértékű népköltészet alkotásaihoz. Az inkeri és szetu siratók a dallam esetében is sokkal inkább verssorokba rendeződnek, mint a karjalai siratóhagyomány egyes alkotásai. Mindemellett, az inkeri és a szetu siratódallamok sokkal szegényesebbek, tömörebbek és archaikusabbak, mint karjalai rokonaik. A balti finn siratók dallamának ritmikája ugyanolyan rendszertelenséget mutat, mint a szöveg. Noha itt is úgy tűnik, hogy a dallamszerkezet a rögtönzött szövegnek van alárendelve, sem a magyar, sem a karjalai siratók esetében nem szabad elfeledkezni arról, hogy bár a szöveg és a dallam összefügg, mégsem azonos szintű a kettő kifejezési formája, nem azonos irányba haladnak.

48 A karjalaiak a finnugor népek balti finn csoportjába tartoznak. Önálló országgal soha nem rendelkeztek, a történelem hányattatott sorsot szánt nekik: a novgorodi, később a moszkvai fejedelemség fennhatósága, majd pedig svéd uralom alatt éltek. Ma Finnország és Oroszország területén kisebb-nagyobb foltokban laknak karjalaiak a Fehér-tenger partvidékétől az Onyega- és a Ladoga-tó környékén át egészen a közép-oroszországi Tverig. Az ortodox hitű karjalaiak egyrészt az orosz–finn határigazítások okozta evakuálások (II. világháború környéke), másrészt a svéd kormány által bevezetett súlyos adóztatás és lutheránus térítések (lásd Tverbe költözés a 17. század folyamán) következtében szóródtak szét ilyen óriási területen. Sokféle Karjala létezett és létezik mind a mai napig: ezek a Karjalák különböző időpontokban, különböző történelmi események folyományaiként alakultak. Ezeket a területeket a különböző korszakokban hol politikai, hol földrajzi, hol kulturális szempontok alapján különítették el egymástól, illetve a szomszédos vidékektől. Ma a finnországi Észak- és Dél-Karjalában mintegy 40–50 ezer, az oroszországi területeken pedig körülbelül 130 ezer karjalai lakik: a Karjalai Köztársaságban (a Fehér-tenger partjától a Ladoga- és az Onyega-tó vidékéig), valamint Tver körzetében. Az oroszországi területeken túl karjalaiak elszórtan élnek még Szibériában is. A karjalaiak történelméről lásd bővebben Bereczki (2000); Csepregi (1998); *Karjalan koko kuva* (1999); Kirkinen–Nevalainen–Sihvo (1994); Laakso (1992); Lappalainen–Päivärinta (1992); Nevalainen–Sihvo (1998a); Nevalainen–Sihvo (1998b).

49 Söderholm 1989 (181–182) és Honko–Timonen–Branch–Bosley (1993: 570).

50 Nenola-Kallio (1981: 46).

51 Nenola-Kallio (1981: 52).

52 A 16–17. századi hitvitázó irodalom ellentmondásos módon foglal állást a siratással kapcsolatban: egyrészről pártolja a siratás szokását – bibliai példákra hivatkozva –, másrészről azonban elítéli a „pogány túlzásokat": az ön- és közveszélyes magatartást. A 18. század végére már egyértelműen elkülönülnek a szokást megértő és a siratást elítélő vélemények, ami a társadalmi rétegek egymástól való eltávolodásának megindulását egyaránt jelenti: a 19. században a siratás egyre inkább falusi vagy külvárosi folklórjelenséggé válik. Ezt a tendenciát csak erősíti a 18. századi racionalizmusból táplálkozó siratóellenesség a főúri és a polgári réteg részéről. Valószínűleg a racionalizmusnak is szerepe volt abban, hogy a 17. század végétől kezdve megjelentek a siratóparódiák, azaz a naivnak és félresikerültnek tartott siratószövegek. A történelmi fejlődés okozta életmódbeli változás, a növekvő individualizáció, a városi temetési forma dominanciája a siratás szokásának perifériára kerülését, illetve átalakulását vonta maga után. Kiss–Rajeczky (1966: 16–21).

53 Paksa (1999: 78).

54 A siratódallam tánczenei és egyéb használatáról lásd bővebben: Paksa (1999: 85–90) és Kiss–Rajeczky (1966: 52–66).

55 Honko–Timonen–Branch–Bosley (1993: 568–569).

56 Tervonen (1996: 279).

57 Kiss–Rajeczky (1966: 67).

58 Strofikus siratók: Kiss–Rajeczky (1966: 741–781); paródiák: Kiss–Rajeczky (1966: 1087–1101).

59 Az alábbiakban eltekintek a karjalai és a magyar siratók kutatástörténetének részletes bemutatásától, csupán a jelen tanulmányban is tárgyalandó témát érintő szövegvizsgálatok eddigi fontosabb eredményeiről számolok be. A karjalai siratógyűjtések és -kutatások részletes ismertetését lásd Stepanova (1996).

60 A balti finn siratókat célzó tudományos érdeklődés már a 19. század végén jelentkezett, elsősorban finn tudósok részéről: Volmari Porkkát különösképpen foglalkoztatták az inkeri, a karjalai és az orosz siratók érintkezései, illetve a sirató és az elégikus panaszdalok közös stílusjegyei. A sirató azonban nem tartozott azon folklórműfajok közé, amelyek a finn földrajztörténeti iskola metódusának „méltó" tárgyait képezték: egyrészt a szövegek improvizatív jellege tette rendkívül nehézzé az elemző munkát, másrészt pedig a siratók túlságosan személyes hangvételéből a nemzeti érzést hiányolták a kutatók, továbbá azt is kifogásolták, hogy az előadók nagyrészt nők voltak. Nenola (1986: 207–208). Az 1920-as évekig kizárólag finn kutatók és gyűjtők jeleskedtek a karjalai folklóradatok rögzítésében: a karjalai kutatók csak ezután vették ki részüket a terepmunkából. A finn kutatók által gyűjtött anyag nagy részét Helsinkiben a Finn Irodalmi Társaság (SKS) gyűjteményében őrzik, de a csereegyezménynek köszönhetően a karjalai siratók másolatai már Petrozavodszkban (Petroskoi) is megtalálhatók.

61 Paulaharju (1924 és 1995: 71–221). Anni Lehtonen, a különleges képességekkel megáldott folklórgyűjtő, énekes adatközlő és Samuli Paulaharju együttműködésének eredményeként mintegy 200 darab siratót sikerült rögzíteni: Stepanova (1996: 217).

62 Haavio (1935): A szerző külön hangsúlyozza a karjalai siratók nyelvezetének sajátos színezetét és költői kifejezőeszközeit. A karjalai és az inkeri siratókról készített kép Haavionál már sokkal sokoldalúbb és árnyaltabb, mint az elődöknél. Ekkor újdonságnak számít, hogy Haavio leírja és figyelembe veszi a karjalai női lélek sajátos vonásait: a női psziché apró fortélyait véli felfedezni a siratószövegekben. A korai finn folklórkutatás korszakának végén Tarkiainen volt az egyetlen – habár az ő írásait is áthatotta a korszak finn tudományos világát jellemző romantikus szemlélet –, aki kortársainál kritikusabb felfogással

viszonyult az anyaghoz: a siratók kultúrtörténeti jelentőségét jóval többre értékelte, mint azok esztétikai értékét. Tarkiainen (1943).

63 Nenola (1986: 210). Honko hosszú távú kutatási terve ekkor az volt, hogy tanulmányozza az inkeri siratókat, továbbá hogy egészében megismerje és jellemezze a balti finn siratóhagyományt, és hogy végül létrehozzon egy csupán siratókból álló adattárat a kutatók számára. Kutatómunkájának első gyümölcse az a cikk volt, amely a mai napig egyedülállónak számító finn irodalmi kézikönyv egy fejezeteként jelent meg: Honko (1963). – Az 1960-as és 1970-es években a Honko–Virttaranta kutatópáros több ízben is járt Karjala különböző vidékein, ahol számos hang- és videofelvételt készítettek közösen. Vizsgálatuk középpontjában elsősorban a siratóalkotással kapcsolatos kérdések és megfigyelések álltak. Erről lásd bővebben: Honko (1980). Lauri Honko későbbi írásaiban egy sor új nézőpontot sorol fel a siratókutatás témájában. Máig alapvető műnek számít a balti finn siratók jellemzőit, fejlődéstörténetét és kapcsolatait egybegyűjtő tanulmánya: Honko (1974). Honko számos alapkérdést felvetett, amelyek közül néhányra máig nem adtak egyértelmű választ a kutatók. Az egyik ilyen problémakör a karjalai sirató születésének datálása. Az összehasonlító siratóvizsgálat éppen azért fontos, mert értékes válaszokat adhat a siratóköltészettel kapcsolatos eddig megoldatlan alapproblémákra: lásd Konkka (1985: 21–22). – A finnországi kutatók karjalai gyűjtőmunkájának újraindulásakor különösen nagy jelentőséggel bírtak Pertti és Helmi Virttaranta gyűjtései, amelyek során bejárták Karjala valamennyi területét. Legnagyobb érdemük az volt, hogy Tver-Karjalában gazdag anyagot tudtak rögzíteni épp akkor, mikor ez a terület a Karjalai Intézet kutatásainak körzeteiből teljesen kimaradt, lásd Stepanova (1996: 221). A középső siratókörzetben Pekka Laaksonen készített temetésen többször is hang- és videoanyagot. Ennek egyik felvételét lásd: Asplund (2000: 14. számú sirató).

64 A tudatos karjalai gyűjtőtevékenység egyes korszakairól lásd bővebben: Stepanova (1996: 217–222).

65 Sztyepanova mintegy 30 terepmunkát végzett Karjala egész vidékén. Ma már egyre kevesebb siratóénekest lehet találni Karjalában. Ezért az idős asszonyok gyakran maguk írják meg előre, vagy magnószalagra rögzítik a siratót, amely majd saját temetésükön kerül előadásra. A gyűjtőutakról és az adatközlőkről lásd bővebben: Stepanova (1996: 223–226).

66 Sztyepanova–Koski (1976): A kötet anyaga körülbelül kétharmad részben hangszalagra van rögzítve, tehát viszonylag késői gyűjtésekből származik.

67 Tolbert (1988). Sajnos, hosszú ideig a folkloristák és az etnomuzikológusok egymástól függetlenül vizsgálták a siratókat. Tolbert doktori disszertációjának nagy érdeme éppen az, hogy a sirató műfaját a szöveg, a dallam és az előadásmód egységében igyekszik analizálni, noha a kutatónő érdeklődése és képzettsége a zenei elemzést helyezi előtérbe. A balti finn siratók zenei vizsgálatáról lásd bővebben: Nenola (1986: 212–213) és Tolbert (1988: 7–12).

68 Tolbert későbbi tanulmányaiban egyre inkább a nőkutatás szemszögéből végezte a siratók zenei jegyeinek és pszichológiai hátterének feltárását: Tolbert (1990a és 1990b). Szövegvizsgálatainak utóbbi időszakában Aili Nenola is a nőkutatás (gender studies) irányvonalához csatlakozott: lásd pl. Nenola (1990 és 1994). Terhi Utriainen szintén a női lélek és a női életutak szempontjából vizsgálja a balti finn siratók nyelvezetét: Utriainen (1998).

69 1970-ben született egy megállapodás a Szovjet Tudományos Akadémia karjalai filiáléja és a Finn Irodalmi Társaság Népköltészeti Adattára között, amely révén lehetőség nyílt a siratólejegyzések másolására és cseréjére, közös konferenciák szervezésére, közös publikációk szerkesztésére, valamint kutatócserékre is: Konkka (1985: 23)

70 A siratók műfaji és strukturális kérdéseiről elsősorban Lauri Honko és Aili Nenola elmélkedett: Honko (1980 és 1986) és Nenola-Kallio (1980 és 1986).

71 Aili Nenola 1986 előtt Aili Nenola-Kallio néven publikált.

72 Sztyepanova (1985): A neveket és megszólításokat helyettesítő metaforikus kifejezések halmazát mint egységes rendszert vizsgálja, egyrészt alkotásmódjuk, másrészt lexikai és szemantikai tartalmuk, harmadrészt pedig funkciójuk szempontjából. A tanulmány figyelmet fordít a siratóénekesek egyéni variánsaira is.

73 Nenola-Kallio (1972).

74 Nenola-Kallio (1974). Aili Nenola az inkeri siratóhagyományt vizsgáló hosszú kutatómunkájának eredményeit foglalta össze 1982-ben elkészült doktori disszertációjában. A doktori értekezés anyaga az FF Communications sorozat egyik számában meg is jelent: Nenola-Kallio (1982). Nenola legújabb vállalkozása az inkeri siratókat bemutató vaskos monográfia és szöveggyűjtemény: Nenola (2002).

75 Leino (1974): a szerző megállapította, hogy az alliterációnak mint stilisztikai eszköznek jelentős szerepe van a karjalai siratóénekesek szókincsének alakulásában.

76 Leino (1980): Leino fontosnak tartja az egyes siratóénekesek által használt nyelvezet és szókészlet vizsgálatát, hiszen ez segíthet pontosabb képet adni az egyes siratóhagyományokon belüli variációs lehetőségekről. Elképzelése szerint a siratószövegek zárt rendszerét az etimológiai, a strukturális és különösen a sztereotíp kifejezésparadigmák szempontjából érdemes tanulmányozni.

77 Mansikka (1924): Csakúgy, mint Volmari Porkka, ő is felfigyelt a karjalai és az inkeri siratóhagyományt, illetve temetési szertartást ért orosz hatásokra.

78 Koljonen (1935).

79 Söderholm (1980 és 1983).

80 Konkka (1985): A karjalai kutatónő a rövid kutatástörténeti bevezetőt követően a halotti és lakodalmi siratók rituális hátterét és szakrális természetét mutatja be részletesen.

81 Honko (1978). A finn folklorisztika ma már sokféle módszerrel, sokféle szemszögből vizsgálja a siratót. Az 1970-es évektől kezdve a finn siratókutatás az egyéniségvizsgálatok mellett a siratók tanulásának, áthagyományozódásának problémáját helyezi a kutatás középpontjába. A legutóbbi időkig mindkét témában értékes tanulmányok jelentek meg. Erről lásd bővebben: Knuuttila (1989: 217–220). Az énekesek egyéni sajátságainak tanulmányozásában Martti Haavio végzett úttörő munkát már az 1940-es években megjelentetett runóénekesekről szóló könyvével, amelyben egy fejezetet a siratóasszonyok bemutatásának szentelt: Haavio (1948 és 1985). Az 1980-as évektől kezdve a finn kutatók az előadói egyéniségeket és az előadás jellemzőit a folklorizmus jelenségének fényében vizsgálják. A runóénekesek, kantelejátékosok és siratóénekesek nyilvános szereplése és fesztiválokon való fellépése már 1896 óta jelen van a finn és a karjalai kultúrában. A mai finnországi siratókutatás főként a siratószokás mai fejlődésének irányvonaláról (a siratóhagyomány fennmaradásának és életben tartásának formáiról és esélyeiről) számol be: Söderholm (1989); Knuuttila (1985a, 1985b és 1989). Ennek a témának Tolbert is szentelt egy külön fejezetet disszertációjában: Tolbert (1988: 29–62).

82 Mindeddig még nem jelent meg kizárólag a siratóműfajra vonatkozó kutatástörténeti összefoglaló a magyar folklorisztikában, a népzenei, népköltészeti kézikönyvekben és gyűjteményes kötetekben megjelenő néhány rövid áttekintésen kívül lásd pl. Domokos–Rajeczky (1956: 9–10); Paksa (1999: 25–28 és 64–90); Rajeczky (1986); Szalay–Rudasné Bajcsay (2001: 7–36); Vargyas (1964 és 1990: 9–11). Eddig a legátfogóbb kutatástörténet és siratótanulmány *A magyar népzene tára* V., *Sirató* című kötetében található, ez azonban csak az 1960-as évekig tekinti át a gyűjtő- és a kutatómunkákat. Kiss–Rajeczky (1966). A *Sirató* kötet mindemellett a magyar siratódallamok első formai elemzését is nyújtja. A kötet szemléletének hatására az összehasonlító módszer alkalmazása újra aktuálissá vált

a népzenetudományban, valamint a népszokásokhoz köthető dallamok társadalmi háttere és funkciója is felkeltette a kutatók érdeklődését: Rajeczky (1986: 26).

83 A 20. század elején megindult zenefolklorisztikai kutatás (Vikár Béla, Bartók Béla és Kodály Zoltán munkássága) keltette fel a folkloristák érdeklődését a siratók iránt. *A magyar népzene tára* köteteinek anyagát megalapozó gyűjtések kezdetén (1905–1918) derült ki, hogy a siratás még élő hagyomány a magyarság körében a nyugat-, közép- és észak-dunántúli részek kivételével. Kodály és Bartók munkásságát egészítették ki Szabolcsi Bence összehasonlító és zenetörténeti kutatásai az 1930-as években: ő ismerte fel először, hogy a magyar siratók dallama obi-ugor kapcsolatokat mutat: lásd Vargyas (1990: 9) és Paksa (1999: 69). Az 1966-ban sajtó alá rendezett, 600 tételt tartalmazó *Sirató* című kötet messze túllépte az egykoron Kodály által tervezett és az 1920-as években félbemaradt siratógyűjtés szerény 40 példáját lásd: Rajeczky (1986: 25). A siratók zenei jellegzetességeire vonatkozó felismeréseket a zenetudós Dobszay László gyűjtötte össze: Dobszay (1983).

A magyar népzene tárának anyagához való gyűjtéssel párhuzamosan kezdte meg moldvai népdalgyűjtő munkáját a székely Domokos Pál Péter, melynek eredménye a Rajeczky Benjáminnal együtt összeállított *Csángó népzene* című gyűjtemény: Domokos–Rajeczky (1956). Az összegyűjtött anyaggal azt kívánták bebizonyítani, hogy a magyar népzenevidék szerves része az ötödik stílusterülethez tartozó moldvai anyag is. A *Csángó népzene* rendkívül nagy értéke, hogy a 14 darab siratódallam és -szöveg publikálásán kívül a moldvai magyarok siratószokásaihoz sok tanulságos megjegyzést fűz. Az 1970–1980-as évek moldvai sziget- és szórványmagyarsága énekes és hangszeres kultúrájáról, valamint népköltészetéről ad tájékoztatást Seres András és Szabó Csaba *Dalokönyve*, amelyben siratóváltozatokat is találhatunk: Seres–Szabó (1991). Az alkalomhoz kötött dalokból és népköltészeti alkotásokból álló első fejezet lakodalmi része három pusztinai menyasszonybúcsúzót (az egyiket – a 33. számút – helytelenül menyasszonysiratóként tüntetik fel!) és egy menyasszonysiratót, valamint egy vőlegénybúcsúztatót tartalmaz: Seres–Szabó (1991: 75–81). A vőlegénybúcsúztatónak az egész magyar nyelvterületről ez az egyetlen példája, és a külföldi irodalomban sem találunk említést ilyen siratótípusról: Voigt (1992: 303). Egy klézsei és egy tatrosi halottsiratót az utolsó fejezet keretében közöltek a gyűjtők: Seres–Szabó (1991: 441–447).

84 Szenik (1996). A kutatónő a gyűjteményt megelőző előtanulmányként a siratóéneklés improvizációs technikáit vizsgálta: Szenik (1991).

85 Kunt (1987) és Kiss–Rajeczky (1966: 30–46). A siratószokásról *A magyar népzene tára* V., *Sirató* című kötetének megjelenése előtt a hazai szakirodalom még nem nyújtott semmiféle összegzést. A szertartás folyamatának és jellemzőinek leírását a szerkesztők Fél Edit és Hofer Tamás átányi monográfiájának siratóról szóló fejezete alapján készítették el. Ekkor még nem jelent meg teljes egészében az átányi monográfia, csak részleteiben és rövidítve volt olvasható. A teljes mű csak 1969-ben jelenhetett meg külföldön: Fél–Hofer (1969).

86 Károly S. (1977, 1980 és 1988).

87 Voigt (1983 és 1992).

88 Matijevics (1973).

89 Palva–Sándor (1999).

90 Ennek a kismértékű kooperációnak egyik példája az 1980-ban a finn–magyar folklorisztikai konferencia keretében szervezett pár napos északkelet-magyarországi közös terepmunka, amely során Aili Nenola és munkatársai néhány magyar nyelvű siratót is rögzíthettek: Nenola (1989: 173).

91 Honko–Timonen–Branch–Bosley (1993: 565–613). Ezenkívül Viljo Tervonen írt néhány gondolatot a magyar és a karjalai siratók nyelvezetének néhány különbségéről: Tervonen (1994; 1996).

92 Ezúton szeretném megköszönni a magyar és finn archívumok munkatársainak segítségét, dr. Lázár Katalin és Senni Timonen türelmét, valamint azt, hogy a siratószövegek lejegyzését lehetővé tették számomra.

93 Karjalai gyűjteményes kötetek: Honko–Timonen–Branch–Bosley (1993), Sztyepanova–Koski (1976); karjalai siratószövegeket közreadó könyvek, cikkek és hangzóanyagok: Asplund (2000); Honko (1963; 1974), Koljonen (1935), Konkka (1985), Leino (1974), Mansikka (1924), Nenola-Kallio (1972), Paulaharju (1916, 1924), Söderholm (1980; 1983), Stepanova (1983), Sztyepanova (1985), Tarkiainen (1943), Tolbert (1988); magyar gyűjteményes kötetek: Domokos–Rajeczky (1956), Együd (1975: 337–340), Kallós (1996: 267–268), Kiss–Rajeczky (1966), Seres–Szabó (1991: 44–447), Szalay–Rudasné Bajcsay (2001: 93–120 és 408–409), Szenik (1996); magyar siratószövegeket közreadó cikkek: Ecsedi (1929).

94 A publikálatlan magyar változatoknak körülbelül egy negyede Erdélyből (a volt Kolozs, Csík, Udvarhely, Arad, Szolnok–Doboka, Kis-Küküllő megyékből) származik. Három szövegnek moldvai adatközlője van, akik közül az egyiktől már Baranya megyében rögzítették a siratót. Egy szöveget egy Bukovinából Tolna megyébe került asszonytól jegyeztek le. A változatoknak több mint negyede a Felföldről való: Nyitra, Bars, Hont, Nógrád, Heves és Abaúj–Torna történeti vármegyékből, kisebb hányada az Alföld néhány megyéjéből (Heves, Szabolcs, Hajdú, Bihar, Csongrád), valamint a Dunántúlról, Tolna megyéből származik. Kötött szerkezetű siratókat és siratóparódiákat nem vettem fel a magyar korpuszba, mivel ezeknek a típusoknak nincsenek karjalai megfelelőik.

95 A karjalai anyagnak több mint harmada Határ–Karjalából *(Raja-Karjala)* származik, azaz a Ladogától északra eső területekről: Suistamo, Salmi és Suojärvi járásokból. 5 siratóváltozat a Fehér-tenger vidéki Karjalából *(Vienan Karjala)*, Vuokkiniemi körzetéből való. Olonyec–Karjalából *(Aunus)* és a távoli Tverből 3–3 variáns került az elemzendő korpuszba. A mai Finnország területéről is, az Észak-Karjala tartományában lévő Ilomantsi járásból is bevettem 2 siratószöveget a karjalai változatok közé.

96 A magyar siratóváltozatok főként férfiak számára hangoztak el: a legtöbb sirató (15 darab) a férjnek szól, majd nagyságrendben ezt követik a fiúgyermek(ek)hez intézett szövegek (8 darab). Ezzel szemben édesapának csupán két variánst adtak elő. Az édesanyának és a leánygyermeknek énekelt siratók egyaránt 5-5 változatot tesznek ki. A magyar anyagban találunk testvéreket elsirató szövegeket is, egy esetben pedig a siratószemély sógornőjétől búcsúzik.

97 A magyar anyaggal ellentétben a karjalai változatok nagy része a szülőknek szól: tucatnyi szöveget az édesanyához címeztek, féltucatnyit az édesapának adtak elő, egy siratót pedig mindkét szülő számára énekeltek. Összesen hat darab, gyermeket sirató szöveg található a korpuszban. Négy variánsban a házastárstól búcsúznak a siratószemélyek. Egy változat szólítja meg az elhunyt testvért. Négy olyan szöveg van az anyagban, amelyre a magyar változatok között nincs példa: egy variáns a nagymamát, egy a nagynénit, egy a halott vőlegényt, egy változat pedig a gyermekágyban elhunyt fiatalasszonyt siratja.

98 Voigt (1992: 299). A *Magyar néprajzi lexikon* szócikke sem alaptalanul különíti el a sirató szöveges műfajként való meghatározását annak zenei műfajként való definiálásától: lásd Dömötör–Szendrei (1981).

99 Voigt (1992: 300).

100 Voigt (1992: 301).

101 A karjalai anyag minden egyes változatát magyarra fordítottam a rendelkezésemre álló karjalai–finn szótár megjelent köteteinek valamint nyelvtankönyvek, szakcikkek és antológiák által nyújtott fordításpéldák segítségével. Szótárak és szómutatványok: Ahtia (1922); Koponen (1993; 1997); Pohjanvalo (1947); nyelvtankönyvek: Ahtia (1936); Kujola (1922);

Ojansuu (1907); Virtaranta (1968; 1974); gyűjtemények: Bereczki (1979); Honko–Timonen–Branch–Bosley (1993: 579–613); szakirodalmak: Honko (1974); Koljonen (1935); Konkka (1985); Leino (1974); Mansikka (1924); Nenola-Kallio (1972); Paulaharju (1916; 1924); Söderholm (1980; 1983); Sztyepanova (1985); Tarkiainen (1943); Tolbert (1988); Virtaranta (1989). A fordító munka nem volt könnyű, mivel a karjalai siratószövegek metaforikus és titokzatos nyelvezete még az anyanyelvi beszélők számára is nehezen érthető. A magyarba átültetett szövegek inkább nyersfordításoknak nevezhetők, bár ahol tudtam, igyekeztem a karjalai megfelelők nyelvezetének stílusát és hangulatát visszaadni.

102 Lauri Honko egy tver–karjalai siratószöveg alapján a tisztán lírai elemek elhagyásával kilenc siratóepizódot különített el, melyeket azután három nagyobb logikai egységbe sorolt. Honko (1974: 30–32). A magyar halottsirató-anyagra vonatkozóan a motívumok meghatározását eddig csak Károly S. László végezte el több írásában is: Károly S. (1977; 1980; 1988). Az általa kidolgozott motívumrendet Voigt Vilmos bírálta, kifogásolva, hogy Károly S. zavaros fogalmakat használ, és összemossa a szerkezeti és tematikus egységeket: Voigt (1992: 300–301). Voigt szerint fontos és következetes volna a szöveg kereteit adó szerkezeti egységeket elkülöníteni a szövegben megfogalmazott tartalmi mozzanatokra vonatkozó tartalmi egységektől. Mivel a tematikus és szerkezeti egységek szétválasztása szerintem nem minden esetben kivitelezhető egyértelműen, a tematikus egységek mellé elemzésemben bevezettem a szűkebb és tágabb értelemben vett szerkezeti egységek kategóriáit. A szűkebb értelemben vett szerkezeti egységek alatt azokat a motívumokat értem, amelyek szinte valamennyi siratószövegben – főként kezdő- vagy záróelemként – szerepelnek, a siratók tartalmi mondanivalóját nem sokban bővítik, valamint nagyrészt készen kapott, állandó formulákból állnak.

103 Károly S. László motívumlistájának nem minden elemével értek egyet, mert meglátásom szerint néhol olyan motívumokat von össze, melyek nem egyértelműen sorolhatók ugyanabba a tematikus vagy szerkezeti egységbe. Ezért nem vettem át teljes egészében az ő rendszerét, amely egyébként a legközelebb áll az általam kidolgozott motívumrendhez.

104 A tartalmi egységeknek először előfordulási gyakoriságát vizsgáltam meg a karjalai és a magyar anyagban, majd az egyes motívumokat a szövegben elfoglalt helyük, a szerkezetben betöltött szerepük szerint vetettem össze egymással.

105 Honko (1978: 88–96).

106 SKS KRA Salmi–Palojärvi, Maija Juvas 231. Gyűjtő: Ilja Lutjonen felesége. 1935. A Finn Irodalmi Társaság Népköltészeti Adattárának (Suomen Kirjallisuuden Seuran kansanrunousarkisto) szíves engedélyével.

107 A sirató teljes szövege eredeti nyelven és a szerző magyar fordításában megjelent: Simon (2006: 134, 139).

108 ZTI NZA AP 3524/c Tankó Jánosné (szül. Bodor Katalin, 1905) siratja férjét. Gyűjtő: Sárosi Bálint, Gyimesközéplok (Csík), 1960. augusztus. A Zenetudományi Intézet Népzenei Osztályának szíves engedélyével.

109 Honko–Timonen–Branch–Bosley (1993: 565): Az őskultusz értelmében a halott ős a felelős a közösség társadalmi és erkölcsi értékeinek fennmaradásáért; ő ellenőrzi a szokások helyes lefolyását, valamint garantálja a földi jólétet és egészséget a családok számára. A hagyományos közösségek és családok mikrokozmosza az élők és a holtak elkülönülő, de nem átjárhatatlan világából áll, és ez a világfelfogás hatja át a közösség életét.

110 Honko–Timonen–Branch–Bosley (1993: 566).

111 A siratószemély (pszükhopomposzi) szerepeiről lásd bővebben: Honko (1978); Tolbert (1988: 63–85).

112 Tolbert (1988: 73–85).

113 SKS KRA Suojärvi–Jehkilä, Anonymus. Gyűjtő Martti Haavio 46. 1920–1931. A Finn Irodalmi Társaság Népköltészeti Adattárának (Suomen Kirjallisuuden Seuran kansanrunousarkisto) szíves engedélyével.

114 A szerző fordítása.

115 ZTI NZA AP 4175/e; 1436A Bagamér (Bihar), 1961, Vince Sándorné Kósa Rozália (szül. 1887) siratja férjét. Gyűjtő: Papp János. Lejegyezte: Kiss Lajos. A Zenetudományi Intézet Népzenei Osztályának szíves engedélyével.

116 Honko (1974: 36–44).

117 SKS KRA Salmi – Palojärvi, Maija Juvas 232. Gyűjtő: Ilja Lutjonen felesége, 1935. A Finn Irodalmi Társaság Népköltészeti Adattárának (Suomen Kirjallisuuden Seuran kansanrunousarkisto) szíves engedélyével.

118 A sirató teljes szövege a szerző magyar fordításában megjelent *Halottsirató a koporsó sírba tételekor* címen: *Karjalai siratók* (2006: 46).

119 Vámosgálfalva, 1993, Réti Katalin (szül. Szász Katalin). Gyűjtő: dr. Küllős Imola.

120 Vámosgálfalva, 1993, Moldován Ödönné. Gyűjtő: dr. Küllős Imola.

121 Mansikka (1924: 160–165).

122 Szabófalva, Neamț megye, 1953, özv. Varga Ferencné Dumka Anna (70 éves). Gyűjtő: Jagamas János; lejegyezte: Szenik Ilona. Publ.: Szenik (1996: 59. számú sirató 295–297).

123 A karjalai halotti és megemlékező szertartások jellemzőiről, menetéről és a siratással való kapcsolatáról ld. bővebben: Konkka (1985: 41–95), Paulaharju (1995: 73–221), Tolbert (1988: 101–110).

124 Söderholm (1983: 19–20).

125 Vuonninen, Karjalai Köztársaság, Anni Lehtonen (szül. 1866). Gyűjtő: Samuli Paulaharju, 1911–1917. Publ.: Paulaharju (1924: 74–75); Honko–Timonen–Branch–Bosley (1993: 579–580).

126 A szerző fordítása.

127 Söderholm (1983: 21).

128 Suistamo–Suojärvi, Karjalai Köztársaság, Anonymus, 1870. Gyűjtötte: Arvid Genetz. Publ.: Genetz (1870: 106); Honko–Timonen–Branch–Bosley (1993: 580–581).

129 A sirató teljes szövege a szerző magyar fordításában megjelent *Sirató a koporsókészítőknek* címen: *Karjalai siratók* (2006: 46).

130 Vámosgálfalva, 1993, Moldován Ödönné. Gyűjtő: dr. Küllős Imola.

131 A megszólítások formáiról és képzéséről lásd bővebben: Nenola-Kallio (1972: 177–180), Sztyepanova (1985) és Tolbert (1988: 69–70). Nenola-Kallio megállapítása szerint a balti finn siratók különleges névhasználatának a rituális indítékon kívül kommunikatív oka is lehet, mivel a megnevezés általában a siratóénekes és a sirató tárgyának (elhunyt személy) a kapcsolatát festi le. A karjalai siratókban a speciális nevek egyszerre gyönyörű és bonyolult láncolata lehet az esztétikai feszültség egyik forrása.

132 ZTI NZA AP 2007/D, 2008/A Cikó, Tolna megye, 1958, Forrai Jeromosné Nagy Lucina (szül. 1896, Hadikfalva) siratja leányát. Gyűjtő: Kiss Lajos. A Zenetudományi Intézet Népzenei Osztályának szíves engedélyével.

133 ZTI NZA AP 3458/b Füzérkajata, Abaúj–Torna megye, 1960, Menyhért Istvánné N. Farkas Zsuzsánna férjét siratja. Gyűjtő: Kiss Lajos. A Zenetudományi Intézet Népzenei Osztályának szíves engedélyével.

134 Honko–Timonen–Branch–Bosley (1993: 565).

135 Voigt (1992: 302).

136 A fájdalom eltávolításának a magyar folklór által felkínált, másik hatékony módja az ironikus és gúnyos hangvételű siratóparódiák előadása. Írásom keretei azonban nem teszik lehetővé, hogy e sajátságos siratófajta elemzésére külön kitérjek.

137 A szerző személyes tapasztalata: Valamo (finnországi Észak-Karjala), 2000. június.

138 Nenola (1986: 212).

139 Aili Nenola-Kallio 1986 után a Nenola nevet használta.

140 Sztyepanova finn írásaiban Stepanova változatban szerepel a neve, orosz nyelvű közléseinél pedig az orosz névváltozat fonetikus átírását (Sztyepanova) használtam.

Bibliográfia

AHTIA, E. V. 1936: *Karjalan kieloppi. Äänne- ja sanaoppi.* Suojärvi: Karjalan kansallisseura.

– 1922: *Rahvahan kandeleh: Karjalan laulua, virttä, soarnoa da tiedua.* Porvoo: WSOY.

BERECZKI András 2000: A karjalaiak története. In Nanofszky György (szerk.): *Nyelvrokonaink.* Budapest: Teleki László Alapítvány, 49–53.

BERECZKI Gábor (szerk.) 1979: *Hozott isten, holdacska! Finnugor varázsigék, imádságok, siratók.* Budapest: Európa.

BÖCKEL, Otto 1913: *Psychologie der Volksdichtung.* (Zweite verbesserte Auflage.) Leipzig–Berlin: s. n.

CSEPREGI Márta 1998: Balti finn népek Oroszországban. In Csepregi Márta (szerk.): *Finnugor kalauz.* Budapest: Panoráma, 196–207.

DOBSZAY László 1983: *A siratóstílus dallamköre zenetörténetünkben és népzenénkben.* Budapest: Akadémiai.

DOMOKOS Pál Péter–RAJECZKY Benjamin (szerk.) 1956: *Csángó Népzene* I. Budapest: Zeneműkiadó Vállalat.

DÓMOTÖR Tekla–SZENDREI Janka 1981: Siratóének. In Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar néprajzi lexikon* IV. Budapest: Akadémiai, 448–451.

ECSEDI István 1929: Sirató énekek Hajdúszoboszlóról. *Ethnographia* 40, 113–116.

EGYÜD Árpád 1975: *Somogyi népköltészet.* Kaposvár: Somogy Megyei Múzeumok Igazgatósága.

FÉL Edit–HOFER Tamás 1969: *Proper Peasants. Traditional Life in a Hungarian Village.* (Viking Fund publications in anthropology 46.) Chicago: Wenner-Gren Foundation.

FORSSTRÖM, O. A. 1894: *Kuvia Raja-Karjalasta.* Helsinki: SKS.

GENETZ, A. 1870: *Kazuelmia kansan elämästä Salmin kihlakunnassa.* Koitar I. Savo-Karjalaisen Osakunnan albumi. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 84–109.

HAAVIO, Martti 1935: Itkuvirret. In U.Ö: *Suomalaisen muinaisrunouden maailma.* Porvoo: WSOY, 210–240.

– 1948: *Virmeiset Runonlaulajat.* Porvoo: WSOY.

– 1985: *Virmeiset Runonlaulajat.* Porvoo: WSOY, 223–254.

HONKO, Lauri 1963: Itkuvirsirunous. In Kuusi, Matti (toim.): *Suomen kirjallisuus I, Kirjoittamaton kirjallisuus.* Keuruu: Otava, 81–128.

– 1974: Balto-Finnic Lament Poetry. *Studia Fennica* 17, 9–61.

– 1978: The Ingrian Lamenter as a Psychopomp. *Temenos* 14, 79–96.

– 1980: The lament. Problems of genre, structure and reproduction. In Honko, Lauri–Voigt, Vilmos (eds.): *Genre, structure and reproduction in oral literature.* Budapest: Akadémiai, 21–40.

– 1986: Types of Comparison and Forms of Variation. *Journal of Folklore Research* 23/2–3, 105–124.

HONKO, Lauri–TIMONEN, Senni–BRANCH, Michael–BOSLEY, Keith 1993: *The Great Bear: a Thematic Anthology of Oral Poetry in the Finno-Ugric Languages.* (Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 533.) Helsinki: SKS.

KALLÓS Zoltán 1996: *Ez az utazólevelem. Balladák új könyve.* Budapest: Akadémiai.

Karjalai siratók. Ford. Rezessy Anna. 2006. *Magyar Napló* XVIII/9, 44–46.

Karjalan koko kuva 1999. Joensuu: Pohjois-Karjalan museon julkaisu.

KÁROLY S. László 1977: Jaj nekem szomorú életem! A szövegformulák főbb típusai siratóénekeinkben. In *Népi Kultúra – Népi Társadalom* IX, 307–328.

– 1980: Formulaszerűség, alkotásmód siratóénekeinkben. *Népi Kultúra – Népi Társadalom* XI–XII, 373–409.

– 1988: Siratóének. In Vargyas Lajos (szerk.): *Népköltészet.* (Magyar néprajz V.) Budapest: Akadémiai, 611–632.

KATONA Imre 1982: Halottas énekköltészetünk tiszta és átmeneti műfajai. In Hoppál Mihály–Novák László (szerk.): *Halotthagyatéktól.* (Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához 10.) Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport, 133–144.

KIRKINEN, Heikki–NEVALAINEN, Pekka–SIHVO, Hannes 1994: *Karjalan kansan historia.* Porvoo: WSOY.

KISS Lajos–RAJECZKY Benjamin (szerk.) 1966: *Siratók.* (A magyar népzene tára V.) Budapest: Akadémiai.

KNUUTTILA, Seppo 1985a: The Last Rune Singer. *Musiikin suunta* 1, 59–65.

– 1985b: Runonlaulaja estradilla. Piirteitä folklorismin vaiheista. *Kansanmusiikki* 2, 16–22.

– 1989: Perinne-esiintyjiä Pohjois-Karjalassa. In Knuuttila, Seppo (toim.): *Runon ja Rajan Teillä.* (Kalevalaseuran vuosikirja 68.) Helsinki: SKS, 217–242.

KODÁLY Zoltán–VARGYAS Lajos 1952: *A magyar népzene.* Budapest: Zeneműkiadó.

KOLJONEN, Viljo 1935: Karjalan „liittukoto". *Karjala* 2, 49–59.

KONKKA, Unelma 1985: *Ikuinen ikävä – karjalaiset vitti-itkut.* (Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 428.) Mänttä: Mäntän Kirjapaino Oy.

KOPONEN, Raija (toim.) 1993: *Karjalan kielen sanakirja 4.* Helsinki: Suomalais-ugrilainen seura.

– (toim.) 1997: *Karjalan kielen sanakirja 5.* Helsinki: Suomalais-ugrilainen seura.

KUJOLA, Juho 1922: *Karjalan kielen opas: kielennäytteitä ja sanasto.* Helsinki: Suomalais-ugrilainen seura.

KUNT Ernő 1987: *Az utolsó átváltozás.* Budapest: Gondolat.

LAAKSO, Johanna 1992: Itämerensuomalaiset sukukielemme ja niiden puhujat. In Laakso, Johanna (toim.): *Uralilaiset kansat. Tietoa suomen sukukielistä ja niiden puhujista.* Juva: WSOY, 49–122.

LAPPALAINEN, Jukka-Pekka–PÄIVÄRINTA, Jukka 1992: Mikä Karjala? Ei ihme, jos Karjaloiden kanssa menee sekaisin. *Helsingin Sanomat* 11. kesäkuuta 1992, 13–14.

LEINO, Pentti 1974: The Language of Laments: The Role of Phonological and Semantic Features in Word Choice. *Studia Fennica* 17, 92–131.

LEINO, Pentti 1980: Itämerensuomalaisen itkuvirsikielen tutkimusongelmia. *Sananjalka* 23, 103–113.

MANSIKKA, V. J. 1924: *Itkujen Tuonela.* Suomalais-ugrilaisen seuran toimituksia LII.

MATIJEVICS Lajos 1973: Vajdasági sirató-paródiaszövegek. *A Hungarológiai Intézet Tudományos Közleményei* V/15, 107–120.

NENOLA, Aili 1986: The Units of Comparison in the Study of Baltic-Finnish Laments. *Journal of Folklore Research* 23/2–3, 205–220.

– 1989: Itkuvirret valokuvissa. In Knuuttila, Seppo (toim.): *Runon ja Rajan Teillä*. Kalevalaseuran vuosikirja 68 Helsinki: SKS, 165–174.
– 1990: Sukupuoli, kulttuuri ja perinne. In Nenola, Aili–Timonen, Senni (toim.): *Louhen sanat. Kirjoituksia kansanperinteen naisista*. Helsinki: SKS, 11–23.
– 1994: Kuolema kohtaa naisen. In Immonen, Kari (toim.): *Naisen elämä. Mistä on pienet tytöt tehty, mistä tyttöjen audit*. Helsinki: Otava, 421–505.
– 2002: *Inkerin itkuvirret. Ingrian Laments*. Helsinki: SKS.
NENOLA-KALLIO, Aili 1972: Itkuvirsien henkilönnimitysten typologiaa. *Sananjalka* 14, 177–190.
– 1974: Lucky Shoes or Weeping Shoes. Structural Analysis of Ingrian Shoeing Laments. *Studia Fennica* 17, 62–91.
– 1980: Two genres for expressing sorrow. Laments and lyrical songs in Ingria. In Honko Lauri–Voigt, Vilmos (eds.): *Genre, structure and reproduction in oral literature*. Budapest: Akadémiai, 41–54.
– 1981: Itämerensuomalaiset itkuvirret. In Asplund, Anni–Hako, Matti (toim.): *Kansanmusiikki*. Helsinki: SKS, 44–52.
– 1982: *Studies in Ingrian Laments*. Helsinki: FF Communications 234.
NEOVIUS, Ad. 1894: Suomalaisista itkuvirsistä. In *Itä-Rajalta. Käkisalmen 600-juhlan muisto*. Käkisalmi: Wuoksen kirjapaino, 139–146.
NEVALAINEN, Pekka–SIHVO, Hannes 1998a: *Karjala*. Halsinkio: SKS.
NEVALAINEN, Pekka–SIHVO, Hannes (toim.) 1998b: *Karjala. Historia, kansa, kulttuuri*. Helsinki: SKS.
OJANSUU, Heikki 1907: *Karjalan kielen opas. Kielennäytteitä, sanakirja ja äänneopillisia esimerkkejä*. Helsinki: SKS.
PAKSA Katalin 1999: *Magyar népzenetörténet*. Budapest: Balassi.
PALYA Bea–SÁNDOR Ildikó 1999: Női szerepek a siratókban. In Küllős Imola (szerk.): *Hagyományos női szerepek. Nők a populáris kultúrában és a folklórban*. Budapest: Magyar Néprajzi Társaság, Szociális és Családügyi Minisztérium Nőképviseleti Titkársága, 111–120.
PAULAHARJU, Samuli 1916: *Vienan Karjalan itkuvirsistä*. Helsinki: Otava.
– 1924: *Syntymä, lapsuus ja kuolema. Vienan Karjalan tapoja ja uskomuksia*. Porvoo: WSOY.
– 1995: *Syntymä, lapsuus ja kuolema. Vienan Karjalan tapoja ja uskomuksia*. Helsinki: SKS.
POHJANVALO, Pekka 1947: *Salmin murteen sanakirja*. S. l.: s. n.
RAJECZKY Benjamin 1986: *A népzenekutatás története*. (Népzenei Füzetek) Budapest: OKK Módszertani Intézet.
SERES András–SZABÓ Csaba 1991: *Csángó magyar daloskönyv: Moldva 1972–1988*. Budapest: Héttorony.
SIMON Valéria (szerk.) 2006: *Komatál. Ünnepi könyv Domokos Péter professzor 70. születésnapjára*. Budapest: ELTE Finnugor Tanszék.
SÖDERHOLM, Stig 1980: Siehulintumotiivit karjalaisissa kuolinitkuissa. *Sananjalka* 22, 141–148.
– 1983: Karjalaisen itkijän tuonelakäsityksiä. *Ortodoksinen kulttuuri* 2, 17–21.
– 1989: Itkuvirsiperinne ja Suomen Pohjois-Karjala: rituaali-itkennästä folklorismiin. In Knuuttila, Seppo (toim.): *Runon ja Rajan Teillä*. (Kalevalaseuran vuosikirja 68.) Helsinki: SKS, 175–187.
STEPANOVA, Santra 1983: Hautajais- ja häävirsiä. *Punalippu* 1, 121–125.
STEPANOVA, Aleksandra[†] 1996: Itkuvirsien keruutyöstä Karjalassa. In Hakamies, Pekka (toim.): *Näkökulmia karjalaiseen perinteeseen*. Helsinki: SKS, 211–228.

SZALAY Olga–RUDASNÉ BAJCSAY Márta (szerk.) 2001: *Kodály Zoltán nagyszalontai gyűjtése.* (Magyar Népköltési Gyűjtemény, Új folyam, XV.) Budapest: Balassi–Magyar Néprajzi Társaság.
SZENIK Ilona 1991: Rögtönzés a siratóban. *Nyelv- és Irodalomtudományi Közlemények* 35, 43–63.
– 1996: *Erdélyi és moldvai magyar siratók, siratóparódiák és halottas énekek.* Kolozsvár–Budapest: Kriterion.
SZEPES Erika–HAVASI Ágnes–VOIGT Vilmos 1992: Sirató. In Szerdahelyi István (főszerk.) *Világirodalmi lexikon* 13. Budapest: Akadémiai, 168–171.
SZTYEPANOVA, Alekszandra–KOSKI, Jertti 1976: *Karelszkije prisitanyija.* Petrozavodszk.
SZTYEPANOVA, Alekszandra 1985: *Metaforicseszkij mir karel'szkih prisdanyij.* Leningrad.
TALVE, Ilmar 1997: *Finnish Folk Culture.* (Studia Fennica Ethnologica 4.) Helsinki: SKS.
TARKIAINEN, Viljo 1943: Itkuvirret. In Tarkiainen, Viljo–Harmas, Hertta (toim.): *Suomen kansan kanssa. Vanhaa kansanrunoutta julkaistuna alkuperäisten kirjaanpanojen mukaan.* Helsinki: Otava, 521–552.
TERVONEN, Viljo 1994: *Muhe itkun kirvoittaa. Unkarilaisia itkuvirsiä sävelmineen.* Helsinki: SKS.
– 1996: *Válogatott írásai a finn–magyar kulturális kapcsolatokról.* Budapest: Magyar–Finn Társaság.
TOLBERT, Elisabeth 1988: *The Musical Means of Sorrow. The Karelian Lament Tradition.* Los Angeles: The University of California.
– 1990a: Magico-Religious Power and Gender in the Karelian Lament. In Herndon, Marcia–Wiegler, Susanne (eds.): *Music, Gender and Culture.* Wilhelmshaven: Noetzel, 41–56.
– 1990b: Women cry with words: symbolisation of affect in the Karelian lament. In *Yearbook for traditional music* 22, 80–105.
TORÖK Károly 1867: Magyar alföldi népszokások. In *Magyarország képekben.* Pest.
UTRIAINEN, Terhi 1998: Feminine and Masculine in the Study of Balto-Finnic Laments. In APO, Satu–NENOLA, Aili–STARK-AROLA, Laura (eds.): *Gender and Folklore. Perspective on Finnish and Karelian Culture.* Helsinki: SKS, 175–200.
VARGYAS Lajos 1964: *Folk music research in Hungary.* Budapest: Akadémiai.
– 1966: *Magyar vers, magyar nyelv.* Budapest: Szépirodalmi.
– 1990: A magyar népzene. In Dömötör Tekla (főszerk): *Népzene, Néptánc, Népi játék.* (Magyar Néprajz VI.) Budapest: Akadémiai, 5–183.
VIRTARANTA, Pertti (toim.) 1968: *Karjalan kielen sanakirja* 1. Helsinki: Suomalais-ugrilainen seura.
– (toim.) 1974: *Karjalan kielen sanakirja* 2. Helsinki: Suomalais-ugrilainen seura.
– 1989: *Suru Virret Suahun Tuopi.* Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia, 501.
VOIGT Vilmos 1983: Az érzelmek és a fájdalom eltávolítása. Menyasszonysiratók. In Novák László–Ujváry Zoltán (szerk.): *Lakodalom.* (Folklór és etnográfia 9.) Debrecen, 397–407.
– 1992: Az érzelmek és a fájdalom eltávolítása. Menyasszonysirató. *Theológiai Szemle* 5: 297–304.

Levéltári források

SKS KRA = Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kansanrunousarkisto, Helsinki (Finn Irodalmi Társaság Népköltészeti Adattára, Helsinki).
ZTI NZA = MTA Zenetudományi Intézet Népzenei Archívum, Budapest.

Hangzó anyag

ASPLUND, Anneli (toim.) 2000: *Itkuja Karjalasta, Inkeristä, Suomesta. Laments from Karelia, Ingria, Finland.* Helsinki: SKS. [CD.]

Látók és varázslók – beavatás a transzcendensbe

Tóth Anna

Konstantinápoly és Antiokhia talizmánjai

A szír származású, görög nyelven alkotó Ioannes Malalas Antiokhiában élt a 6. században, s bár nevét csak a legnagyobb irodalomtörténetek jegyzik, szerepe rendkívül fontos a középkori krónikairodalom történetében. Ugyanis az ővé a legkorábbi, teljes terjedelmében fennmaradt világkrónika, vagyis olyan történeti írás, mely egyrészt nem csupán kronológiai táblázatokat tartalmaz, mint Eusebius műve, hanem összetett narrációt, hosszas elbeszélő fejezeteket is, másrészt a történelmet a világ teremtésétől tárgyalja egészen a szerző korának eseményeiig. Malalas krónikája nagy terjedelmű mű, tizennyolc könyvet tartalmaz, de ezek nagy részének, leszámítva az utolsó négy, saját korával foglalkozó részt, nincs komoly forrásértéke, szerzőjük legendába hajló történelmi tényeket és tényként kezelt mítoszokat gyűjt egybe, anyagát tájékozatlanságból adódó félreértésekkel és durva anakronizmusokkal fűszerezve tálalja. Ez az elítélő vélemény fogalmazódik meg abban, aki a krónikában csupán történelmi adattárat keres. Mindjárt megváltozik a helyzet, ha irodalmi vagy néprajzi szempontból vizsgáljuk a könyvet. Malalas krónikája kifejezetten népies írás, nyelve a kor beszélt nyelvéhez közelít, nem a magas irodalmi normákhoz, és tartalmában is tükrözi a kor szélesebb néprétegeinek hiedelmeit, a világról, a történelem folyásáról való nézeteit. Számos adata kultúrtörténeti szempontból kiemelkedő fontosságú. Ide tartozik az a történetfüzér is, amelyben egyedülálló részletességgel számol be egy szobrok segítségével üzött mágikus praktikáról, melynek hatékonyságában, úgy tűnik, maga is hitt. A 10. könyvben a következőket olvashatjuk:

> Domitianus császárságának idején élt a bölcs tyanai Apollonios.[1] Sokat vándorolt, és talizmánokat állított a városokban és a falvakban. Miután elhagyta Rómát, felkereste Byzantiont, amit most szerencsés módon Konstantinápolynak nevezünk, ott a bizánciak kérésére sok talizmánt állított, a gólyák, a várost átszelő Lykos folyó, teknősök, lovak ellen, és sok más csodálatos dolgot tett. Aztán útra kelve Bizáncból Apollonios sok más városban is talizmánokat állított. Tyanából Sziriába ment, és eljutott Antiokhiába. Az antiokhiai birtokosok megkérték, hogy állítson ott is talizmánokat, amilyenre szükségük van. Készített egyet az északi szél ellen, amit a

keleti városkapunál állított fel. Ugyanilyen módon készített ebben a városban talizmánt a skorpiók ellen is, hogy ne merjenek a városhoz közeledni. Ezt a város közepén helyezte el, bronzskorpiót készített, amit földdel takart be, és fölléje kis oszlopot állított. A skorpiók pedig Antiokhia környékéről is eltűntek. Sok mást is cselekedett ott. A polgárok megkérték, készítsen talizmánt a szúnyogok miatt is, hogy eltűnjenek Antiokhia városából a szúnyogok.

Elkészítette, és meghagyta nekik, hogy június 7-én tartsák meg a szíriai Antiokhiában a Grasté ünnepi lóversenyt. Újholdkor felállította a talizmánt, és a hónap hetedik napján megparancsolta, hogy mindenki menjen el a lóversenyre, (mégpedig úgy, hogy) kezükben nádszálakat tartanak, annak tetején tömör ólom képecskét, ami Arés arcát formázza, a nád alján vörös bőrből készült pajzsocska függjön, és egy kard is, ami lenfonallal van a nádszálhoz kötve, és meghagyta nekik, hogy bevonulás közben kiáltsák: „Szúnyogtalan a város!", és a lóverseny után mindenki helyezze el ezt (a tárgyat) otthonában. Ezután eltűntek Antiokhiából a szúnyogok.[2]

Nem Malalas az egyetlen, aki a tyanai Apollonios talizmánkészítő tevékenységéről beszámolt, noha az ő leírása a legrészletesebb. Aránylag pontos és a századok során változatlanul ismétlődő listát tudunk összeállítani azokról a szobrokról, amelyeket Konstantinápolyban és Antiokhiában varázserővel ruházott fel ez a különös mágus–filozófus. A legendák történeti hitelessége kétségbe vonható, ha csupán azt a szempontot vesszük figyelembe, hogy valóban a történeti Apollonios személyéhez köthető-e a történetben szereplő oszlopok, szobrok „elvarázslása". Az eseményekről beszámoló források mind későiek, ráadásul tudjuk, hogy tyanai Apollonios legendáriuma csak fokozatosan kristályosodott ki az évszázadok alatt.[3] Viszont maga a krónikában leírt mágikus rítus kétségtelenül létezett a valóságban is.

A Malalasnál olvasható történet értelmezésekor sok nehezen megválaszolható kérdés merül fel. Honnan ered a rítus? Milyen korból és területről? Mi volt e varázslat hatásmechanizmusa? És egyáltalán, hogy fér össze egy varázsló pozitív színben való szerepeltetése Malalas kereszténységével?

Az egyházatyák szigorúan támadják a mágia minden formáját, még akkor is, ha az keresztény szimbólumok köntösében jelenik meg.[4] Naziansosi Gergely szerint még a keresztvetés is mágiának minősíthető, ha élő hit nélkül végzik. Számtalan példát ismerünk, mikor elítélik az amulettek viselését, mágikus jelek használatát.[5] Az egyházatyák tiltásai mellett hathatós lehetett az állami fellépés is, a mágia a világi törvények szerint is tilalmasnak minősült mind a pogány római államban, mind a kései antikvitás keresztény birodalmában, így sor került periodikusan ismétlődő üldözésekre is.[6] Ám úgy tűnik, a szigor fokozatosan enyhült. Ammianus Marcellinus leír egy esetet,[7] mikor Valens alatt egy fiatalembert kivégeztek, mivel a fürdőben a márványt és a mellét megérintve a hét görög magánhangzót mormolta, az 5. században ugyanakkor már lehetséges volt, hogy a milétosi színház feliratán ugyanezen hét magánhangzó felvésésével helyezzék a várost a természetfeletti erők védelmébe.[8] Ahogy a bizánci korig jutunk, egyre nyilvánvalóbb lesz, hogy a mágia és asztrológia elméleti, törvé-

nyekben lefektetett tiltását a hétköznapi életben a tolerancia meglepően nagy foka kíséri. A császári hercegek és hercegnők is elkészíttetik a saját horoszkópjukat.[9] Ioannes Hylilas vagy Motokharzanios ikonoklaszta pátriárka (834–843?) Konstantinápoly városát a mágia eszközeivel védi meg az ellenségtől.[10] A pátriárka a képtisztelő utódoktól a Iannis csúfnevet érdemelte ki, amely a Mózes és Áron ellen kiálló egyiptomi varázslókra utal. Ha az állam és az egyház legmagasabb rangú képviselőinél ez volt a helyzet, elképzelhető, hogy az írástudatlan nép mennyire gyakran és szabadon fordulhatott a mágia eszköztárához. Megdöbbentő híradások szólnak arról, hogy 717-ben az arabok által ostromolt pergamoniak teljesen szabályos emberáldozatot hajtottak végre, egy első gyermekét váró fiatal nőt öltek meg.[11] Bár a legvadabb történetek a képrombolás időszakához köthetők, és nyilván a képtisztelő krónikások eretnekekkel szembeni ellenszenve is tetten érhető bennük, mindazonáltal egyértelmű, hogy a mágia bizonyos fajtái a bizánci élet megtűrt kísérőjelenségei közé tartoztak.[12] Mindezek fényében nem annyira meglepő, hogy a szír Malalas kifejezett jóindulattal ír varázslókról, legalábbis addig a pontig, míg azok tevékenysége nem ártó célzatú.

Apollonios történetéből egyértelmű, hogy az antik talizmánfogalom nem egyezett teljesen a maival. Apollonios talizmánjai nem személyt, hanem egy egész várost védelmeznek, és maga a varázserejű tárgy, noha lehet kisméretű, szorosan kapcsolódik egy oszlophoz vagy szoborhoz, mely alá elássák, és egészében úgy tűnik, hogy a mágikus tárgyak a teljes szobrot ruházzák fel mágikus védelmező erővel. Ha a bizánci irodalomban elvarázsolt szobrokra keresünk példát, nem kell a források hiányától tartanunk, például a Patria Konstantinoupoleos lapjait olvasva úgy tűnhet, a főváros majd' minden szobra rendelkezett bűvös tulajdonságokkal.[13]

Az antik városok utcaképét mindig is meghatározta a számtalan közteri szobor: egymás hegyén-hátán sorakoztak az istenek képmásai, a város kiválóságai, különféle ősrégi votívtárgyak, amelyek állításának körülményei már réges-rég feledésbe merültek. Nagy Konstantin, mikor megalapította saját városát, mindent megtett, hogy annak pompája semmivel se maradjon alatta a birodalom többi nagy városának, tömegével szállíttatta Konstantinápolyba a régi Hellasz műemlékeit. E szobrok idegenek voltak új helyükön, ám az évszázadok, melyeket eltölthettek új lakhelyükön, bőségesen elégségesek volt rá, hogy a népi képzelet „városi legendákat" költsön köréjük. Sokféle műalkotás akadt közöttük. Bizáncban nem volt szokás pusztán vallási okból szobrokat elpusztítani,[14] a legtöbb szoborcsonkítás és rombolás, amelyre adatunk van, tisztán mágikus célból történt, de az is előfordult, hogy egy pogány istenszobrot – esetleg felsőbb döntésre – egyszerűen kereszténynek magyaráztak.[15]

Az utakat díszítő műalkotások, még akkor is, ha nem istenszobrok voltak, javarészt kötődtek a pogány múlthoz; bár eredetüket elfelejtették, egyre inkább körüllengte őket valami baljós aura, amely az embereket távolságtartásra intette. Pontosabban szólva: úgy tartották, hogy az ősi szobrokba különféle démonok fészkelték be magukat, akik kellemetlenséget okozhatnak az arra járóknak. A rossz hírű szobrok között sokféle akad, istenszobrok és profán alkotások is. Fontos leszögezni, hogy noha a pogány isteneket démonoknak tartották, a szobrokba költöző szellemeknek semmi közük a szoborral ábrázolt pogány istenekhez, ők teljesen arctalan és névtelen rémek.

Egy történet szerint, mikor Konstantinápolyban eltávolították a hellén – a korszak szóhasználata szerint ez *pogány*t jelent – Phidalia szobrát, a környéket földrengés rázta meg, melyet végül csak egy, a császár vezetésével tartott körmenet tudott lecsillapítani.[16] Az óvatosság azt parancsolta: ne mozdíts el régi szobrot, mert baj kerekedhet belőle. A Suda lexikon *kynégion* szócikke is arra figyelmeztet: tisztelni és óvakodni kell a régi szobroktól, főleg, ha azok pogányok. A Patria gyűjteményében is olvasható történet szerint Theodóros felolvasó és Himérios *khartulários* felkeresték a Kynégiont, egyfajta cirkuszt, hogy megszemléljék a régi szobrokat. Miközben a hely történetéről társalognak, ledől egy stabilnak látszó szobor, és agyonüti Himériost. A holtra rémült Theodóros egy templomba menekül, majd jelenti az esetet. A helyszínre kivonulnak az elhunyt hozzátartozói, a császár képviselői, és egy bizonyos Ioannés nevű „filozófus", aki kijelenti, hogy Démosthenés iratai alapján értelmezve a történteket, a szobor, vagyis a *zódion* ölte meg a férfit. A filozófus javaslatára a császár elásatja a szobrot.[17]

A Patria, mint egyfajta tágan értelmezett útleírás, mely felsorolja és ismerteti Konstantinápoly legfontosabb nevezetességeit, különösen sok adatot tartalmaz mágikus szobrokról.[18] Például megtudhatjuk, hogy a város egyik Aphrodité-szobra hasonló funkciót töltött be, mint a Róma városi *Bocca della verità*, ti. segített a hűtlen asszonyok, lányok leleplezésében. Igaz a szobor varázsereje mindössze annyiban állt, hogy fellebbentette a hozzá közeledők szoknyáját.[19]

Az előbbi történetekben a mágia passzív: a szoborba beköltözik valamilyen szellem vagy negatív energia, amely kellemetlenségeket okoz az embereknek, a szellemet ki kell engesztelni vagy el kell űzni. Más esetekben már nagyon is tudatosan használják fel a szobrokat varázslás céljára. Az eszköz a szimpatetikus mágia: ahogy a viaszbábu helyettesítheti a célszemélyt, éppen úgy lehetséges egy szobrot azonosítani egy személlyel vagy akár egy egész népcsoporttal. Ebben az esetben a mágia már nagyon is aktív.

Szintén a Patriában olvashatjuk, hogy I. Rhangabé Mihály levágatta Konstantinápoly Tykhé-szobrának, vagyis a Szerencsének a karjait, így tette bénává magát a Sorsot, nehogy a császár ellenében a cirkuszi pártok lázadóinak adhassa át a hatalmat.[20]

Egy másik történetben a többé-kevésbé mágikus szertartás végrehajtója maga a pátriárka, a már korábban említett Iannis. Több krónikás is leírja,[21] hogy egy alkalommal Konstantinápolyra nagy barbár sereg támadt, melyet három törzsfő vezetett. Ekkor a pátriárka a *hippodrom*ba vezette a népet, ahol egy háromfejű szobor állt, szabályszerű *incantatió*val mágikus értelemben a szobor fejeihez „kötötte" a három barbár főnököt, és meghagyta, hogy vágják le a fejeket. A háromból kettőtől sikeresen meg is szabadultak, s ennek eredményeképpen a három ellenséges vezér közül kettő hirtelen meghalt, és csupán a harmadik érte el megfogyatkozott haderővel a fővárost.[22]

Theophanes Continuatus egy másik története szerint[23] a fórumon állt két női szobor, melyeket a 12. században általában úgy hívtak, hogy a *Római nő* és a *Magyar nő*. Mikor a római nő szobra váratlanul ledőlt, Manuél Komnénos azonnal ledöntette a magyar nő szobrát is, nehogy az eset baljós ómenné váljon a rómaiak, vagyis a bizánciak számára.

Nikétas Choniatés szerint[24] a Konstantinápolyba betörő keresztesek is nagy szoborrombolást vittek véghez, nem utolsósorban mágiától tartva. A hippodromban találtak egy elásott szobrot, amely, úgy tűnt, egy bolgárt ábrázol. Ezt beolvasztották, mert féltek, hogy valaki ellenük használná fel.

Ezekben az esetekben már egyértelmű a varázslás szándéka, viszont hiányzik a varázsló személye, legalábbis abban a formájában, ahogy Malalasnál szerepel. Apollonios nem a szimpatetikus mágia módszerét használja, és az ő legendái egy jól elkülöníthető történetcsoportot képeznek. A konstantinápolyi gólyát és teknőst sok helyről ismerjük, és a Malalas által említett antiokhiai szobrok létét is igazolják más források.[25] Nyilvánvaló, hogy senki sincs, aki lakóhelyét a gólyák, teknősök, illetve lovak ellen akarná megvédelmezni, egyértelmű, hogy a legenda forrásául Bizánc városának egyes furcsa állatszobrai szolgáltak, ezek rendeltetését óhajtotta megmagyarázni a városi folklór.[26] Bizonyosan tudjuk, hogy volt Konstantinápolyban egy Gólya utca, mely három kőgólyáról kapta a nevét, amelyek mindegyike más irányba tekintett[27] – alighanem erről a szoborról hitték a helybeliek, hogy talizmánként működik. A teknősszoborról azt is tudjuk, hogy éjszakánként elsétált a helyéről, és elfogyasztotta a hulladékot – szerény kezdet olyan európai irodalmi alakokhoz, mint a Don Giovanni kormányzója vagy a Nils Holgerson éjszakánként Stockholm utcáit járó kőkirálya.[28]

Bár a Bizáncban legismertebb *telesmák* alkotójának Apolloniost tartották, más varázslókról is hallunk. Malalas 13. 52. fejezete szerint tyanai Apollonios felújított egy régebbi telesmát: az antiokhiai városlakók egy kis porfír oszlophoz vezetik a varázslót, melyet még Caesar idején állított egy bizonyos Debbórios nevű filozófus és *telestés*,[29] hogy megvédelmezze a várost a földrengésektől. A talizmánt a „typhóni tűz", vélhetőleg villámcsapás, megrongálta, így a város előkelőségei attól féltek, hatását is elvesztette. Kérésükre Apollonios új talizmánt állított. A 10. 9. szerint Ablakón varázsló Tiberius császár szobra alá egy ládát rejtett, és ebbe helyezte el a talizmánt, mely Antiokhia városát az árvizektől volt hivatott megóvni. A 13. 3. fejezetben azt olvashatjuk, hogy a városlakók egy építkezés során bronz Poseidón-szobrot találnak, mely földrengés elleni talizmán volt, ezt beolvasztják, és Konstantin szobrát készítik el belőle. Bár Malalas nem nevezi telesmának, de joggal sorolhatjuk ide a 8. 21. fejezetben említett szobrot is: járvány idején Léios filozófus arra utasítja az antiokhiaiakat, hogy faragjanak arcot egy hegyen álló sziklának, és így múlik el a járvány.

Zosimos leírja, hogy egy Nestorios nevű varázsló Kr. e. 375-ben az athéni Akropolison álló Akhilleus-szobrot földrengés elleni talizmánná alakította.[30] Egy „agalma tetelesmenon" óvta Rhégion városát is az Etna tűzétől és a tengeren át támadó barbároktól.[31]

A talizmánok működőképességéről, úgy tűnik, az ókorban szinte senkinek sem volt kétsége. Iustinus felteszi a kérdést,[32] miként engedhette Isten, hogy e pogány talizmánok tovább működjenek. Nyilvánvalóan a célszerűségük, hasznosságuk miatt, mivel azt a szobrot, amely azt követelte, hogy Apolloniosnak isteni tiszteletet biztosítsanak, elhallgattatta. Más szerzők szerint e talizmánok a keresztény korban már nem működtek,[33] ennek ellenére a nép rendületlenül hitt bennük.

Az eddigiekben felsorolt történetekben közös a hiedelem, hogy egy szobor varázserővel rendelkezhet, de az erő eredetében, céljában már különbségeket figyelhetünk meg. A legtöbb szobrot, úgy tűnik, valamilyen démonikus erő szállta meg, míg az Apollonios-féle talizmánoknál erről nem esik szó. A talizmántörténeteknek több olyan közös pontjuk van, mely elválasztja őket egyéb varázsszobroktól. A történetben mindig szerepel egy néven nevezett varázsló, akár a tyanai Apollonios, akár a rejtélyes Ablakon. Debbórios vagy az athéni Nestorios, tehát ennek a mágikus rituálénak a végrehajtásához szakértelemre, szaktudásra van szükség. A *telestés* egy már meglévő szobrot használ fel, ebbe vagy ez alá rejti el a varázserőt biztosító tárgyakat vagy varázsigéket – hogy pontosan mit, a krónikák szövegéből nem derül ki. Mikhaél Psellosnál találhatunk egyértelmű utalást, milyen módon készíthető varázserejű szobor:[31] mágikus jelentősséggel bíró növényeket, köveket, pecséteket kell a szobor belsejébe helyezni. Az anyagok varázserejét a késő antik mágia holisztikus szemlélete szerint leginkább asztrológiai szimbólumértékük biztosíthatta, az égitesteknek megvolt a nekik megfeleltethető növény, drágakő stb. Külön szakkönyveket is ismerünk, melyek a mágiában használható anyagokat rendszerezték. Erre példa a *Kyranides* címen ismert gyűjtemény.[32] A különös mű arab és 12. századi latin fordítása révén egész Európában elterjedt, keleten és nyugaton egyaránt a mágia, alkímia, sőt gyakran az orvoslás fontos iratának tartották. Az első könyv 24 fejezete a görög ábécé betűi szerint halad, minden betűnél megad egy növény-, madár-, hal- és kőnevet, amely az illető betűvel kezdődik, és ezek mágikus felhasználhatóságáról értekezik. (Tiszteletre méltó, hogy még az igen ritka Z, Ξ, Ψ betűnél is sikerül a teljes listát összeállítania a szerzőnek.) A talizmánokról szóló történetek további közös pontja, hogy a városvédő varázs mindig jóindulatú mágia.

Ha a felsoroltakat tekintjük a talizmánok alapvető tulajdonságainak, még egy tárgyat közéjük sorolhatunk, és ez a trójai Palladion. Malalasnál az V. könyv 12. fejezete szerint a Tróját védelmező Palladion is egyfajta talizmánként működött. A mitikus szobrocska célja mindig is az volt, hogy mágikus védelmet biztosítson a városnak, ahol éppen őrzik. A mítosz szerint a szobrot Odysseus és Diomédés lopták el Trójából. A történeti időkben is számos görög város állította, hogy az eredeti *Athéné xoanont* őrzik falaik között. A rómaiak szerint vagy maga Aeneas mentette meg az elpusztított városból a nagy hatalmú szobrot, vagy Diomédéstől kapta vissza, mindenesetre azt Vesta szentélyében őrizték, és a város fennmaradásának zálogaként kezelték. A bizánciak e szobrot egyértelműen mint talizmánt értelmezték, hasonlónak azokhoz, melyeket Apollonios készített. Malalas és Kedrenos egy Asios nevű filozófus alkotásának tartották,[36] és ugyanazon nevekkel illették, mint a tyanai Apollonios alkotásait: *telesma, stoikheion, zódion*. Az ősi szobor nem római vonatkozásai miatt érdekelte őket: a 6. századtól kezdve egyre gyakrabban tartották úgy, hogy ez a xoanon biztosítja Konstantinápoly mágikus védelmét is. Az auktorok szerint[37] Nagy Konstantin fővárosa alapításakor elhozta Rómából a Palladiumot, és a Forumon helyezte el egy oszlop alá rejtve, melyen saját szobra állt.[38] Ennek az eljárásnak semmi köze ahhoz a tisztelethez, melylyel Rómában bántak a szobrocskával, hanem az antiokhiai mágus eljárását követi, aki föld alatt, szobrok, oszlopok alá temeti talizmánjait.

A szövegek három szót használnak 'talizmán', illetőleg 'mágikus szobor' értelemben. Ezek közül az első – és időrendben legkorábbi – a *telesma*. Malalas főleg ezt ismeri, csupán egyszer használja vele azonos értelemben a *zódion* szót.[39]

A szó a *telein* igéből ered, annak 'misztériumokba beavat' jelentését viszik tovább és alakítják át a bizánci auktorok, akik az igét már 'talizmánná alakít' jelentésben használják, elsősorban igenévként; Malalas például a Palladion esetében azt írja, a szobor „tetelesmenon" volt.[40] A másik ugyanebből az igéből származó főnév a *telestés*, amely eredeti jelentésében szintén a misztériumokhoz volt kapcsolható, ám Malalasnál egyfajta varázslót jelent.

A szó ezen új és mágiához kapcsolódó jelentésének eredetét a késő antik filozófia és theourgia – fehér mágia – szakkönyveiben találjuk meg. E „tudomány" gyakorlói, hiszen ők annak tartották, nem egyszerűen az istenek megismerésére törekedtek, hanem megidézésükre, a daimónok és alacsonyabb rendű istenségek tevékenységének befolyásolására. A Marcus Aurelius idején élt Iulianus, az első személy, akit theurgosnak neveztek,[41] írt egy elveszett könyvet *Telestike* címmel,[42] amely talán már tartalmazta a Malalasnál olvasható rítusok elemeit. A filozófus Proklos megemlíti,[43] hogy lehetséges volna szobrokat életre kelteni azért, hogy jóslatot kérjünk tőlük. Ez az adat jelzi, hogy a szokás végső forrását alighanem Egyiptomban kell keresnünk, ahol a szobroktól vagy akár megelevenített holtaktól való jóslatszerzésnek a legrégibb hagyományai voltak. Egyébként a *telesma* szó hasonlósága a magyar *talizmán*hoz nem véletlen, a görög kifejezés perzsa, majd török közvetítéssel került be nyelvünkbe.

A második kifejezés a *zódion*. Az idézett szövegekben mint „mágikus erejű szobor" szerepel, de a szó eredeti jelentése egészen más, az állatövi jegyeket illették ezzel a névvel.[44] Malalas a Palladion esetében használja a kifejezést, illetve még egyszer a 16. 5. fejezetben, de ez utóbbiban láthatólag nincs mágikus mellékértelme.

Míg a Bizánc sötét korát megelőző források elsősorban a *telesma* főnevet és az *(apo)telein* igét használják, a sötét kor után inkább a *stoikheion* kifejezéssel találkozunk a szövegekben,[45] vagy mindkettővel egyszerre. Hogy a két kifejezés szinonima, Kedrenos bizonyítja: szerinte „tetelesmenon kai estoikheiomenon".[46] A szóhasználat gyakran akkor is megváltozik, ha maga a történet régi: Apollonios konstantinápolyi talizmánjait a régebbi források inkább telesmának nevezik, a későbbiek stoikheionnak. A főnév mellett e szó is előfordul igei formában, mint „stoikheioun".

A három kifejezés közül a *stoikheion* története a legkomplikáltabb, mivel nagyon sok különböző dologra használták az idők folyamán. Több cikk foglalkozott a szó hosszú és kacskaringós történetével, melynek során az eredetileg 'sor' jelentésű kifejezésből 'filozófiai őselem, principium' lett, majd 'betű', 'égitest', 'démon', és végül 'szobor'.[47] Éppen ezért sokáig vitatott volt, hogy a stoikheion szó egyértelműen magában foglal-e egy mágikus mellékértelmet, vagy egyszerűen csak szobrot jelent, és 'szoborfelállítás'-t. A kérdéssel C. Blum foglalkozott egy cikkében, elsősorban Kedrenos esetén bemutatva azt. Egyes mondatokban valóban elképzelhető volna ez az utóbbi értelmezés, ám nem állja meg mindenütt a helyét, például ahol az ige tárgya a Lykos folyó,[48] a 'megkötés'-t nyilvánvalóan nem szó szerint, hanem mágikusan kell érteni. Blum szerint az igei forma elsődleges a főnévivel szemben, egy szobor mágikus erő-

vel való megkötését jelenti, és csak a késői korban jelentheti egy démon szoborhoz kötését.

De vajon minek köszönhető, hogy az eredetileg 'elem' jelentésű kifejezés értelme ennyire átalakult az évszázadok folyamán? Két lehetséges mellékértelme van a szónak, amely a mágiához kapcsolhatja. A stoikheion jelenthet 'betű'-t is, az ábécé betűinek pedig különös jelentőségük volt az antik mágiában. A hét görög magánhangzó ismételgetése varázserővel bírt, számtalan egyiptomi varázspapiruszon találkozhatunk velük. Sok betűmágiával kapcsolatos jelenség az egyházatyák minden jámbor erőfeszítése ellenére kiirthatatlannak bizonyult, például a *Sator Arepo Tenet Opera Rotas* szavakat magába foglaló bűvös négyszög, melyet még a 19. század Európájában is használtak amulettként. A Malalas által említett, földrengés elleni talizmán egy föld alatti ládában volt elhelyezve, tehát elképzelhető, hogy tulajdonképpen egy varázsigéket tartalmazó szöveg volt.

Bár ezt a lehetőséget sem zárhatjuk ki teljesen, a stoikheion magyarázatára van egy másik, nem kevésbé érdekes, és messze vezető lehetőség is. A szót használta az asztrológiai szakirodalom is, 'égitest' jelentésben.[49] A *talizmán* szó harmadik, korai szövegekben is előforduló szinonimája *zódion* volt, amely 'zodiákus jel'-et jelent.[50] Úgy tűnik, a varázserejű szobrok valamiképp kapcsolatban állnak az asztrológiával.

Fennmaradt egy Kr. u. 3. századi apokrif, mely a *Salamon testamentuma* címet viseli. Főhőse Salamon király; a szöveg nagy részét egy démonkatalógus teszi ki, amelynek során a király egyenként kényszeríti a démonokat (elsősorban betegségeket okozó démonokról van szó), hogy vallják meg: mi a nevük, milyen csillagképhez tartoznak, és melyik angyal űzheti el őket. Egyes szellemek bizonyos égitesteken élnek, mások csak bizonyos csillagjegyű emberekre veszélyesek.[51] A 8. 1. fejezetben megjelenő démon hét lélekből kapcsolódott össze, amelyek *stoikheion*nak nevezik magukat, nevük: *Csalárdság, Viszály, Klotho, Csapás, Tévelygés, Erő, a Legnagyobb Rossz*. A hét démon az öt bolygó, illetve a Nap és a Hold együttesének felel meg. A 18. 1.-ben egy 36 részből álló démon tűnik fel, akinek a részeit szintén stoikheionnak hívják: ezek a dekánok szellemei. Az egyiptomi asztrológia az egyes zodiákus jegyeket három részre osztotta, a dekánokra. Mivel a dekánok az ekliptika 10–10 fokának feleltek meg, összesen harminchatan voltak. Az egyiptomiak e 36 dekánnak, illetve 36 dekánszellemnek megfeleltették az emberi test 36 részét, így e szellemek elsősorban betegségek okozásáért voltak felelősek.[52]

Malalasnál csak halvány utalást találunk rá, hogy a telesmakészítésnek csillagászati vonatkozásai voltak: a szúnyogriasztó talizmánt újholdkor állította fel, de más passzusokból úgy tűnik, hogy a szertartás idejének asztrológiai konstellációja jelentéssel bírt. Mindezek alapján logikusnak tűnik, hogy a stoikheion csillagászati 'égitest' jelentése volt a kiindulópont a későbbi 'varázserejű szobor' értelem kialakulásához. Valójában az 'égitest' és a 'betű' értelem elkülöníthetetlen egymástól. Ez nyilvánvaló, ha megvizsgálunk egy olyan szöveget, amely elmagyarázza, hogyan is kell telesmát készíteni. Psellos említett levelében leírja, hogy a szobor belsejében kialakított üregbe kell bizonyos gondosan kiválogatott anyagokat: mágikus növényeket, állatokat,

gyökereket, drágaköveket helyezni. A megfelelő összeállítás a mágus szakmai titka maradt, aki a szobrot végül lepecsételte. E tárgyak között tehát előfordulhatnak varázsigéket tartalmazó szövegek is, ám az is bizonyos, hogy az említett tárgyak jelképes értékét asztrológiai szimbolikájuk biztosította. Számos forrás tanúsítja, hogy minden bolygószellemnek megvolt a maga speciális drágaköve, illetve növényi szimbóluma. Maga a hét görög magánhangzó is megfelelésben állt a hét asztrológiai égitesttel.[53]

A három elnevezés pusztán etimológiája révén sok mindenre magyarázatot ad azzal kapcsolatban, hogyan működtek a talizmánok, milyen mágikus gondolkodásmód állt mögöttük, ugyanakkor újabb problémák is felvetődnek. Az a tény, hogy a korábbi *telesma* szót a későbbi krónikák lecserélik *stoikheion*ra, még akkor is, ha magát az eredeti történetet változatlanul hagyják, önmagában jelzi, hogy valamilyen élő rítusról van szó, nem csupán holt régiségtani információhalmazról, melyet a krónikások változatlanul adnak tovább egymásnak. A *telesma–stoikheion* szópárnak szerepe kellett, hogy legyen a hétköznapok mágikus praktikáiban. De miért változtatták meg a talizmánra használt szót, ha maga a rítus, a tárgy elkészítése, rendeltetése változatlan maradt? A Malalasnál olvasható szertartás teljesen ártatlannak és szelídnek tűnik, míg más szövegekben démonokról olvashatunk. Miért? Blum leszögezi, hogy a *stoikheioó* ige mindig is 'mágikus megkötés'-t jelentett – de vajon eredetileg csupán egy tárgy varázserővel való felruházását, vagy egyszersmind egy démonnak a szoborhoz kötését is? Blum,[54] aki cikkében főleg talizmánokkal foglalkozik, az előbbi mellett foglal állást, míg például Greenfield nemrégiben megjelent hatalmas bizánci démonológiájában[55] a démon elsődlegessége mellett áll ki: előbb hallunk stoikheion nevű démonokról, mint azok szoborhoz kötéséről. További kérdések is felvetődnek. A stoikheiondémonok egyértelműen gonoszak, ám a stoikheionnak nevezett városvédő talizmánok szerepe pozitív, és nincs körülöttük semmi sötét vagy félelmetes.

Ezekre az ellentmondásokra eddig nem sikerült egyértelmű megoldást találni. A következőkben szeretnék egy olyan lehetőséget felvázolni, mely a forrásadatok minél szélesebb köre alapján magyarázatot adhat a problémákra. Úgy vélem, a *telesma* és *stoikheion* kifejezések, bár a közép-bizánci kortól egymással teljesen egyenértékű szinonimaként tűnnek fel a szövegekben, eredetileg korántsem voltak átfedésben, használati körük, eredetük, talán még földrajzi hazájuk is különböző volt.

Dodds említett cikkében kitér a theurgia kezdeteire. A *theurgiá*t nevezhetjük fehér mágiának, amely a varázslást vallási cél érdekében műveli, istenismeretet keres általa – így kerülhettek az újplatonikus filozófusok is a theurgia bűvkörébe. Ez ellentétes a *goēteiá*val, mely a vallás fogalmait, istenneveit használja fel a maga sötét céljaira, igyekszik a maga szolgálatára kényszeríteni a démonokat.[56] A theurgia kezdetei a Kr. e. 2. századig egyértelműen visszavezethetők.[57] Egyik legfontosabb eljárása, amelyet Dodds *telestiké* néven tárgyal, elsősorban szobrokat használ fel.[58] A filozófus Proklosra hivatkozik, aki a következőket írja: a telestés tudománya bizonyos *symbolonok* révén alkalmassá tudja tenni az istenszobrokat, e romlandó anyagból készült tárgyakat, hogy részesedjenek az istenségből, megmozduljanak általa, és elárulják a jövőt.[59] Hasonlókat olvashatunk Proklosnál más helyeken is, például lehetséges volna bizonyos jeleknek és szimbolonoknak egy szoborra helyezésével lélekkel bíróvá tenni azokat.[60]

Tehát a szobor „felébresztésének" célja a jóslás. A késő antikvitásban számos olyan jóslási formával találkozunk, amely valamilyen formában *képmások*kal kapcsolatos. Ezeknek többféle hatásmechanizmusa képzelhető el. Egyfelől hitték, hogy a szobor, árnykép, tükörkép mágikus kapcsolatban marad a hozzá tartozó személlyel. Másrészt reflexív felületeket széles körben használtak jövendölésre, a *katoptromanteia* során tükörből jósoltak, a *lekanomanteia* során az edénybe töltött vízfelület közvetítésével érkezik a jóserő.[61] A hatásmechanizmus nem egyértelmű; részben úgy használhatták, mint nyugaton a kristálygömböt, a zavaros tükröző felületbe próbálták belelátni, amit látni akartak; másfelől úgy hitték, arra avatott személy, általában egy gyermek, megláthatja benne a démonokat, és kommunikálhat velük.[62]

A szobrok jóslatadásra kényszerítése laza kapcsolatban áll a többi, képmások segítségével nyert látomással, mégis elkülönülő csoportot alkot, és eredete meglehetősen régre nyúlik vissza. A módszer hazáját Egyiptomban kell keresni. A legközelebbi analógiát a múmiák hasonló használata adja. Számos történetet ismerünk, melyben a varázsló vagy pap felkelti a meggyilkolt ember múmiáját, és az megnevezi gyilkosát. Más esetekben a jövőt tárja fel a múmia.[63] Valószínű, hogy a mágikus szobrok gondolata ebből a kultúrkörből érkezett, és a varázslásnak egy magasabb, kulturáltabb szintjéhez tartozott, amely nem alvilági démonok kényszerítésével operált, inkább a *sympatheia*tan alapján tevékenykedett. Akár a történeti Iulianust tekintjük, akár tyanai Apolloniosnak Philostratos által felmagasztosított alakját, valahol félúton állnak a vásári tenyérjós és a vallásalapító között, közelebb az utóbbihoz.

A *stoikheiondémonok* története egészen más irányba vezet. A stoikheionok képviselte vallási-mágiai réteg sokkal vulgárisabb, sokkal sötétebb. Miféle átalakulásnak köszönhető, hogy az 'égitest' jelentésű szóból 'betegségokozó démon' lesz? Az antikvitásban természetesen minden hívő egyetértett volna abban, hogy az égitestek, égi jelenségek mögött szellemi lények, istenek állnak. Azt várnánk, hogy e lények jóindulatúak legyenek. Dieterich[64] szerint az antik vallási-asztrológiai világkép két összetevő keveredéséből jött létre: az egyiptomi asztrológia hozadékát jelentik a zodiákus csillagjegyei, míg a babiloni asztrológia elsősorban a hét bolygóval – égitesttel – foglalkozott. Dieterich elképzelése szerint a két világkép ötvöződésekor a dominánsabb egyiptomi elnyomta a babiloni hagyományt, és annak isteneiből csinált démonokat; de például a *Salamon testamentumá*ban már a dekánszellemek is rosszindulatú stoikheiondémonként jelentkeznek.[65]

Úgy vélem, az a legvalószínűbb magyarázat, hogy mielőtt a *stoikheion* kifejezés elterjedt volna a mágiában, keresztülment egy keresztény-zsidó szűrőn, és ez a szűrő nem kezelte túl nagy jóindulattal a szellemeket. A stoikheion szó többször feltűnik Pál leveleiben – egyértelműen az égitestre és a mögötte álló szellemi lényre utalva,[66] ezek imádatát bélyegzi meg. E gondolatot ismétlik az egyházatyák is. A zsidó és keresztény gondolkodás hajlamos volt rá, hogy a pogány vallásokban csillagimádást lásson – maga Malalas is ezt teszi, valahányszor a perzsákat vagy babiloniakat csillagok, bolygók imádatával vádolja. A két monoteista vallás ezekben a szellemekben vagy istenségekben nem láthatott mást, mint démont. Ez a 'démon' jelentés terjedt el a késő antik mágiában.

Malalas és a kora bizánci kor többi krónikása a *telesma* szót használja, amely egy magasabb kulturális kórhoz kötődik, és amelyet könnyebb volt a kereszténységgel kompatibilissé tenni, mivel soha nem volt egyértelmű, hogy a varázslat sikerét miféle istenségek vagy szellemek biztosítják. A krónikában a rituálé teljesen automatikusan játszódik le, természetfölötti hatalmak közbelépése nélkül.

A szó következő jelentésváltozása már a közép-bizánci korra tehető, mikor a *stoikheion* kifejezést elkezdték szobrokhoz kapcsolni. Nehéz meghatározni, melyek voltak az első kapcsolódási pontok. Elképzelhető, hogy éppen a városvédő talizmánok esetében jelent meg a hiedelem, hogy a szobor varázserejét a benne lakó démon okozza – ezt az azonosítást megkönnyíthette, hogy a *telesma* másik, már korábban használatos neve, a *zódion* szintén a csillagokra utalt, és a telesma belsejébe helyezett tárgyak is rendelkeztek asztrológiai szimbólumrendszerrel. Az azonosítás történhetett más irányból is. Már beszéltem Konstantinápoly titokzatos és gyakran rosszindulatú szobrairól. Kézenfekvő lehetett a feltevés a bizánciak részéről, hogy a szobrok negatív kisugárzását a szoborba alattomosan befészkelt démon okozza.

Amikor a stoikheiondémon összekapcsolódik a szobrokkal, egyszersmind végleg elveszti csillagászati kapcsolatait. Bármilyen furcsa is, a szobrokban lakó démon már nem csillagszellem. A Suda már említett *Kynégion* szócikkénél a következőket olvassuk címként: hoti en tó kynégió erriptounto hoi biothanatoi. Tehát a szócikk témája, hogy kiűzték a kynégionpályáról a *biothanatos*okat. Kik volnának ezek? A szó a látszattal ellentétben nem élőhalottat jelent, hanem az erőszakos halált haltak szellemeit.[67] Ezeket a lényeket régtől fogva felhasználta a fekete mágia,[68] és az egyházatyáknak is gondot okozott, hogy folyamatosan bizonygatniuk kellett, a démonok a gonosz életű emberekből lesznek halálluk után, és nem az erőszakos halált haltakból.[69] Ebben a szövegkontextusban már teljesen egyértelmű a szó jelentése.

A stoikheiondémon újabb változáson megy át, amikor összekapcsolódik a városvédő talizmánnal. A stoikheon még a kynégiontörténetben is gonosz, ám a talizmán jóindulatú, és ez ahhoz vezet, hogy a stoikheion az évszázadok folyamán „megjavul", és úgy kerül be az újgörög folklórba, mint egy helynek, épületnek a jóindulatú védőszelleme.

Úgy tűnik, a telesma-stoikheionba vetett hiedelmek a középkor és a kora újkor folyamán két ágra válnak szét. Valószínűleg a különféle mágiával foglalkozó kódexek révén fennmarad az eredeti rítus. 1326-ban vagy 1327-ben XXII. János pápa bullában tiltotta meg, hogy bárki is varázslattal démonokat zárjon képmásokba vagy bármilyen más tárgyba,[70] de a tiltás aligha hatott, mert még az itáliai reneszánsz idején is előfordult, hogy valaki a városában telesmát állított – meglehet, éppen Psellos útmutatása alapján.[71]

Ezzel párhuzamosan a *stoikheion* kifejezés az újgörög folklórnak is fontos szereplője lett. Richard és Eva Blum szerint a stoikheion, illetve modern kiejtés szerint *stikhio* védelmező háziszellemet jelent.[72] A hiedelem Görögország-szerte ismert. Santoriniben szokás volt kakast vagy más állatot temetni a ház alapjaiba, és az lett a ház *stikhió*ja.[73] Charles Stewart definíciója szerint „stoikheiomeno" = "positively haunted".[74] Minden helynek megvan a maga stoikheionja: a házaknak, a fáknak, a forrásoknak,

a folyóknak. A modern nyelvben érdekes distinkció alakul ki: stoikheío = 'elem'; stoikheió = 'szellem'.[75] Ez a hiedelem a posztbizánci korban válik teljesen általánossá, de vannak jelek, amelyek szerint visszavezethető a késő bizánci korig.[76]

Jegyzetek

1 Jól ismert I. századi újpythagoreus filozófus. Valós történeti megítélése nagyon bizonytalan. Fennmaradt róla egy Philostratos által készített életrajz, mely elsősorban mint bölcset és csodatévőt ábrázolja, de ez nem tekinthető objektív történeti forrásnak: a Severus-dinasztia alatt Apolloniost valamiféle pogány Jézusként igyekeztek beállítani. Alexander Severus (Historia Augusta 24) házi oltárán tartotta a filozófus képmását (egyébként igen illusztris és multikulturális társaságban: a larariumban őrizte saját császári elődei és ősei mellett Ábrahám, Orpheus és Krisztus képmásait is). Ezzel szemben a folklór inkább varázslóként emlékezett Apolloniosra.

2 Malalas 1831, 10, 51: 263–265.

3 Adatok tyanai Apollonios életéhez: Dzielska (1986); Speyer (1974).

4 Fontos cikkgyűjtemény, amely a keresztény kor mágiájával foglalkozik: Maguire (1995), lásd még: Brox (1974).

5 Ehhez különösen lásd: Maguire (1995). Egyházi tiltakozást váltott ki az a szokás, hogy evangéliumi jeleneteket viseltek hétköznapi ruhán, pl. Amaseiai Asterius püspök első homiliája, *Patrologia Graeca* (továbbiakban *PG*) 40, col. 165–168, Theodoretos: *De providentia Oratio* IV, *PG* 83, col. 617D–620A. Ellenzik az amulettek minden típusát, Ioannes Chrysostomos (*PG* 61, col. 105–106) megfeddi azokat, akik gyerekek homlokára sárral keresztet és egyéb jeleket rajzolnak a szemmel verés kivédésére. Csak a kereszt ilyen célú használatát tartja megengedhetőnek (*PG* 61, col. 106), felsorol több tiltott amulettfélét: a különböző talizmánok mellett nem engedélyezett a kézen viselt csengő, illetve a vörös fonal használata sem. A colosseiekhez írt levélhez kapcsolódó VIII. homiliában (*PG* 62, col. 358) említést tesz egy nőről, aki az amulettre egy folyó nevét írja föl. A bizánci kor amuletteihez lásd még: Vakaloudi (2000).

6 A mágia elleni hatósági fellépéshez elsősorban lásd: Barb (1963). Constantinus ediktumot ad ki az ártó vagy szerelmi varázslás ellen (*Codex Theodosiani* IX, XVI, 3, illetve Iohannes Chrysostomos: *PG* 63, col. 357), de az amulettek viseletét még engedélyezi. A 4. század folyamán a szabályozás egyre szigorodik, különösen Ammianus Marcellinus (XXIX, 2.) közöl számtalan elrettentő történetet a hatóságok kegyetlenségéről. E történetek azt is jelzik, hogy mennyire elterjedtek voltak a különféle ártalmatlan ráolvasások, talizmánok az emberek között. Ioannes Chrysostomos, aki maga is annyira határozottan elítélte az amuleteket, leírja, hogyan került életveszélybe egy varázskönyv miatt: gyerekként barátjával kihalásztak egy, az Orontés folyó vizében úszó kötetet, és mire észrevették, hogy az írás mágikus témájú, arra jöttek a katonák (in *Acta Apostol. Hom.* 38. = *PG* 60, col. 274). Ammianus szerint sokan inkább egész könyvtárukat elégették, nehogy bajba kerüljenek (Ammianus Marcellinus XXIX. 1.4). Az aggodalom tulajdonképpen érthető, még ma sem mindig egyszerű pontos határvonalat húzni az újplatonikus filozófia és a mágia spirituálisabb formái között.

7 Ammianus Marcellinus XXIX. 2. 28.

8 Barb (1963: 111).

9 Magának Konstantinápolynak is elkészítik a horoszkópját egyes források szerint. Barton (1994: 67) szerint néha császárok is készíttetnek horoszkópot, pl. Zénón (Mal. 390.) vagy Basilikos (Joh. Ant. frg. 210).

10 Bréhier (1904). Egyéb varázslatokat végző egyházi képviselőket említ Vakaloudi (2000).

11 Bréhier (1904: 261); Nicephoros 59 = *PG* 100, col. 957; Theophanes *PG* 108, col. 789.

12 A bizánci mágia és démonológia legfontosabb forrásmunkái: Greenfield (1988); Abrahamse (1982:12).

13 Nem elképzelhetetlen, hogy a bizánci művészet, illetve általában az ortodoxia szoboriszonva nemcsak a bálványimádás bűnének elkerülését célozta, hanem a szobrok mágikus hatás alá kerülésétől is féltek. Igaz, tudunk olyan esetről is, hogy ikonok előtt varázsoltak, de ez ritkább (példa lehet rá: *Vita S. Andreae Sali*, *PG* 111, col. 776c–781b., amelyben egy asszony megengedi a mágusnak, hogy a házi ikonjai előtt varázsoljon, melyek így elvesztik minden tényleges hatóerejüket).

14 Mango (1963: 58). Persze a képrombolás teljesen más kérdés.

15 Például a Malalasnál (1831, IV. 9: 78–79) olvasható történet szerint Nagy Konstantin Bizánc környékén egy szoborban, amelyet a helyi lakosság az Argonautákhoz kapcsol, felismeri Szent Mihályt, és így a műalkotás az arkangyalé lesz. A szoborról más források alapján tudjuk, hogy Attist ábrázolta. Szent Mihály és Attis kis-ázsiai összekapcsolásának történetéhez lásd: Mango (1984). Hasonló a helyzet nyugaton, Rómában is, ahol Marcus Aurelius lovasszobrát Konstantinnak nézik. Kérdéses, hogy itt mindig csak elfelejtésről van-e szó, vagy lehetséges „hivatali eszközökkel" egy szobrot más személyhez rendelni, mint ahogy egy alaprajzilag megfelelő pogány templomot, pl. a Pantheont, kereszténnyé lehet szentelni. Érdekes, hogy Marcus Aurelius lovasszobra egyszersmind mágikus szobor is, a néphit szerint az aranyozott részek egyre növekednek rajta, és mikor az egész szobor aranyszínű lesz, eljön a világvége. Konstantinápolyban is tudunk olyan szobrokról, amelyek keresztény vagy pogány volta a helybeliek előtt sem volt egyértelmű. Mango (1963) példái: *Patria* 176. cap. 47: itt egy lovasszobrot említenek, mely egyesek szerint Józsuét ábrázolja, mások szerint Bellerophontést.

16 *Patria* 20. cap. = 195 cap. 6.

17 Suda, *kynégion* szócikk; *Patria* 35. 28. = 162. cap. 27.

18 A patria késő antik, illetve középkori műfaj volt, egy-egy város nevezetességeit, legendáit írta le. Több ilyen mű létezéséről tudunk, de korunkra csak a Konstantinápolyhoz köthető iratok maradtak fenn. A *Patria Konstantinupoleos* irodalmához: Berger (1988); Cameron (1984); Dagron (1984); Berger (1987). A mágikus szobrok a szakirodalomban legbővebb listáját Mango (1963) közli.

19 *Patria* 185, cap. 65.

20 *Patria* 205, cap. 101.

21 Theophanes Continuatus 155., Kedrenos II. 145; ehhez lásd Brehier (1904).

22 Ezzel analóg történetet közöl Kedrenos is (II. 38), de itt a varázsló astronomos, és nem egyházi személy: mikor Simeon cár támadásától kell tartani, Ióannés asztronómus a császár elé járul, és arra biztatja, hogy vágja le egy bizonyos szobornak a fejét, mert azt ő előzőleg Simeonnal mágikusan összekapcsolta (a *stokheiou* igét használja, magyarra nem lehet ebben az összefüggésben pontosan lefordítani), és így a szobor drasztikus amputációja egyszersmind a bolgár halálát fogja okozni.

23 Theophanes Continuatus 411; Nicephoros Choniates 196, ed. Bonn.

24 Nicephoros Choniates 848. Megerősíti Theophanes Continuatus 155. 11.

25 Duliére (1970: 48–65) hozza a források listáját. Kedrenos Apolloniost mint „philosophos pythagoreios stoikheiómatikost" határozza meg (Kedrenos I. 346).

26 A Vatikáni Múzeum római szobrai között egészen váratlan lények másaival találkozhatunk, pl. egy hatalmas márványhomáréval vagy egy mosolygó teveportréval. Nem csoda, hogy a bizánci művészet praktikus-vallásos felfogásában nevelkedett konstantinápolyiak értetlenül nézték az efféle szobrokat, és megpróbáltak valamilyen racionális magyarázatot találni, miért is készített valaki például gólyaszobrot.

27 Prokopios: *De Aedificiis* I. 9. 15; Hésykhios 25. 3.

28 Moffatt (1990: 107).

29 A szó eredeti jelentése: 'misztériumokba beavatást végző pap'. A kései antikvitástól kezdve egyre gyakrabban jelenik meg 'varázsló' jelentésben, mint olyan személy, aki beavatást nyert a misztikus tudományokba. Miképpen az eddigi példákból látható, a filozófus szót sem a klasszikus kori, illetve modern jelentésében használja, hanem mint mágus–asztrológust. Ennek többféle oka van. Egyrészt a filozófia jelenésköre Bizáncban folyamatosan szélesedik, végül bármilyen tudományt, műveltséget jelenthet. Másfelől az újplatonikus iskola tagjai valóban a filozófia, a teológia és a mágia határterületén működnek. A történetekben megjelenő filozófusok több esetben valószínűsíthetően a császári udvarban mozognak, az udvartartás fizetett tagjai. Vallási szempontból is szerencsésebben hangzik, ha az ortodox uralkodó egy filozófust tart el, mint ha egy udvari mágust.

30 Zosimos 4.18.

31 Dodds (1947: 65); thébai Olympiodoros: *FHG* IV. 60, 15. = Photios Bibliothéké 58. 22. Bekker, *PG* 103. col. 261. A történet szerint a régiek úgy szentelték fel a szobrot, hogy távol tartsa az Etna tüzét és a tengeren át támadó barbárokat. A szobor egyik lábában „ki nem alvó tűz" lett volna, a másikban „romolhatatlan víz". Hasonló, csak épp fordított előjelű történetet ír még: *PG* 103, col. 268. *Phot. Cod.* 8. E történet szerint Konstantin idején Thrákiában színezüst szobrokat találnak, ráadásul olyan helyen, amelyet a környékbeliek ősi szentélynek tartanak. A szobrok észak felé néznek, ruházatuk barbár. Itt a bajt a szobrok megtalálása és kiásása indítja el, néhány nap múlva betörnek Thrákiába a gótok, majd kicsit később a hunok és a szarmaták is. Mivel három szobor volt, három ellenségnek kellett jönnie.

32 Pseudo-Iustinus: *Quaestiones et responsiones* 24. Ezt és a következőket idézi: Speyer (1974: 56). Szerinte az Apolloniost pozitív színben bemutató bizánci szövegek pogány iratra kell, hogy visszavezethetők legyenek. Erről nem vagyok meggyőződve. M. Dzielska (1986: 99) véleménye helyesebb, ő úgy véli, az egyházatyák ambivalensen álltak a varázslóhoz, még azok sem tudnak minden pozitívumot megtagadni tőle, akik nem szerették (például: Pelusiumi Isidorus: *Epist.* 1. 398 = *PG* 78, col. 405b). A talizmánokról kevesebb megértéssel ír például Anastasios Sinaités: *Quaest. et Resp.* *PG* 89, col. 524.

33 Speyer (1974: 56), Ioannés Chrysostomos adv. Iud. 5. 3., laud. Pauli hom. 4, *PG* 48, col 886, *PG* 50, col. 490.

34 Psellos Epist. 187, Sathas: *Mesaiōnikē Bibliothēkē* V. 474, Párizs 1876. Hasonló listákat hoz: Dodds (1947: 62).

35 Modern kiadása: Kaimakis (1976).

36 Mal. 5. 12. Bonn 108. „A Palladion, Pallast ábrázoló kis, fából készült »zódion« melyről azt beszélték, győzelmet hozóvá varázsolták [...], ezt a Palladiont egy bizonyos Asios nevű filozófus és »telestés« adta Tróos királynak, mikor várost készült alapítani." (Suda *Palladion* szócikke hasonlóképp.)

37 *Patria* 174. Mal. 13, 7. Bonn 320. Prokopios Bella V. 15, 14. Ez az a Konstantin-szobor, amely talán Héliosként ábrázolta a császárt. Az ezzel kapcsolatos vitához lásd: Karayannopulos (1956). A szobor fejébe foglaltak egy szöget Krisztus keresztjéből (Patria 2, 45; Zonaras 3, 18, 2).

38 Tekinthetnénk úgy is a rituálét, hogy Konstantin itt egy *mundust* készített ősi római mintára, amilyen Róma szakrális központját is alkotta, és amely az eredeti őshaza földjét és az abban eltemetett holtakat jelképezi. Ennek a lehetősége csak akkor vetődhetne fel, ha a történet hiteles volna, de az valójában csak 5–6. századi auktoroknál jelenik meg: keleti szerzőknél, akik aligha ismerték ilyen mélységben a régi római vallási szokásokat.

39 Mal. 5, 12. Bonn 81.

40 Mal. 109, 1.

41 Dodds (1947).

42 Bővebben lásd: Dodds (1947), aki a theourgiának két alapvető megjelenési formáját különíti el, a *teknai telestiket*, amely szobrokkal operált, illetve az emberi médiumok útján történő jóslást, szellemidézést.

43 Proklos Comm. in Tim. III, 6, 13. Eusebius is említést tesz (HE. 9, 3.) egy szoborról, amely hasonló rituálékon átesve jóslatokat adott, és a keresztények üldözésére biztatott.

44 Kodinos de Signis 56, 57; Suda Palladion, Zacharias rhétor HE. 2, 9.

45 Blum (1946: 322).

46 Cedr. I. 229.

47 A szó nyelvtörténeti vonatkozásaival a következő cikkek foglalkoznak: Burkert (1959); Diels (1899); Vollgraf (1949); Koller (1954); Dornseiff (1925); Blum (1946: 315); Dieterich (1901). Jelen kutatás szempontjából leginkább Diels cikke érdekes.

48 Blum (1946: 316).

49 Mango (1963: 63); Blum (1946: 315).

50 Mango (1963: 63).

51 Szövegkiadása: McCown (1922), magyar fordítás: Sturovits Andrea, in Luft (2003: 343–390).

52 Vakaloudi (2000: 185): különösen erős sympatheia állt fenn az emberi test részei és a 36 dekán között. Vö. Orig. conta Celsum ed. Baret 4. 150.; Greenfield (1988: 237); Kákosy (1974: 241): a dekánok démonai istenségekké lesznek, melyek már nem feleltethetők meg konkrét csillagokkal. Kákosy (1974: 243–246): dekánábrázolások.

53 Dornseiff (1925: 82f); Diels (1899: 44); Kákosy (1984: 136); Kákosy (1974: 271ff). Ez utóbbi könyvében Kákosy példákat hoz a dekánszobrok, bolygószobrok személyes amulettként való alkalmazásáról Egyiptomtól nettesheimi Agrippáig.

54 Blum (1946).

55 Greenfield (1988: 190–195).

56 Dodds (1947: 61).

57 Kákosy (1984: 49): A mendési Bólos (Kr. e. 200 körül) teszi a mágia meghatározó elemévé a szimpátiatant, mely az emberek, istenek, szellemek, szerves anyagok, kristályok, fémek, hangok, állatok között áll fenn. Ezek a misztikus összefüggések teszik lehetővé a telesmák készítését is.

58 Dodds (1947: 61–65).

59 Proklos in Tim. III, 155, 18.

60 Proklos: *Theol. Plat.* 1, 28, 70.

61 Mindkettőnek bőséges irodalma van: Delatte (1932); Vakaloudi (2000). Mindkét eljárás felfeltűnik nyugaton is. Például egy 15. századi mantovai perben szerepel egy takács, aki kan-

csó vízből jósoltat, gyerekeknek kell a vízbe nézniük: Ginzburg (2003: 174). A görög példáknál is általában egy gyermek segítő kap látomást. A tükör és a víztükör mint a túlvilággal való kapcsolattartás, illetve jóslás eszköze aztán számtalanszor bukkan fel a nyugati irodalomban, akár Alice Tükörországban, akár Galadriel tükre. A késő antik mágia még olyan valószerűtlen tükröző felületeket is felhasznált, mint a tojássárgája. A klasszikus hellén jósdák mellett is jut szerep a forrásoknak vagy a vízfelületeknek, de ezeknél nem a víz tükre, hanem a víz anyaga a fontos: a jósnő megissza, vagy a ruháját mártja bele.

62 Tehát éppen fordítottja a ma közkeletű hiedelemnek, miszerint a démoni lényeknek nincs tükörképük.

63 Kákosy (1974: 59–62.): Héliodoros (*Aithiopika* VI, 14ff.) mint az egyiptomiak között elterjedt praktikát mutatja be a nekromanteiát. Kákosy több példát is említ, némelyik hagiográfiai szövegből származik.

64 Dietrich (1925: 5).

65 Sal. Test. 18.

66 IIKor. 6: 14–16, Gal. 4: 8–9. Greenfield (1988: 191., 578. jegyzet): „the majority of commentators this century have understood stoicheia in this context as denoting personally active spiritual beings, despite attempts by one or two to make them impersonal elements."

67 Delatte (1932: 141).

68 Például a *PGM* LXXII és LVII varázspapirusz, Kr. u. 1–2. sz.

69 Ioannes Chrysostomos: *De Lazaro* (hom.1–7. *PG* 48. col. 983.) Gyakorlatilag ugyanezt ismétli meg a Suda lexikon is (*psykhikos anthrópos* szócikk).

70 Dodds (1947: 64).

71 Burckhardt (1978: 328–329). Részben olyan legendákat említ, amelyekben a népi képzelet a város valamely épületét, szobrát telezmatikus védőerővel ruházza fel: Nápoly mágikus védelméről maga Vergilius gondoskodott volna, Firenze sérthetetlenségét Mars-templomuk biztosítja, illetve az asztrológiai konstelláció, melyben Augustus alatt megépítették a templomot. Egyes vállalkozó kedvű entellektüelek arra is kedvet kaptak, hogy a gyakorlatban próbálják ki e varázslatot. Guido Bonatto – aki egyébként városának guelfjeit és ghibellinjeit is az asztrológia segítségével próbálta kibékíteni – egy mágikus erejű érc- vagy kőló elásásával kívánta bevehetetlenné tenni a várost.

72 Blum (1970, 1. lábjegyzet): „stichi (from stoicheion spirit) refers to ghosts and to the protective house-spirits."

73 Blum (1970: 303).

74 Stewart (1991: 103).

75 Stewart (1991: 267).

76 Greenfield (1988: 192): „Joseph Bryennios, for instance, mentions in one passage the belief of people of his time that there were »stoicheia controlling each place« to whom as ta tés oikias stoikheia incense is burned."

Bibliográfia

ABRAHAMSE, Dorothy de F. 1982: Magic and Sorcery in the Hagiography of the Middle Byzantine Period. *Byzantinische Forschungen* 8, 3–17.

BARB, A. A. 1963: The Survival of Magic Arts. In A. Momigliano (ed.): *The Conflict Between Paganism and Christianity*. Oxford: Clarendon Press, 100–125.

BARTON, Tamsyn 1994: *Ancient Astrology*. London–New York: Routledge.

BERGER, Albrecht 1987: *Die Altstadt von Byzanz in der vorjustinianischen Zeit*. (Poikila Byzantina 6.) Bonn: s. n.

– 1988: *Untersuchungen zu den Patria Konstantinupoleos*. Bonn: s. n.

BLUM, Claes 1946: The Meaning of stoikheion and its Derivatives in the Byzantine Age. A Study in Byzantine Magic. *Eranos* 44, 316–25.

BLUM, Richard–BLUM, Eva 1970: *The Dangerous Hour. The Lore of Crisis and Mystery in Rural Greece*. London: Chatto & Windus.

BRÉHIER, Louis 1904: Un patriarche sorcier à Constantinople. *Revue de l'Orient Chrétien* 9, 261–268.

BROX, N. 1974: Magie und Aberglaube an den Anfängen des Christentums. *Trierer Theologische Zeitschrift* 83, 157–180.

BURCKHARDT, Jakob 1978: *A reneszánsz Itáliában*. Ford. Elek Artúr. Budapest: Képzőművészeti Alap Kiadóvállalat.

BURKERT, Walter 1959: Stoikheion. Eine semasiologische Studie. *Philologus* 103, 167–197.

CAMERON, Averil–HERRIN, J. (eds.) 1984: *Constantinople in the Early Eighth Century. The Parastaseis Syntomoi Chronikai*. Leiden: E. J. Brill.

DAGRON, G. 1984: *Constantinople imaginaire. Études sur le recueil des Patria*. Paris: PUF.

DELATTE, Armand 1932: *La catoptromancie grecque et ses dérivés*. Liége: Delpech.

DIELS, H. 1899: *Elementum. Eine Vorarbeit zum griechischen und lateinischen Thesaurus*. Leipzig: Teubner.

DIETRICH, Albert 1901: ABC – Denkmaeler. *Rheinisches Museum* 56, 77–105.

DIETERICH, K. 1925: Hellenistische Volksreligion und byzantinische–neugriechische Volksglaube. *Aggelos. Archiv für Neutestamentliche Zeitgeschichte und Kulturkunde* I, 2–23.

DODDS, E. R. 1947: Theurgy and its Relationship to Neoplatonism. *Journal of Roman Studies* 37, 55–69.

DORNSEIFF, F. 1925: *Das Alphabet in Mystik und Magie*. Leipzig–Berlin: Teubner.

DULIÉRE, W. L. 1970: Protection permanente contre des animaux nuisibles assurée par Apollonios de Tyane dans Byzance et Antioche. Evolution de son mythe. *Byzantinische Zeitschrift* 63, 247–77.

DZIELSKA, Maria 1986: *Apollonius of Tyana in Legend and History*. Roma: Bretschneider.

GINZBURG, Carlo 2003: *Éjszakai történet. A boszorkányszombat megfejtése*. Budapest: Európa.

GREENFIELD, R. P. H. 1988: *Traditions of Belief in Late Byzantine Demonology*. Amsterdam: Hakkert.

KAIMAKIS, D. 1976: *Die Kyraniden*. Meisenheim am Glan: Hain.

KÁKOSY László 1974: *Varázslás az ókori Egyiptomban*. Budapest: Akadémiai.

– 1984: *Fény és káosz. A kopt gnosztikus kódexek*. Budapest: Gondolat.

LUFT Ulrich (szerk.) 2003: *Istenek, szentek, démonok Egyiptomban. Hellenisztikus és császárkori vallási szövegek*. Budapest: Kairosz.

KARAYANNOPULOS, J. 1975: Der frühbyzantinische Kaiser. In Hunger, H. (Hrsg.): *Das byzantinische Herrscherbild*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchges., 369–384.

KOLLER, H. 1954: *Stoicheion*. In Glotta 34, 161–174.

LAWSON, J. C. 1964: *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*. New York: University Books.

LUFT Ulrich (szerk.) 2003: *Istenek, szentek, démonok Egyiptomban. Hellenisztikus és császárkori vallástörténeti szövegek*. (Vallástörténeti és vallásfilozófiai szövegek 1.) Budapest: Kairosz.

MAGUIRE, H. 1995: Magic and the Christian Image. In Maguire, H. (szerk.): *Byzantine Magic*. Washington: Dumbarton Oaks, 51–71.

MALALAS, Iōannēs 1831: *Chronographia*. Ed. L. Dindorf. Bonn: Weber.

MALALAS, Iōannēs 2000: *Chronographia*. Ed. J. Thurn. Berlin: Walter de Gruyter.

MANGO, Cyrill 1963: Antique Statuary and the Byzantine Beholder. *DOP* 17, 53–75.

– 1984: St. Michael and Attis. *Deltion tes Khristianikes Arkhaiologikes Hetaireias* 12, 39–62.

McCOWN, C. C. 1922: *The Testament of Solomon*. Leipzig: J. C. Hinrichs.

MOFFATT, Anne 1990: A Recording of Public Buildings and Monuments. In Jeffreys, E.–Croke, B.–Scott, R. (eds.): *Studies in John Malalas*. Sidney: Australian Assoc. for Byz. Studies, 87–109.

SPEYER, W. 1974: Zum Bild des Apollonios von Tyana bei Heiden und Christen. *Jahrbuch für Antike und Christentum* 17, 47–63.

STEWART, Charles 1991: *Demons and the Devils*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

VAKALOUDI, Anastasia D. 2000: Deisidaimonia and the Role of the Apotropaic Magic Amulets in the Early Byzantine Empire. *Byzantion* 70, 182–210.

VOLLGRAF, W. 1949: Elementum. *Mnemosyne* 4, 2, 89–115.

Füvessy Anikó

Egy nagyiváni „médium" túlvilági utazása és beavatása

„...elképzelhetetlen olyan kor,
amikor az embernek ne lettek volna
se álmai, se éber álmodozásai,
és ne esett volna »transzba«, öntudatvesztésbe,
amit a lélek túlvilági utazásaként értelmezhetett."
(Mircea Eliade)

A túlvilágra vezető utat hosszú ideig tartó, veszélyekkel teli, fáradságos útként képzelték el. Egykori helyére vonatkozó hiedelmek nem maradtak fenn, elhelyezkedése lent (pokol) és fent (mennyország) egyházi tanításokat tükröz. A túlvilág az elhalt jó vagy rossz lelkek helyeként jelenik meg a néphitben, s csak a halottlátók, szent emberek látomásaiban találunk részletesebben megrajzolt túlvilágképet.[1]

A természetfeletti képességű embereknek – a hagyományos paraszti közösség tagjai – a természetfeletti világból származó többlettudást tulajdonítottak. Ehhez a tudáshoz beavató vagy tanító szellemeik segítségével, illetve közvetlenül a túlvilágon megszerzett tudásukkal jutnak, s mint ilyenek, az emberi és természetfeletti világ közti mediátor szerepét tudják betölteni.

A tanulmány egy magát médiumnak tartó asszony lélekutazását, látomásait és túlvilági beavatását két magnetofonos adatgyűjtés alapján mutatja be. Látomása archaikus néphitelemeket, más természetfeletti képességű emberek tudásával, tudományszerzésével és feladataival egyező vagy rokon vonásokat mutat fel. Egy olyan másvilág-képet közvetít, mely lentről felfelé terjed, beavatásának és mennybéli látomásának egyes motívumai Balogh Márton hajdúböszörményi világlátó közelmúltban megjelent prófétiájában is fellelhetők.[2] Látó, aki kiválasztottnak tartja magát, tudásához mélyalvás során (transzban), ismétlődő vizsgák révén, a másvilágon jutott. Túlvilági útja – melyet boldog állapotban, ideiglenes halálaként is átélt – olyan tudás birtokába juttatta, mely azóta lehetővé teszi számára a két világ közti szabad közlekedést. N. J.-né leginkább a szent látókhoz hasonlítható, aki a túlvilággal vallásos mediátori kapcsolatot tart fenn látomások és álmok révén; keresztény segítőszelleme (kísérője, őrangyala) van. Ezek a szent látók a kora újkorban Nyugat-Európában is ismertek voltak, s még a jelenkorban is tevékenykednek a Balkánon, de a magyar, főleg katolikus közösségekben is előfordulnak.[3]

N. J.-né a Hortobágy széli, hosszú időn át nehezen megközelíthető zsákfalunak számító kis településen, Nagyiványon él. A falu külterületét Tiszaörs, Tiszafüred, Egyek, Hortobágy község, Nádudvar és Kunmadaras határolja. Történelmi tájak találkozási pontja, hiszen Hortobágy község tágas határa pár évtizeddel ezelőtt még Debrecen

legelőit adta. Kunmadaras évszázadokon keresztül a Jászkun Kerületek egyik egységéhez, a nagykun területhez tartozott.

Nagyiván a történelmi Szabolcs, majd Heves, később Szolnok megye határvidékén alakult ki. Első írásos említése Iván formában 1347-ből ismert.[4] Külterületének földrajzi nevei a Tisza szabályozása előtti régi vízi világ emlékét őrzik, amikor még vízjárta dús vegetációjú rétjei, legelői, nádasai és mocsarai az érintetlen természet képét nyújtották. A hosszú ideig világi birtok egyik fele a 15. század végén, másik fele pedig a mohácsi csatavesztés után került az egri káptalan tulajdonába. Ezekben az évszázadokban határa a földművelésre sokkal alkalmasabb volt, fokozatos elvadulását, majd később szikesedését elnéptelenedése és a Tisza szabályozását követő változások eredményezték.

Már a 16. század végén elnéptelenedett. Az egri káptalan többszöri próbálkozás után csak 1754-ben tudta tartósan újra benépesíteni a Heves megyei Boconádról, továbbá Hevesről, Császról és Dormándról származó katolikus, főként pásztorkodással foglalkozó családokkal.[5] A környék püspökségi vagy káptalani birtokain (Egyek, Tiszaörs, Tiszaörvény) is ekkoriban zajlott le a vallási alapú népességcsere, megtörve a térség homogén református tömbjét.

Népi kultúrájában, nyelvjárásában még fellelhetők a lakosság származási helyeire utaló nyomok. Ide sorolható a néphit gazdagsága, a *szecsku* elnevezésű szellemlény ismerete, az öltöztetős Madonnák kultusza, lopott tornácú nádtetős házai, továbbá népi táplálkozásának egyes elemei. Közúti hálózatának kiépítetlensége – még 1935-ben is csak földút kötötte össze a szomszédos településekkel – az eltérő vonásokat is őrző zártságát tovább erősítette. Orvos, állatorvos ritka vendég volt a faluban, mely népi gyógyászatának sokrétűségében, a rontás elhárítását igénylő személyek viszonylag nagy számában, a népi hiedelmek szívós továbbélésében is megmutatkozik.

Nagyiván római katolikus vallási arculatát még napjainkban is gondosan őrzi. Igen látványosan szervezi egyházi ünnepeit, s a búcsújárásnak is nagy hagyománya van. Népessége sem hígult fel, házassági kapcsolataiban az említett, korábban káptalani és püspökségi falvakra épít. Az 1754-es betelepültek leszármazottai a falu törzslakosságát képezik, közéjük tartozik a magát médiumnak tartó N. J.-né, illetve a férje is.

N.-ék modern, kertes családi házban laknak. Munkájukat háztartási gépek, fejőgép könnyíti meg. A család a kárpótlás során 6 hold szántóhoz jutott. Állattartásból ered bevételük jelentősebb része, sertések és tejelő tehenek tartásból. A házaspár az általános iskolát elvégezte, fiuk szakmunkás, de otthon, a családi gazdaságban dolgozik. Lakásukból csak a vendégvárónak berendezett előszobában voltam. N. J.-né a beszélgetés alatt élénkebb telefonforgalmat bonyolított, mely rám való tekintettel csak hívásokból állt. Családtagjai az interjú felvétele alatt ki-be jártak, de beszélgetésünkbe nem szóltak bele. Fia egyszer a kéthetes unokával is megjelent, akit N. J.-né mint különleges képességű babát mutatott be. Miután kikísért, még közel 20 percig beszélgettünk; ezt a szomszédai figyelemmel kísérték. Ezért a beszélgetés utcai folytatását már nem vettem fel magnetofonnal.

Kapcsolatfelvétel N. J.-nével

N. J.-né 2003 februárjának egyik estéjén telefonon vette fel velem a kapcsolatot. A mintegy 15 perces beszélgetés során magát mindvégig médiumnak nevezte, aki a tudás valamilyen szintjére eljutott, de hogy tovább jusson, segítségre van szüksége. Már ekkor utalt arra, hogy gyermekkorától más volt, mint a többiek. Szellemlények, őrangyala jelent meg előtte, de ezeket a képeket környezete nem látta, az általuk elmondottakat nem hallották, csak az ő válaszait. Arra is utalt, hogy a halottakat kíséri, de ennek részleteit akkor még nem fejtette ki.

Kéréssel fordult hozzám: nyújtsak neki segítséget abban, hogy képességeit gyakorolhassa, mert bár a tudás birtokában van, mégsem tudja azt eredményesen működtetni. Nem érti, hogy akit gyógyít, az mégis meghal. Segítsek abban, hogy egy olyan személyt találjon, akinek közreműködésével tovább léphet, képességeit teljesebben ki tudja fejteni, olyan személyt, aki rávezeti a helyes útra. Azzal fejeztük be a beszélgetést, hogy valamikor nyár elején Nagyivánon felkeresem.

Bizonyára nagyon várta látogatásomat, mert június elején férjével együtt váratlanul megjelent munkahelyemen, a tiszafüredi múzeumban. Saját autójukkal érkeztek. Gondos frizurája, divatos ruhája zaklatott, nyugtalan lelket takart. Férje beszélgetésünk nagy részében – melyet egy idő után az asszony engedélyével magnetofonon is megörökítettem – velünk maradt, de nem szólt közbe, némán ült. Ebből az első beszélgetésből nem minden derült ki, az események nem követték egymást logikus sorrendben, leírásuk után újabb kérdések, de kételyek is felmerültek bennem. Van-e jogom valamilyen formában e kettős világban élő asszony életébe beavatkozni akár a kétes segítség, akár a szakmai érdeklődés ürügyén. Ezért hosszú vívódás után csak 2004. február 23-án kerestem fel otthonában, hogy látomásának, túlvilági utazásának még homályos részleteit tisztázzuk.

Első beszélgetés

Ezen az első beszélgetésen – talán a férj jelenléte, talán a kellő bizalom hiánya miatt – a vele történteknek csak részleteit idézte fel, az események szaggatottan, nem logikus sorrendben követték egymást. Már telefonbeszélgetésünk során felidézte gyermekkori élményét, amikor közvetlen környezetétől eltérő, általuk nem látott dolgok jelentek meg előtte. A beszélgetésnek ezt a részét még nem rögzítettem magnón. Emlékei szerint kisgyermek volt, amikor kinézett az ablakon, s egy zöld ruhás kisfiút és egy fehérbe öltözött kislányt látott az ablak előtt. Meglepődött, hogy ezt az édesanyja nem látja. Más élményeit sem tudta anyjával megosztani, aki nem hitt neki, ezért nem is beszélt később ezekről a családjával.

Már gyermekként tudta, hogy más, mint a környezetében élő emberek. Olyan képességgel rendelkezik, hogy megérzi, ki fog meghalni, s az a feladata, hogy ezeket a lelkeket – mint mondta – „kísérem az Örök Mezőkre, és ott általadom a Halál Angyalának". Akit kísér, ekkor még él, de lelke már tudja, hogy meg fog halni. Kérdésemre,

hogy hány ilyen esete volt, azt válaszolta, hogy ez azóta működik, mióta él, de csak 1986-ban, egy operáció során tudatosult benne. 1986-ban

...egy alhasi fájással bekerültem Debrecenbe, és akkor egy ilyen kukkantást, egy betekintést csináltak, hogy miért fáj a hasam. És amikor az altatás, meg a műtét történt, akkor teljes tiszta tudattal feljutottam a mennyországba. [...] Az alagúton ott engem vártak, az várt, aki már tudatosan az életemben jelen van, az vezetett mindenhová.

A műtét után tisztult le benne minden?

Igen, igen, mert ott elmondták, hogy mire vagyok képes. Minden be lett mutatva kétéves koromtól a halálomig. Minden részletesen. Ekkor 36 éves voltam, és tudtam ezt, mikor felértem, hogy hol vagyok. Azt is tudtam, hogy nem térek vissza többé. Tudtam ezt, hogy nagyon könnyen átjutottam a túloldalra.

Az eseményeket igen zaklatottan, nem egymást követő sorrendben idézte fel. Átugrotta a mennybemenetel egyes lépcsőit, azonnal az Atya elé került, s csak ismételt kérdésekre elevenítette fel az ezt megelőző eseményeket. Így derült ki, hogy először egy alagútban találta magát.

Amikor az alagútba leértem, ez egy sötét hely [...], egy rettenetes furcsa, leszállt szag volt ez a helyiség, ez olyan lehet, mint amikor a föld alatt van az ember. És akkor én tudtam, hogy nekem innen el kell indulnom valamerre. Hát, valamerre megyek. Elindultam egy pont felé, de nagyon sötét volt. És akkor az jutott eszembe, hogy én azt sem tudom, hogy itt mi van, és ha itt kút van, vagy valahová beleesek, akkor én hogyan jövök ki, ki segít engem, vagy hová leszek? És akkor indulok, indulok, érzem azt, hogy nincsen semmi baj. Lépegetek, lépegetek, de olyan, mintha lentről úgy felfele lépnék. Jó helyre megyek? Nem jó helyre megyek? És akkor visszamentem az eredeti helyemre. És akkor ott álltam, és azt mondtam, édes jó Istenem, mutasd meg nekem, merre vezet az én utam! Ekkor, mint amikor a vonat füttyent egyet, egy ilyen fütty volt, és akkor arra pillantok, amerről a hang jön, és egy icipici, icipici fényt láttam. És elindultam erre.

Ekkor mellélépett egy asszony, akit ő következetesen *hölgy*nek, ritkábban *kísérő*nek, *segítő*nek, *angyal*nak nevezett. Kérdésekre idézte fel segítője alakját, életkorát, ruháját. Ez az asszony – mióta csak emlékezni tud – mindig a segítője volt. Már akkor is 35 évesnek nézett ki, mikor még N. J.-né gyermek volt, azóta sem öregedett. Szentruha volt rajta:

Nem földi ruha, ők nem földi ruhát viselnek. A meghaltak sem azt viselnek... Mindenkinek megvan a frizurája.

Ezt azért tudja, mert ünnepségeikre meghívják, s ekkor megfigyeli, ki hogy néz ki. A holt lelkek sem abban a ruhában vannak, amelyben eltemették őket. Ez a szentruha különböző színű lehet:

A színek olyan színek, ami itt nekünk a földön nincsen. [...] Annyira szép. Mindegy az, hogy kék vagy fehér vagy sárga vagy mindegy, annyira szép, hogy nekünk itt a földön nincs olyan ruhánk. Az annyira fénylik! De nem tudom, hogy mitől, a finomságától, a színétől vagy mitől fénylik. Nem úgy van, hogy szabott, itt gomb van, ott slicc van! Nem. Hanem olyan, mintha valakire rátesznek egy olyan hatalmas, több méteres valamit, és az olyan ízlésesen el van rendezve.

Itt visszatértünk a túlvilági út folytatására. A segítő, akit tulajdonképpen őrangyalának is nevezett, felkísérte a mennybe, majd magára hagyta. A mennyország leírása mindkét beszélgetésünk során igen hasonló volt, és szinte költői.

Nagyon jó csend volt. Mézédes a levegő. Olyan gyönyörű volt a fű, gyöngyharmatos volt minden füszál. És tudtam, hogy nekem még egy picit itt állnom kell ahhoz, hogy valaki megjöjjön. És állok, és mint amikor a nap süt, ott a fények háta mögött az Atya rám nézett. És akkor – tisztelettudóan álltam ott tovább –, mint amikor egy tortát csokoládémázzal bevonnak, a fejtetőm mintha itt üreges lenne, fedő helyettesítené a fejem tetejét, azt fölvették, és valami folyékony anyaggal megtöltötték. A lábam ujjától, mintha az egész testem üreges lenne. [...] Amikor megteltem, az egy borzasztó érzés volt, amikor megteltem, akkor a külső testrészem ugyanúgy mindennel be lett vonva [nagyot sóhajt].

És akkor elmentem a Siralom Völgyébe, ahol az emberi megpróbáltatás van, hogy ki mi volt földi életében? Lehet, hogy az Atya, Fiú és Szentlélek lehetett, tehát hárman voltak, de senkit sem láttam. És akkor azt kérdezték, mi voltál földi életedben? Mondtam, anya és feleség. És akkor azt mondták, hogy ez nagyon kevés. És akkor elmondtam, hogy elégedetlen voltam az eddigi életemmel, 36 évet éltem, és úgy gondoltam, hogy az Istentől én többet érdemeltem volna. És akkor azt mondták, ezt ne mondd, mert különös képességgel születtél, eztet tudnod kell. [...] És mint amikor videón látjuk, ugyanúgy láttam, tehát nem kellett néznem sehová, nem úgy volt, hogy kép volt az, vagy mi volt az, pörgött az életem. És akkor be lett mutatva, mire vagyok képes.

Hite szerint, mielőtt az ember megszületik, húznia kell a cédulákból, a kihúzott cédulán áll az, hogy milyen lesz a földi élete. Képességeit Isten ajándékul adta neki, mert előző életeiben sokat szenvedett.

Nem most élek először, öröktől fogva élek. És öröktől fogva mindig médium voltam. De soha nem jöttem rá, mert mindig nagyon korán meghaltam. Tehát, mire valami kialakulhatott volna bennem, akkor mindenkor meghaltam. És akkor bemutatták, hogy mire vagyok képes. Elmondtam azt, hogy látok, hallok, érzek, tehát nagyon-nagyon sok az érzékiség. Az asztrálfényt, azt azóta is látom, ez egy ősanyag, amit odafent láttam, annak egy picike részét a jelenben is látom. Kézrátétellel kell embereket gyógyítani, de az tuti, hogy meggyógyul. [...] Azt mondták, hogy valami rettenetes erővel vagyok megáldva, hogy képes voltam ezeket az utakat végigtenni, hogy nem történt velem semmi. [...] Azt mondták a médiumok, mert tízszer voltam

elájulva, visszafordulhattam volna, de nem fordultam vissza, hanem folytattam az utamat tovább. Mindent bejártam, amit be kellett.

Ugyan képességeit bemutatták, mégis kételyek gyötrik, melyről akkor így vallott:

Milyen jó lenne, ha én megtalálhatnám azt, hogy egy emberre a kezemet nem kell rátennem, mert minden ki van próbálva, tehát be van mutatva, hogy énhozzám mennyien fognak jönni. Most ennek az idejét nem értem, hogy várni kell. [...] Mert olyan személyek, akiket én, emlékszek, gyógyítottam, azok már meghaltak. Tehát akkor késésben vagyok, ugye? [...] Én már időcsúszásban vagyok. [...] Attól, hogy nekem senki sem segít, én haladok az utamon, de hát valakinek mégis segítenie kell, földi ember az, aki segít rajtam.

Ekkor eszembe jutott K. J., aki az egyik szomszédos faluban lakik, s kézrátétttel, energiaátvitellel, illetve ingával gyógyít. Forgatja az ezoterikus könyveket, sőt homályos célú beavatásokat is végez. Az 1990-es évek elején egy orvos által vezetett reiki összejövetelen a beavatás első, később második fokozatát is megkapta/megvásárolta. Öt-hat év múlva a reikin túllépve önálló rendszert dolgozott ki magának és csoportja néhány tagjának. Kérés nélkül is ajánlja ismerőseinek sajátos képességeit. Energiájából juttat a betegeknek – s ő is úgy véli, megkönnyíti a súlyos betegek fájdalommentes túlvilágra jutását, melyet kézrátétellel és ima által vél elérni. Hozzá küldtem el N. J.-nét, mivel több közös vonást találtam bennük. K. J. is hisz a reinkarnációban, előző életének egyes eseményeit hipnózisban idézi fel. Az ezoterikus irodalmat – eltérően N. J.-nétől – jól ismeri, s mint várható volt, látogatóját kissé lekezelte. Érzése szerint N. J.-nének segített, energiájából juttatott neki abból a célból, hogy lelki görcseit feloldja. Mindenről K. J. még aznap este telefonon értesített is.

N. J.-né az első találkozásunkkor távoztában jelenéseivel és feladataival kapcsolatos lelki problémáiról is beszélt:

Aki a szellemvilágban dolgozik, meg a földi életben is, az egy borzasztó, pokoli dolog. Ez iszonyatos. [...] Én hangokat hallok, utasításokat kapok, és azonnal reagálok mindenre.

Álmában halottak jelennek meg, akik az élőknek üzenetet akarnak küldeni:

Olyan van, hogy a halott hozzám fordul, hogy ezt és ezt üzeni a szüleinek vagy a hozzátartozóinak. De még nem adtam át.

Az elhaltak úgy találják meg őt, hogy az Atya fényképet mutat N. J.-néről, s megmondja, hogy ehhez kell elmenned. A halottak gyalog teszik meg ezt a hosszú utat. Általában gyerekek, fiatalok keresik fel, s kérik hozzátartozójuk megnyugtatását. Nevüket, lakhelyüket, életkorukat, haláluk okát is elmesélik. A neveket általában elfelejti:

...mert nekem azóta ezer feladatom van! Már nem tudom. Hát, amikor egy éjszaka két-három dolog történik, hát nem tudok úgy visszaemlékezni. Elmondtam neki [egy 19 éves korában elhunyt kenderesi fiatalembernek], nem keresek senkit se. Mert elmondta, hogy ekkor tudna megnyugodni. Eszembe jutott, a lelki megnyugvásra nekem milyen beszédet kell mondanom. Eztet én odafent tanultam. És eztet én elmondtam a fiatalembernek, nagyon megköszönte, és azt mondta, hogy a lelke már teljesen nyugalomba került, és elment.

A második beszélgetés

2004. február 24-én Nagyivánon, a lakásán kerestem fel – látogatásomat telefonon előre jeleztem. Szívesen fogadott, már várta érkezésemet:

Valamelyik nap takarítottam az előszobában, [...] és akkor az volt a gondolatom, most már jöhet Anikó.

Mindezt azzal kapcsolatban mondta, hogy gondolatával irányítani tudott, illetve szándékomat előre megérezte.

A beszélgetés elején K. J.-vel történt találkozását elevenítette fel. Sikerült-e segítenie, alakult-e valamit azóta gyógyításhoz fűződő viszonya? Érzése szerint J. nem tudott rajta segíteni, J. tevékenységét negatívan ítélte meg, aki tudását tanfolyamok révén sajátította el, nem úgy, mint ő. „Én nem jártam sehova. Ezek jönnek magától. Ez nem úgy működik, hogy valaki nekem ezt mond, meg azt mond, meg ilyet olvasok, olyat olvasok, mind jön magától."

Látogatásom célja túlvilági utazása minden állomásának felidézése volt; lehetőleg úgy, hogy az egyes helyszínek egymást kövessék. Külön figyelmet szenteltem a helyszínek szemléletes leírásának, az ott történtek minél részletesebb bemutatásának. Egy-egy helyszínre vissza-visszatértünk, ha újabb eseményekkel szakította meg. Így alakult ki túlvilági utazása egymást követő állomásainak sorrendje. Bár 1986-os műtétje alatt járta be túlvilági útját, de:

...azelőtt is történtek események. Legeslegelőször tudatosan akkor történt, amikor édesanyámmal a padlásra felmentünk, és ott valaki engem átölelt. Ez egy hölgy volt, akkor én tíz év körüli voltam, és őt egy ilyen 35-nek tudom beigazolni, és akkor átölelt engem, és azt kérdezte, elvigyelek-e? Mondtam, hogy én, én nem akarom, és akkor anyukám azt kérdezi, hogy mit mondasz, kislányom? És akkor az jutott eszembe, hogy azt hallja anyukám, hogy én mit mondok, azt nem, hogy nekem mit mondtak? És ekkor valami olyan dolog jött hozzám, hogy vajon hol a helyem, mi vagyok én, és akkor lett egy kisebbségi érzésem. Mint gyermeknek. És akkor én valamikor beszéltem volna otthol a szüleimnek róla, de le lettem szólva, hogy ne beszéljek, mert ez nem igaz, az nem úgy van, ők nem látják, hát pont csak te látod? Hát hogy lehet az? És akkor én úgy gondoltam, nem beszélek róla soha többet.

mert akkor elfordulnak tőlem. De nekem a jelenségek ugyanúgy történtek tovább. [...] Lehet, hogy napközben többször is, lehet hogy kellett egy hét is, hogy elteljen, egy hónap, vagy attól függ, mit tettem jól, vagy mit nem tettem, vagy hogy akartak hozzám közelítni.

Mivel a jelenéseket jó magaviseletével is összefüggésbe hozta, már gyermekként igyekezett a rossz cselekedeteket elkerülni. Valami ilyenkor azt sugallta neki, menj el onnan, ne csináld. Azóta már azt is tudja, hogy „rosszat nem tehetek, mert akkor hatalmas a büntetésem. Nagyobb a büntetésem, mint a földi embernek." Nem szabad hazudni, őszintének kell lenni. A legfőbb büntetés az, hogy nem mehetne fel a mennyországba szokott dolgait végezni. A büntetés által kiváltott érzéseit ahhoz hasonlította, mintha a gyermek várná haza szeretett apját vagy anyját, „borzasztóan várja, csak jöjjön, csak jönne már haza!"

A helyszínek és az események sorrendbe állításakor nem mindegyiket tudta felidézni, nem tudta, hogyan került oda, egyszerre csak ott volt. Nem tudja,

...miért van az, hogy olyan, mintha egy regény – így tudom én ezt valakinek elmondani – [...], van egy regény. Belelapozok, kiszakítok vagy tíz lapot, hajtok tovább, megint kiszakítok, és akkor elovasom a regényt, de nem tudom, hogy azokon a részeken [amit kiszakított] mik lehettek. Nem tudom aztat, miért van ilyen ugrásszerű dolog.

Az alagút

Ezen keresztül jutott fel a mennyországba. A második beszélgetésen – mivel ez volt felmenetelének első szakasza, s az első találkozásunkkor részletesen elmesélte – külön már nem idéztük fel. Ez volt túlvilági utazásának bevezetése, itt találta magát, mikor altatása során lelke elhagyta testét. Sorrendje, mint kiinduló állomás, egyértelmű volt.

Az Atya előtt

Az alagút után egy gyöngyharmatos fűvel borított helyre értek fel. Őrangyala ellépett mellőle, egyedül maradt. Ezt a helyet az első beszélgetéshez hasonlóan írta le.

Amikor én oda felértem, meg kellett állnom, mert tudom a viselkedési kódexet. [...] Még ott álltam és nézelődtem, és néztem, hogy minden olyan gyönyörű, csodálatos. Ahogy ott állok, olyan, mint amikor a nap előbújik, de nem mikor a nap feljötte van, hanem amikor teljes sugárban süt. És akkor annyira közel jött hozzám, ez a sugár, úgy gondoltam, ha lenne itt egy létra, én fellépnék és elérném. És akkor a fényben, a fény háta mögött egy férfi állt, és onnan figyelt engem. És ebben a pillanatban, mintha a fejem tetején fedő lenne, az helyettesítené be, azt mintha levették volna, és akkor olyan, mintha locsolóból öntenek valami dolgot, az jött. Üreges

a testem teljesen. Akkor az a finom valami, ami belémjött, leért a lábam ujjára, és haladt, töltött, töltődtem felfele..., és amikor megtelt az egész testem, akkor az egész külsőmet, mint mikor csokoládémázzal bevonják a tortát, ugyanúgy bevontak.

Ezt úgy élte meg, mintha szeretettel töltötték volna meg.

Találkozás az elhunyt lelkekkel

Az Atyával való találkozás, majd a feltöltés után:

... balra nézek, és látom, hogy fentről ilyen félkaréjban jönnek emberek lefele. Ugyanilyen mozgással, mint ahogy én elmutatom [hullámos, félkörös mozgást végez a fejétől a melle felé]. És akkor ők így félkaréjban álltak, és akkor a tekintetem mindenkivel találkozott. Több mindenki van olyan, akit nem ismertem meg, tehát ezek mind elhunytak.

Ismerős is volt köztük, a nagynénje, az édesanyja.

Ő állt leghátul, mivel az ő vendége voltam. ő megtisztelt avval, hogy azok álljanak elől, akiknek állni kell. Akkor a tekintetem minden egyes emberrel külön találkozott. Valami éneket énekeltek, egy ilyen négy versszakos éneket. Amikor az éneknek vége lett, akkor ők ugyanúgy felszálltak, csak az édesanyám maradt egyedül.

Akkor az jutott az eszembe, hogy odamegyek édesanyámhoz. És akkor [nagyot sóhajt], hát azt vagy nem láttam addig, vagy akkor alakult ki az a sövény. Ez a sövény rózsából állt. De ez a rózsa, úgy tessék elképzelni, mintha valóban sövény, és ez olyan, hogy nem tudsz átbújni, s mind gyönyörű bimbóból volt a rózsa, mind gyöngyharmatos volt. Borzasztó szép volt, és nagyon hosszú. És az jutott eszembe, hogy lehet, hogy nem megyek végig, hanem itt elmegyek, és itt közelebb lesz odaérni édesanyámhoz. És akkor az édesanyám tudta a gondolatomat, mert a gondolatunk találkozik, tehát gondolatunkkal beszélünk. És akkor intett [kezét felemeli, mutatóujjával int jobbra, balra], hogy ott, ahol állsz, ne gyere tovább [sóhajt].

A Siralom Völgye

A következő állomás a Siralom Völgye volt, ahol az elszámoltatás folyik.

Nem tudom, jobbra mentem, balra mentem, lefele vagy fölfele. [...] Ez egy völgy volt, mert mikor felnéztem, láttam, hogy van partja, és ott van a Siralom Völgyében. De volt fa a hátam mögött. [...] Ott állok a Siralom Völgyében, és tudtam, hogy nekem itt várnom kell. Három személy volt, de nem láttam, a szemeimmel nem láttam, de azt tudtam, hogy hárman vannak [Atya, Fiú, Szentlélek az első felvétel sze-

rint], és állok ott. Az volt az első kérdés: mi voltál földi életedben? Azt mondtam, anya és feleség. De tudtam ekkor, hogy hol vagyok, és tudtam ezt is, hogy innen nincs visszaút. Úgy gondoltam, hogy itten nagyon jó helyen vagyok, borzasztó jó érzés volt ott lenni, borzasztó nyugalom, borzasztó szeretet, borzasztó az a csend, az a borzasztó nyugtató csend, a levegőnek az a mézédes illata.

Feltették az első kérdést: mi voltál földi életedben?

Azt mondtam, anya és feleség. Azt mondta nekem erre az egyik személy a három közül, hogy ez nagyon kevés. És akkor vártam azt, hogy mi van tovább. És akkor én azt mondtam, hogy a rövid életem, mert tudtam, hogy elmúlt az életem, ugye akkor voltam 36 éves, során úgy érzem, hogy a Jóistentől nem kaptam meg azt, amit megérdemeltem. Azt mondja erre valaki a három közül, ne panaszkodj, mert különös képességgel születtél. Rá kell jönnöd, mi a képességed! Nem kellett volna neked most megszületned, mert fönt van a helyed a szentek között [sóhajt]. Azért kellett megszületnem, mert az egész életem során nem jöttem rá, hogy mi a képességem. Ezért kellett most lejönnöm, hogy a képességemet gyakoroljam.

Itt újból elmesélte, hogy már többször megszületett. Előző életeiben négy gyermeke volt [a valóságban csak egy fia], nevüket időnként tudja is. Néha érzi, hogy

...itt vannak a gyermekeim, idejönnek a térdemhez, s megfogják a térdemet, és mondják nekem, anyu [sóhajt]. [...] Meg kellett születnem. Ezt meg kell értened, hogy vissza kellett jönnöd, hogy itt az embereken segítsek. Ez el lett mondva, el lettek a képességeim mutatva. Debrecenben a klinikán kell dolgoznom, embereket gyógyítani. Az emberekbe belelátok. Ott kell elmondani, hogy ezt nem kell megműteni, azt meg kell, ahhoz hozzányúlok, az rendben van, mehet haza. Ebből áll az életem, nem abból, hogy itt a tehénszarba taposok, meg a malacszarba. Elmondta az Atya, hogy én most megint rosszul választottam, mert nem ezt kell csinálnom, emezt kell csinálnom. De nem tudok rájönni, hogy az hogyan működik. Mert én ígéretet tettem az Atyának, hogy ezt fogom csinálni, amiért ő engem visszaküldött erre a földre. Hogy soha többet ne születhessek meg, vagy ne kelljen visszajönnöm.

A Szent Oltár

A Siralom Völgye után már saját elhatározásából ment el a Szent Oltárhoz, hogy megnézze az emberiség gyertyáit. Igaz, ide is az őrangyala kísérte.

Már ekkor, Anikó, tudtam, merre kell menni. Akkor én már azt is tudtam, hogy én azért tudom ezeket, mert én már itt nagyon sokat éltem. A tudatom akkor annyira tiszta volt, hogy tudtam, most erre kanyarodok, majd erre megyek, de oltár, az meg

nagyon sok van. Tessék elképzelni, hogy mennyi oltár van! Mert minden egyes embernek, aki ezen a földön él, mindenkinek megvan a gyertyája odafent.

Egy-egy oltáron rengeteg gyertya van, az oltárok pedig sűrűn, egymás mellett állnak. Egy-egy oltár száz méter hosszú és száz méter magas lehet, lépcsőkkel van ellátva, ezen állnak és égnek a különböző magasságú gyertyák. A sok oltár közül tudta, melyiknél kell megállnia, hol vannak hozzátartozói gyertyái.

...azt is, hogy melyik az enyém, melyik a férjemé, melyik a fiamé. Nem azért, mert rá van írva, hanem ezek az elmék, ami működik nekem. Közelebb akartam lépni, mert az évek, azok valahogy oda vannak írva. Akkor az őrangyalom megfogta a kezem, hogy nem mehetek oda. Eszembe jutott, hogy a fentiek azért tudják, hogy kit mikor kell várni, a hozzátartozója, mert a gyertyája már pislákol. Akkor már tudja, hogy jöhetünk elé, mert az Atya kijelöli, hogy kik várhassák. Érdem, már annak, aki odafent van, az érdemei szerint, mert ott is dolgozni kell, meg tanulni kell [...], akkor az Atya engedélyt ad, hogy ő is odamehessen a Várók közé. Mert az nekik is egy ünnep, akik jönnek elé, meg annak is ünnep, aki meghal.

N. J.-né is a Várók közé tartozik. Erre a témára – elbeszélését megszakítva – többször is visszatért. Nemcsak Váró, hanem Lélekkísérő is. Amikor abban a megtisztelteté sben van része, hogy halottakra Váró lehet, az a feladata, hogy az Atya felé vezető útjukon rózsaszirmot szórjon.

...az útjukat meg kell csinálni. Akkor nagyon szép utat akarok csinálni. És akkor visszajön a jelzés, hogy köszönöm, köszönöm ezt a szép utat. [Lélekkísérőként] akiket elkísérek a meghaláshoz, azok teljesen bele vannak törődve [...], a nyáron volt olyan személy, akit két hónappal előtte elkísértem, és ép egészségesen találkoztam vele mindennap. A szívem majd megszakadt, Istenem, ha csak egy szikrányit is tud belőle, hogy én már elkísértem, de most már tudom, hogy senki sem tudja. Egyáltalán, senki nem tudja azt, hogy elkísérem.[...] Mindenki bele van törődve, mikor a Halál Mezejére elkísérem, mikor a Halál Angyalának átadom.

A Bálterem

A Szent Oltártól útjuk már fölfelé folytatódott:

Mintha egy kis lejtőn megyünk fölfele, olyanon mentünk fölfele, és akkor bal kéz felől egy hatalmas, borzasztó nagy épület volt, fehérre volt meszelve, de nem volt teteje. Ablaka se, ablak nem volt rajta. Ez egy olyasmi épület lehetett, mint azok a nagy kultúrházak, azok a nagy, régi kultúrházak, hogy magas, meg fehérre van meszelve. Egy borzasztó régi vasajtó volt az oldalán [...], kinyitottam az ajtaját, ez az ajtó rettenetesen nyikorgott, ez azt jelentette, hogy ezt az ajtót nagyon régen nem

nyitotta ki senki. Mikor én ezt kinyitottam, gyönyörű mennyei zene szólt benne, olyan szép, Anikó, hogy majdnem sírtam. Azt nem lehet elbeszélni, hogy az micsoda zene volt. Nagyon, de nagyon sokan táncoltak odabent. Az a zene nem erős zene volt, nem olyan, hogy süketítő, hanem az a finom, kellemes.

Elhatározta, hogy ő is táncolni fog, mert az életben nem volt arra lehetősége, hogy táncolni járt volna valahova. A táncolók közben felszálltak, csak egy férfi maradt ott.

... egy magas férfi, egy ilyen magas, száraz, szálkás férfi, egy olyan hozzám korú lehetett. Egy ilyen csettintős kanásztáncot járt [csettint a kezével], és szólít a nevemen, Irénke!

Az őrangyalától tudta meg, hogy előző életében ez a férfi volt a férje, akit ő, mivel sokat ivott, el akart hagyni két kisgyermekével. Férje bosszúból autóval elütötte. Mikor táncolva jött felé, borzasztó gyűlöletet érzett.

...én innen elmegyek, borzasztó gyűlölöm, nekem a két apró gyerekem ott maradt, és akkor ő énvelem szóba akar állni? És különben is, van énnekem férjem, meg gyerekem! Ez már azonnal beugrott, hogy nekem van férjem, meg van fiam. [...] Tehát érdekes kavalkád van az agyamban. Mondtam az őrangyalomnak, elmegyek, mert nagyon haragszok rá.

Az Édenkert

Akkor haladtunk tovább. De mindig fölfele haladtam, mindig fölfele kellett menni. És akkor itt jobbra van az Édenkert. Hát csodálatos, mikor a kisangyalok ott járkálnak! Azok a virágok, Anikó, azokat nem lehet emberi ésszel elmondani, hogy ott milyenek azok a virágok! Vannak azok a kis tavirózsák, az egyik százszorszép, a másik amolyan, a harmadik amolyan. És azt se tudja az ember, hogy ott hogy lépkedjen, hogy lépjen? Hogy minden virág gyöngyharmatos! Mert én azt ugyanúgy látom, tehát azért van a tekintetem hol itt, hol ott [a beszélgetés során valóban jobbra-balra nézett, szemét félig lehunyta], mert én azokat pont úgy látom, mint akkor láttam.

További kérdésekre felidézte az édenkerti emlékképeit:

Ez olyan, mint a rét, mint a mező. Itt időznöm kellett valamiért, de nem tudom, hogy miért, és akkor itt egy kisfiú, meg egy kislány úgy távoltól figyelt. Olyan, mintha ők ismertek volna engem, de én a virágokkal annyira el voltam foglalva, hogy én csak rájuk pillantottam, hogy ott járkálnak. A kisfiú egy ilyen zöld színű öltönyben volt, a kislány meg hófehér ruhában. És akkor én ott nézegettem a virágokat.

hogy milyen jó volna ezt elmondani, hogy milyenek ezek a színek, de ezt nem lehet elmondani. Ez nem úgy működik, hogy én elmondom, hogy ez a szár ilyen, amaz meg már amolyan, az úgy csillog, az úgy ragyog, az olyan gyöngyharmatos, mint májusban eső után, mikor rásüt a nap, hát szóval, azt nem lehet elbeszélni.

Az Emberiség Útja

Az Édenkertből útját tovább folytatta, s egyből egy panelházhoz hasonló magas épület emeleti teraszán találta magát, mely muskátlikkal volt díszítve.

Amúgy is május volt, mert akkor volt a műtétem. Májusnak megfelelő volt minden odafent a mennyországban, és akkor az jutott eszembe, hogy itt is olyan szépek a virágok. Ezen a muskátlin nincs egy szál, ami száraz vagy valami. Készülhetek a jövetelemre? Vagy van itt, ki gondozhassa a virágokat, mert itt minden olyan szörnyű rendben van! Hú, lenézek, hú, de milyen magasan vagyok, hú, de borzasztó magasan vagyok! De hogy kerültem én ide? És akkor megszólal egy hang, hogy a hatodik emeleten állsz. Ehhez most tudni kell a tudásszintet. Tehát vannak tudásszintek. Van, aki a harmadik szinten van. És akkor nézek le, nézek le, hogy hogy megyek én innen le? És akkor látom aztat, hogy ez meg hídra van építve. Olyan, mint amikor a kilenclukú híd van, és azon van egy ház... És még állok ott, és ebből a lukból [...] elindul a világ.

Jöttek vele szembe, a híd alatt, a lyukak közt az emberek.

De nem úgy volt, hogy ki hol jön, hanem hogy ki hol jöhetett. Mivelhogy én középen álltam, azok a lukak hatalmas nagyok, és akkor haladnak az emberek. [...] Akkor nézem, akik baloldalt mennek, azok nyakig érő porban mennek. Mert azt is el kell mondani, hogy hogy vezetett ez az út. Van baloldal, van középen és van a jobb oldal. Ez mind így működik. És akik bal oldalon mentek, azok nyakig érő porba, fuldokolva, alig bírt menni, alig bírt csoszogni. És mondja nekem, aki velem volt, látod, ezek az emberek így haladnak. Pedig ezeknek nem így kellene haladni, csak nem tudják, melyik a helyes út. Akkor én olyan magyarázatot kaptam, hogy megértettem azt ott, de most már nem tudom ezt önmagamnak visszapörgetni, sem valakinek elmondani. Van középen az út, ezek az emberek meg olyan térdig érő porban járnak. Ezeknek a menése már nem volt olyan nehézkes. De ezt nem úgy kell érteni, hogy idáig megy a porban, hanem hogy odáig ér föl a por. Ezeknek a menése már nem volt olyan nehézkes, tehát az élet, magyarul, aki odáig érő dologban megy, annak milyen nehéz az élete, akinek egy kicsit jobb, az mennyivel jobban halad. Na, most, van a jobb oldal, ott néhány ember ment, de azok teljes fényben mentek. És akkor azt mondták, hogy neked is itt kellene haladnod. És akkor én azt ígértem, hogy én is ott fogok haladni.

A visszatérés

Mikor innen lejöttek,

...azt mondta valaki, hogy vissza kell térned. És akkor az jutott eszembe, én innen sehova nem megyek, mert a tudás birtokába belejutottam. Tudom, hogy mi hogy működik, én sehogyse megyek vissza a földre! Az jutott eszembe, hogy elfutok. Elfutottam egy ilyen fás, lombos, nem is fa, inkább cserjés valami, olyan helyre bújtam el. Úgy voltam vele, ha itt nem találnak meg, keresnek többen, és nem találnak meg, én nem megyek sehogyse! Akkor eszembe jutott a fiam és a férjem, hogy pedig szeretem őket, mégis ezt választom, mert úgyis idekerülök vissza, és itt már mindennek a hatalmába kerültem, és akkor sehogyse megyek vissza! És akkor engem megtaláltak. De akkor az is eszembe jutott, hogy hoppá! Mit eszek, ha itt maradok? Hát erre is gondolni kell [nevetünk]! Akkor fán, a fán manna volt. Én levettem egy mannát, és abba beleharaptam. Egyik azt mondta, nem kellett volna beleharapnod, a másik azt mondta, jól tetted, hogy beleharaptál, mert azért maradhatsz továbbra ott. És én beleharaptam. Annak olyan volt a héja, mint a dióé, a színe, a gyümölcse pedig olyan, mint a krumpli, de az íze édes. Tehát ez a menynyei manna, egy ideig, míg az átváltozás meg nem történik, abból táplálkozhatnak az emberek, utána nem kell enni, mert a levegőben minden benne van.

Megtalálták, nem maradhatott tovább.

Odajöttek hárman, és toltak visszafele, hogy vissza kell térned! És muszáj volt, itt már nincs alagút, toltak, és már itt is voltam. De ez működik tovább. Ez nemcsak ennyi, mert utána azt mondták, ez továbbra működik, tehát az, hogy jövök, megyek, ez működik. Mintha nyílt utam lenne.

Elbeszélése szerint sokszor visszajár a mennyországba, ahol igen sok feladata van. Így vallott erről:

El kell mondanom, hogy fenn nagyon sok a munkám, nem itt, odafent. Biztos, hogy magamra vállaltam. Rettenetes sok a munkám, hogy sokat szaladva csinálom, hogy végezzek, mire vissza kell térnem.

Feladata a lelkek földről mennybe kísérése, ahol a Halál Mezején átadja őket a Halál Angyalának; másik feladata az elhalt lelkek mennybe vezető útjának rózsaszirommal való felszórása. A feladatai felsorolására vonatkozó kérdésre nagyot sóhajtva válaszolt:

Mik ezek? Hát az az első, hogy valakit elkísérek. Nagy dolgok ezeket elmondani, de konkrétumot nem tudok elmondani, annyira sok a munkám – meg van adva az idő, hogy ettől eddig lehetünk a mennyországba, és mehetünk vissza. És már indulnak kifele a népek, záródik a kapu.

Több ember van, aki a földről fel tud menni, de közülük olyannal itt, lent a földön még nem találkozott, akivel odafent is.

Kettős életem van. Van egy földi, meg egy mennyei. [...] Mert furcsa dolog az, amikor odafent dolgozok, meg idekint főzök. Iszonyatos dolog az, iszonyatos. [...] Hogy tettem-e már bele sót, benne van-e már a paprika? Közben haladjak, mert sietnem kell, gyorsan virágszirmot szórni, mert mindjárt jön két halott, és az útjukat meg kell csinálni.

Beavatás

Említette, hogy a Siralom Völgyében kapta meg kiképzését. Itt mondták el azt is, hogy mire képes. Állandó továbbképzésben van része, a bölcsek oktatják.

A bölcsek, azok az öregek, azoknak mindnek megvan a neve a Bibliában, hogy ki kicsoda. Időközönként ott kell vizsgáznom. Ahol vizsgázok, ott mindig fa van, tehát várom, hogy jöjjenek, és ilyen nagy akácfák vannak, és akkor van egy hely, ez egy tisztás, de az erdőben van, egy ilyen icipici, hasonlíthatnám ahhoz, amikor valaki meghal, és a pap elé tesznek egy pici asztalt [a búcsúztatás során], ehhez tudom hasonlítani, és nekem oda kell állnom, odaállok, és a bölcsek meg vagy két méterrel hátrább vannak. [...] Állnak, mind áll. És akkor én mondom a leckét, és akkor megtörténik a vizsgám.

Csak a bölcsek előtt, illetve a mennyországban vagy éjszakai álmaiban emlékszik vissza az ott tanultakra. A feladott leckéket,

azt én úgy mondom, mint a rakéta, az nekem semmi, és akkor megfelelek, és akkor kapok egy következő leckét. Van, aki azt mondta, már minden leckém rendben van.

Itt tanulta meg azt, hogy milyen imát kell mondani, hogy az üzenni vágyó halottak megnyugodjanak.

Ezeket akkor tudom, pontosan. Azért tudom, hogy mit kell mondani, mert azt is odafent tanultam. De ha azt mondaná, hogy mondjam már el, nem tudnám elmondani. Lehet azért, mert nem tartozik senkire.

A mennyországban, a bölcsektől szerzett tudásnak különböző szintjei vannak. N. J.-né az Emberiség Útja helyszínén tudta meg, hogy ő a tudásnak már a hatodik szintjén van. „Az a tudás, az olyan hatalmas tudás, ami énbennem odafent van." A tudásnak erre a szintjére azonban nem minden beavatott jut el, a leckék elsajátítása és a sikeres vizsgák révén lehet magasabb szintekre jutni. Érzése szerint ő már a mennyei tudás teljes birtokában van.

A Fény Temploma

N. J.-né magát azon kiváltságos emberek közé sorolja, akiknek szabad bejárásuk van a mennyországba. Mennybeli teendőinek fáradalmait az Atya mellett pihenheti ki, de nem minden mennybe szabadon visszajáró részesül ebben a kegyben. A lelkek ünnepségeikre meghívják, mert „a mennyországban minden van, vannak épületek, könyvtárak, mulatók, minden van". Kitartó imádkozással már a Fény Templomának énekes szertartásain is részt vehet.

> A Fény Templomába én nem olyan régen járok, úgy öt éve. Nagyon soká kerültem be a Fény Templomába, mindenért nagyon meg kell dolgozni éppen úgy, mint a földön. Borzasztó sokat. [Ahhoz, hogy bejuthasson ide] [...] én mindig a templom előtt ültem, és egész éjszaka énekeltem. És fölébredtem arra, hogy már hajnalodik, és én még mindig éneklek, még mindig ott ülök a templom előtt. Borzasztó soká kerültem be! Mindenért nagyon, nagyon iszonyatosan meg kell szenvedni. Ez nem úgy van, hogy felkerülök, és bekerülök azonnal.

A templomba szinte minden éjszaka, de gyakran nappal is feljár. Itt nincs mise, csak együtt énekelnek a lelkek.

> Én misét soha nem láttam, csak azt, hogy énekelünk. Ezt biztosan tudom, énekelünk olyan templomi énekeket, meg olyat, amit idelent a földön nem énekelnek. De ha azt tetszene mondani, hogy énekeljem el, nem tudom. Csak ott tudom. Mert a tudatom, meg a tudatalattim, az lehet, hogy nincs szinkronban. [...] Hallom, hallom azt a borzasztóan tiszta, csengő éneket.

Ő az első sorban ül, csak ami maga előtt van a templomban, arról tud beszélni, mert nem fordul hátra, nem tudja, mi van mögötte.

> Csak egy ilyen oltárszerű van. A falak, a falak nem festve vannak, hanem mint a fénysugár, egyik helyen zöld, a másik helyen hófehér, leheletpiros, tehát olyan, mint a fény. [...] Valami csodálatosan szép, nagyon-nagyon szép.

A falak színét függőleges, szivárványszínű fénysugarakhoz hasonlította. Ő és a lelkek egyforma ruhában vannak, melyet apostoli ruhának nevezett. Ez a ruha dohánybarna, olyan, amilyet a kispapok viselnek, szabását nem tudja felidézni, nem tudja, hogy öve van-e az apostoli ruhának, hosszú vagy rövid az ujja. Csak padban ülve látja magán és a lelkeken ezt a ruhát, pontos képét ezért nem tudja felidézni.

Jelenései

Jelenései, mióta eszét tudja, mindig voltak. Ezek szabálytalan időközönként – napjában többször is, vagy több nap kihagyással – ismétlődtek. Néha csak képek, alakok jelentek meg előtte. Máskor gondolatokkal érintkeztek is vele, mint amikor órangyala a padláson felajánlotta neki, hogy menjen el vele. Így látta meg később unokája lelkének indulását is a mennyországból a földre.

Ezeket azonban csak röpke képekként tudta felidézni, egy-két esettől eltekintve nem érezte fontosnak, hogy emlékezetében megőrizze. Egyik jelenését részletesebben is elmesélte.

A Szűz Mária, ha azt mondják, hogy valahol megjelent, arról könyv jelenik meg. Egy este a tejeskannákkal, állatokkal foglalkozom, tehát a földi életben a legnehezebb munkát végzem, és mosogattam. Este 8 óra volt, és megszólalt a harang. Tehát én hangokat halok, utasításokat kapok, és azonnal reagálok mindenre. Fölnézek a kapu felé, és látom, hogy jön a kapun valaki befele, a nagykapun. Nem befele, a nagykaputól indul, mert a nagykapu be van csukva. Azonnal abbahagyom a mosogatást, és indulok feléje. És a Szűz Mária abban a ruhában volt, amiben Szentkúton. [...] Az oltárnál. Ebben a ruhában jött, és én elindultam feléje. És engem vezetett. Én ott hétéves gyermeknek feleltem meg, és ugyanolyan fehér ruha volt rajtam, mint órajta, csak mint gyereken. Akkor az jutott eszembe, hogy nekem énekelnem kell, mire odaérek hozzá. És azt énekeltem, hogy „Áldott szűz Anya". És mire összeértünk, nem voltam meglepődve, nem voltam megijedve, mire odaértünk, eltűnt. Ő is, meg az is, aki engem vezetett.

A felnőttként átélt látomásban önmaga gyerekként vett részt, s mint a beszélgetés végén kiderült, ebben a látomásban is mellette volt kísérője, aki egész eddigi életében mindig a segítője volt.

Hatalmas tudás – borzasztó kétely

Az a tudás, az olyan hatalmas tudás, ami énbennem odafenn van [sóhajt], hogy én azt úgy is tudom, hogy aki hozzám fordul [...] olyat tudok, hogy a fájdalmán csökkenteni, és az nem mindegy, hogy ki hogy él, fájdalmakkal vagy pedig elviselhető dolgokkal.

Családtagjait, meghittebb ismerőseit próbálja gyógyítani. Fájdalmuk vagy elmúlik, vagy tompul. Képzeletben már lakásukat is átalakította, hogy betegek fogadására alkalmassá tegye. „Ennek az ajtónak megszűnni, ennek az ajtónak kimenni onnan, és itt fogadom [az előszobában, ahol beszélgettünk] az embereket."

Korábban, ha valaki felkereste, hogy gyógyítsa meg, minden gond nélkül hozzákezdett. Kezét rátette a beteg vagy fájó testrészre, s gondolataival is próbálta a betegségre hatni. Később elbizonytalanodott, mert akiket így gyógyított, azok mégis meghaltak:

> Mivel hitem olyan borzasztóan erős és rendíthetetlen, így nem merek senkihez se hozzálogni. Mert attól félek, hogy becsapom. És attól félek, hogy a Jóisten megbüntet. Borzasztóan félek.

> Nemcsak a büntetéstől fél, hanem attól is, hogy az Atyának adott szavát nem tudja betartani. Jelre vár, vagy arra, hogy valaki, aki hozzá hasonló, elmondja neki, hogy ezt nem így, hanem amúgy kell csinálnia. Keresi is ezeket az embereket (Dunántúl, Salgótarján, Miskolc).

> Vannak nekem sokan ismerőseim, akikkel összejövök, és beszélek, ők azt mondják, hogy ők nagyok, de amit én elmondok, azt mondják, hogy ők nem tudják, ők olyan helyen nem voltak.

Felkereste a reiki egyik legismertebb képviselőjét is:

> Ő bejárta már tőnyét, boronát, [...] és amikor elmentem hozzá, és beszélgettünk dolgokat, hát ő ilyeneket nem tud, mert ő elmondta őszintén, aki így szerezte meg, az tudja a dolgokat, aki meg így bekopogtat, az a birodalomba nem jut be. Ő csak a birodalomban köröz. [...] Egyszerűen, ő nem tud velem mit kezdeni. Elismert az országban, a természettudományban egy nagy, elismert ember, és szó szerint nem tudott velem mit kezdeni. Azt mondta, hogy én oda bejutottam, ő oda soha be nem juthat!

N. J.-né nem tudja, kihez tartozik. Kételyeit nehezen viseli: „Rettenetes! A napnak 24 órájában mindig azon törekedek, hogy megfeleljek, hogy feljebb jussak, meg azt tegyem, amit tennem kell." A gyógyító képessége nem fekete mágia, hiszen – mint mondta – ezt a szentektől, az Atyától, a Szűz Máriától kapta. A mennyországban rendszeres vizsgákkal bővítik ismereteit. Szerinte rendkívüli képességét őt 1986-ban operáló orvosa is megérezte. A műtét után a kórház folyosójára hívatta, ahol

> ...átölelt engem, és mondta nekem, drágám, mondja meg nekem, maga kicsoda? Egyszerű, szegény asszony. Áh, nem úgy kérdezem én! Milyen tudása van magának? Mondom neki, nekem semmilyen. [...] Na, mondja el nekem, mit tud maga csinálni, rontani? Mondom, nem tudok, nem is csinálnám. Gyógyítani? Mondom, nem tudom, de ha tudnám, csinálnám. Na, mondja már, hogy mit tud maga! Hát, mondom, olyan vagyok én is, mint a többi ember. Nem vagyok különb. Na, ezt ne mondja nekem! Mert magát bemértük. [...] Azt mondta, hogy olyan kisugárzásom van, de azt honnan érezhette? [...] Azt mondta, hogy hatalmas kisugárzásom van. Ezért mondjam meg neki, mit tudok csinálni.

A professzor szerint N. J.-né telepatikus személy. Ő akkor még nem értette, mit jelent a telepátia. Az orvos egyszerű példával (vonaton az egyik ember a másik ember gondolatainak hatására kiveri az ablakot) magyarázta el neki.

Azt is elmondta, hogy nem tűnik nekem az fel, hogy én másabb vagyok, mint más? [...] Ő erre lett volna rettenetesen kíváncsi, hogy én mire vagyok képes. Azt mondta, hogy rontani tudok, vagy gyógyítani tudok. Mondom, egyiket se, a rontást meg főleg nem csinálnám! Isten őrizzen még a gondolatától is!

Pappal nem, családjával pedig alig beszél gondjairól.

Túl sokat nem beszélek, meg elmondom azt, hogy én nem tehetek róla, hogy ez így van, én nem tehetek róla, akkor el kell, hogy fogadjanak olyannak, mert én eztet nem fizettem meg, hogy ez hadd legyen így. Én azt se mondom, hogy ez jó, hogy ez nem jó, mert én nem tudom a különbséget, hogy mi a különbség énközöttem, meg más között, mert ha mindenkor ilyennek születtem, akkor nem tudom, hogy mi az, másmilyennek lenni.

A második beszélgetés előtt két hettel született meg fiúunokája. Már előre tudta, hogy unokája is a kiválasztottak közé tartozik. Megszületésének napját előre tudta, mert mintegy látomásként megjelent előtte. Azonnal bizonyosságot akart szerezni, s ezért egy Miskolcon lakó jósnőt hívott fel, akivel jó viszonyban van.

Julikám, erősíts meg, cáfold meg, amit most teneked mondok. Mondjad! Meg fog születni a kisunokám. Persze. De, mondom, el van indulva. Nincs! El van indulva a gyerek, a szüleim kísérik! Várjál, úgy van-e, mindjárt megtudom. Igen, a szüleid kísérik. Jó. De ez a gyerek 20-ra születik! Nem, el van indulva, meg fog születni. Másnap megszületett.

Már az unokájának is szabad az útja a mennyországba. Születése óta minden éjszaka felviszi magával.

Viszem magammal mindenhova, és a pici baba ugyanúgy tud beszélni, mint ahogy mi beszélünk. Több dolgot megbeszélünk a gyerekkel együtt. De tudtam én azt előre, hogy ez a pici baba, ez egy nem átlagos baba lesz. [...] Fölviszem a gyereket, és mutatom, hogy merre megyünk, mi hol van [...], tehát mindent magyarázok a gyereknek.

A kapu mindkettőjük számára nyitva van. Ebben a kiváltságban azonban az emberiségből csak nagyon kevesen részesülnek.

A mélyen vallásos faluban N. J.-né képességéről viszonylag kevesen tudnak. Kevés embert fogad be bizalmába, mert érzi, másságát nem úgy ítélik meg, mint ő maga. Főleg azok fordultak meg nála, akik problémáikkal három-négy évtizede a helybeli

vagy környékbeli gyógyítókat, tudósembereket is felkerestek. Miután kezeléseivel tartós eredményt nem tudott elérni, a látogatások fokozatosan megszűntek. Tudása eredményes kifejtésében való hite ettől kezdve ingott meg, s ettől kezdve keresi igen szívósan a továbblépéshez nyújtott segítséget.

Áttekintve N. J.-né történetét, s összehasonlítva a közelmúltbeli publikációkból megismerhető mediátorokkal, a transzban átélt túlvilági utazás számos azonos vonását fedezhetjük fel. Balogh Mártonnál is három bibliai személy előtt folyik a tudás átadása, az ismétlődő vizsga. Ő azonban nevüket is fel tudta idézni: Mózes, Sámson és Ézsaiás. Előtte is leforgatták életét, s ettől kezdve jutott mennyei tudáshoz. A Túlvilágon Balogh Márton szerint is gondolatok útján beszélgetnek egymással.[6] A hasonló vonásokra mind külföldi, mind magyar szerzők már régóta felfigyeltek. Ezekre a hasonlóságokra racionális magyarázatot nem adhatunk, ezek egy közös, egyetemes „archetipikus" jelenségréteghez tartoznak. A látomások általános, archetipikus jellemzői: téren–időn kívüliség, halállal–újjászületéssel kapcsolatos élmények, néha konkrét pokoljárások, démonokkal való harcok, kozmikus élmények.[7] Ezek a látomások a halálközeli élményekkel is erős rokonságot mutatnak. A jelenség kutatói a halálközeli élmények motívumsorát is összeállították, melynek legfontosabb elemei N. J.-né túlvilági utazásában is előfordulnak (alagút, vezető, akadályok, találkozás ősökkel–halottakkal, abszolút tudás megszerzése, telepatikus „látás", vonakodó visszatérés a testbe, majd a visszatérés után a személyiség átalakulása).[8] Mindezeket a nagyiváni asszony visszatérte után eddig rejtett képességeinek tudatosulásaként élte meg. A magát médiumnak tartó N. J.-né olyan szent látó, aki szűkebb közössége számára korábban a látó és gyógyító szerepét tölthette volna be. Nem éri el például a Szekeres közleményében bemutatott Balogh Márton átfogó, világmagyarázó világképének szintjét, nem ad magyarázatot, csak eseményeket rögzít. Vallásos mediátori kapcsolata a túlvilággal nem tette karizmatikus egyéniséggé, túlvilági kinyilatkoztatásokat közösségének nem közvetít. Élményeinek közreadása azonban adalékként szolgál a benne fellelhető archetipikus motívumok további tanulmányozására.

Jegyzetek

1 Pócs (1997: 640–642).
2 Szekeres (2001).
3 Pócs (1997: 191–192). Magyar képviselői például: Orosz István (Bálint 1942), Engi Tüdő Vince (Gryneaus 1974), Balogh Márton (Szekeres 2001).
4 Kiss (1980: 444).
5 Botka (1989: 20–21).
6 Szekeres (2001).
7 Pócs (1998: 19); Grof (1975).
8 Pócs (1998: 20) – vö. Ring (1984), Sabom (1982), Ács–Pilling–Zatik (1992).

Bibliográfia

ÁCS Géza–PILLING János–ZATIK István 1992: *Meghaltam és élek. Halál közeli élmények.* Budapest: Medicina.

BÁLINT Sándor 1942: *Egy magyar szentember. Orosz István önéletrajza.* Budapest: Franklin-Társulat Nyomdája.

BOTKA János 1989: *Adatok Szolnok megye történetéhez* II. Szolnok: Szolnok megyei Levéltár.

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

GRYNEAUS Tamás 1974: Engi Tüdő Vince: a legenda és a valóság. In *Móra Ferenc Múzeum évkönyve* 1972/1973, 155–183.

KISS Lajos 1980: *Földrajzi nevek etimológiai szótára.* Budapest: Akadémiai.

PÓCS Éva 1997: *Élők és holtak, látók és boszorkányok. Mediátori rendszerek a kora újkor forrásaiban.* Budapest–New York: CEU Press.

– 1998: Transz és látomás Európa népi kultúrájában. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről I.) Budapest: Balassi, 15–55.

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

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

SZEKERES Gyula 2001: „Az én elmém mindent látott..." Balogh Márton világlátó próféciái. In *Studia Oppidorum Haidonicalium* VI. Hajdúböszörmény: s. n.

KIS-HALAS JUDIT

„Fejtetőmön arany fénygömb"[1]

Az első lépések a reiki ösvényén

Beavatás egy ezoterikus gyógyászati rendszerbe

1.1. Bevezető

Dolgozatomban a New Age ideológiákon alapuló energiagyógyászati módszerbe, az ún. *reiki* gyógymódba történő beavatást mutatom be. A reikit egyrészt terápiaként, másrészt kvázivallásként értelmezem: a New Age nyomán a posztindusztriális társadalmakra jellemző alternatív spiritualitás, vagyis a vallás egy új formájaként megjelenő lelki-eszmei meggyőződés tipikus példájaként. Ennek megfelelően a különböző fokozatú beavatások során az egyén nem csupán újfajta medicinát sajátít el, hanem fokozatosan magáévá tesz egy sajátos világnézeti rendszert, amely elsősorban saját testi-lelki-szellemi fejlődését hivatott elősegíteni.

Forrásaim egyelőre leginkább a világháló reiki tematikájú portáljaira, beszélgetőfórumaira és levelezőlistáira, valamint a saját terepmunkám során szerzett releváns ismeretekre korlátozódnak. 2005-ben több ízben is fölkerestem a Baranya megyei Máriagyűdön élő Idát, aki az ezoterikus és a hagyományos népi gyógyászat eljárásait ötvöző mai népi gyógyító: reflexológiával, köpölyözéssel, masszírozással, aromaterápiával kezeli betegeit. Gyógyításait a reikivel végzi, ő maga is reiki mester, emellett segítő szelleme van, kapcsolatban áll az angyalokkal, és halottlátói feladatokat is ellát.[2]

Gillian Bennettnek a hiedelemszövegek elbeszélő hagyományban betöltött szerepéről kialakított álláspontjával megegyezően a reikiportálokon olvasható, ismeretterjesztő szándékkal közölt szövegek fölfoghatók a reiki beavatás „nagy elbeszéléseként", míg a terepmunkán megismert gyógyító és a fórumok levelezői a beavatás egyéni, testre szabott „kiselbeszéléseivel" ismertetnek meg.[3] Az ily módon megosztható szövegkorpusz alkalmassá válik arra, hogy segítségével egyszerre szemlélhessük e sajátos világnézet, kvázivallás „szakértői" és „laikus" olvasatait.

Mielőtt részletesen ismertetem a reiki beavatás rituáléját, szükséges röviden kitérnünk a New Age vallásosság alapvető jellegzetességeire és arra, hogy hol helyezkedik el a reiki gyógyítói rendszer ebben a miliőben.

1.2. Alternatív spiritualitás

Az *alternatív spiritualitás* fogalmával a valláskutatók az erősen szekularizált posztindusztriális társadalmak bizonyos közösségi és egyéni vallási megnyilvánulási formáit jelölik.[4] A vallási megnyilvánulások igen széles spektrumát öleli fel: beletartoznak a különböző újpogány hitrendszerek (újboszorkány mozgalmak, neosámánok stb.), a komplementer medicina egyes elemei (például az energetikai gyógyászat, így a reiki is), továbbá az új ezoterikus kultuszok (az ezoterikus angyalkultusz, a Földanya kultusza stb.).

Az egyén és a vallás szemszögéből nézve az alternatív spiritualitás korunk népi vallásosságaként értelmezhető kategória, amennyiben a népi vallásosságot „a hiedelmek, gyakorlatok, attitűdök, racionális megfontolások, narratívák, a mindezek gyakorlati hatékonyságához kapcsolódó tapasztalatok és a személyes élmények dinamikus interakciójának" tekintjük.[5]

A vallásosság hivatalos formáival összevetve egyrészt az individualizmus, másrészt a fogyasztói attitűd előtérbe kerülése jellemzi az alternatív spiritualitást. Az új vallási forma legalapvetőbb jellemzőit az alábbiakban foglalhatjuk össze:

- a vallásgyakorlathoz nem minden esetben szükségesek a kijelölt kultuszhelyek (templom, imaház);
- a rituális tevékenység nem követ szigorú szabályokat, hanem rugalmas, az egyéni igények szerint alakítható;
- elvétve vannak jelen a hívek számára kötelezően elsajátítandó, a közösség által elfogadott hittételek;
- hiányozhat a vallás alapító irata, szöveges kánonja;
- nincs a szó hagyományos értelmében vett vallásalapító, helyette gurukról, tanítókról, mesterekről beszélhetünk;
- nincsenek a közösséghez tartozást meghatározó, korlátozó szigorú szabályok, az önmegjelenítés mégis nagy szerepet játszik a létrejövő laza közösségek számára.[6]

Nagyon leegyszerűsítve úgy is fogalmazhatunk, hogy a vallásgyakorlat ilyetén formája hívek helyett inkább követőket teremt, akik a transzcendencia iránti igényük kielégítéséhez a „spirituális szupermarket" áruiból folyamatosan válogatva állítják össze saját, egyéni meggyőződéseiket, miközben nincsenek elkötelezve semmilyen vallási/lelki közösségnek.[7]

Térjünk át most a reiki gyógyítói rendszerre, amely – mint az alábbiakban látni fogjuk – tökéletesen beilleszthető az alternatív spiritualitás jelenségkörébe.

1.3. A reiki

A *reiki* egyszerre jelenti a gyógymódot és magát a gyógyító erőt. A szó japán eredetű, az összetétel jelentése – sajátos etimológia alapján[8] – egyetemes életerő-energia. Alkalmazói azt tartják róla, hogy az univerzumban mindenütt jelen van, akár a rádió-

hullámok, így tulajdonképpen bárki számára elérhető. A reiki használatát – vagyis irányított áramoltatását – *reikizés*nek, reikivel való *megkezelés*nek nevezik az alkalmazói. A kezelést végző lehet a legmagasabb szinten beavatott gyógyító, a reiki mester, vagy pedig az alacsonyabb fokú beavatásokon átesett alkalmazó, akiket követőknek is nevezhetünk. Mind a mesterre, mind az alkalmazókra vonatkozhat a *reikis* megjelölés.

A gyógymód eredetéről szóló történetekben az áll, hogy e különös energiával való gyógyítást egy japán keresztény orvos, Mikao Usui, a kiotói egyetem tanára „fedezte fel" a 19. század végén. Usui beavatása egy hosszú böjtölést és zarándokutat követő mennyei jelenés keretében zajlott le. A történetet azért idézem most szó szerint, mert valamennyi reiki gyógyító beavatásának archetípusaként szolgál a követők számára, továbbá jól illusztrálja a reiki gyógymód keresztény és buddhista elemeket is magába olvasztó szinkretikus jellegét. Az Usui mester beavatása és Krisztus színeváltozásának története közötti nagyfokú hasonlóság nyilvánvaló: a reiki megfeleltethető a Szentléleknek, a Kuri Yama-hegy a Sínai-hegynek, Usui pedig maga az érintésével gyógyító Krisztus.

> ...egy tanítványa egyszer megkérdezte [Usuit], hol vannak azok a gyógyítók, akikről a Bibliában olvashatnak. Usui mester nem tudta a választ, így elindult megkeresni. Számos kéziratot olvasott el, mindhiába. Később egy idős mesterrel folytatott meditáció során kapta meg a választ: el kell mennie a Kiotótól 17 km-re emelkedő Kuri Yama-hegyre, ott 21 napos böjtöt kell tartania meditációkkal. Usui mester követte a kapott utasításokat, és a 21. nap éjszakáján fényes pont jelent meg a szemei előtt. Közeledett hozzá, majd nekiütközött a homloka közepének. Ezután különböző háromdimenziós jeleket látott, majd visszanyerte eszméletét. Ez volt Usui mester beavatása. Ezt maga sem tudta, ám lefelé jövet a Kuri Yama-hegyről megbotlott, elesett, a térde vérezni kezdett. Kezét a seb fölé helyezte, hogy enyhüljön a fájdalom. Miután levette a kezét a térdéről, mind a vérzés, mind a fájdalom elmúlt.[9]

A reiki tehát isteni eredetű gyógyító energia, s a vele való kezelés érintésen alapuló energiaáramoltatást jelent. A gyógyítót minden egyes kezelés során eltölti/megszállja az általa lehívott mennyei energia, s ő ezt képes érintésével a beteg testébe is átvinni, ahol az kifejti jótékony hatását. Ezen túlmenően a reikivel lehetséges a távgyógyítás, pontosabban a távkezelés is: a reikit egyszerűen *elküldi* az alkalmazója. Ezek az elképzelések kiegészülnek még a keleti gyógyászat sajátos testképzetével, mely szerint a testünket a véredényekhez hasonlóan *csakrák*, azaz „energiacsatornák" hálózzák be, amelyeken keresztül a betegségekért felelős erők/lények bejutnak a testünkbe, ugyanakkor rajtuk áramlik be a jótékony energia is a gyógyító vagy a beteg testébe. Megfelelő jártassággal és speciális légzőgyakorlatok segítségével a csakrák nyitását, zárását magunk is szabályozhatjuk, illetve képesek lehetünk mások csakráinak befolyásolására is, mint azt a későbbiekben a beavatási rituáléban láthatjuk majd. A betegségeket tehát a csakrákon keresztül is lehet kezelni, például a reikivel. Tovább bővül a reiki kezelés metódusa az *auráról* alkotott elképzelések beolvasztásával. Az emberi testet mandalaszerű, háromdimenziós energiaburok öleli körül, amely különböző szí-

nű és minőségű rétegekből áll: ez az aura. Az aura meghatározott részei a különböző testrészekkel és szervekkel állnak kapcsolatban, így az aura feltérképezése diagnózis felállítására is alkalmas. A reikivel az aurán keresztül közvetve lehet kezelni az egyes betegségeket.

A gyógyító képesség átörökítéséről a különböző reiki irányzatok eltérően tájékoztatnak minket, de abban mindegyikük megegyezik, hogy a tudomány átadása tanulás keretében, és ezzel párhuzamosan sorozatos beavatási szertartásokon történik. Az egyik reiki iskola szerint Usui doktor, Jézus Krisztushoz hasonlóan, számos tanítványának adta tovább a gyógyító energiát, például egy orvos kollégának, aki kórházat hozott létre.[10] Más iskolák honlapjain azt olvashatjuk, hogy Usui csak a családtagokat avatta be, s elsőként a lányát, aki szintén a lányának adta át a reikit.[11] A gyógymód a 20. század elején került át az Egyesült Államokba, ahol később a New Age eszmeáramlatainak szárnyán nagy népszerűségre tett szert. Ekkorra már határozottan valamiféle ezoterikus renddé vált, amelynek nagymestere is került, Usui egykori tanítványa, Hawayo Takata asszony leánya, Phyllis Lei Furumoto személyében. Sőt, 1982-ben egy bizonyos dr. Barbara Weber-Ray létrehozta az első reiki klinikát is. Az Egyesült Államokban a nyolcvanas évektől kezdve a magukat Usui doktor tanítványai leszármazottainak vallók újabb és újabb reiki szerveződéseket alapítottak, s egymástól vitatták el az autenticitás jogát. Az európai térhódítás egyértelműen a neoesszénus Eckard Strohm nevéhez fűződik, aki 1991-ben megalapította a Reiki Association International (R.A.I.) nevű szervezetet.

A források alapján úgy tűnik, hogy a számos hazai és európai reiki szervezet közül a R.A.I. a legnépszerűbb mind a gyógyítók, mind a laikus érdeklődők körében. Ez minden bizonnyal az ügyes üzletpolitikának köszönhető: a tanfolyamok olcsóbbak, mint a többi szervezetnél, s a beavatás fokozataiért is kevesebbet kell fizetniük a jelölteknek.

2. Beavatás a reikibe

A reikivel való gyógyítás képességét kizárólag beavatás útján lehet megszerezni, bár – ha a spirituális szupermarket metaforájánál maradunk – emellett számos nyomtatott és elektronikus forrás áll a gyógyító rendszerrel ismerkedni kívánók rendelkezésére, mintegy kedvcsinálóként. Az alábbiakban a tibeti típusúnak mondott Usui-féle reikibe történő beavatás rítusait mutatom be. A beavatási rituálét egy reiki mestereknek írt „szertartáskönyv" alapján ismertetem, amelyet valószínűleg angol eredetiből fordítottak, majd a világhálón tették közzé.[12] Az elektronikus könyvet különböző témájú szövegek alkotják, például a reiki történetéről, a csakrákról, az auráról. Az elméleti részek mellett a felhasználónak szánt instrukciókkal bőségesen ellátott beavatási szertartások forgatókönyvét is megtaláljuk. Csak találgathatunk, milyen szándékkal fedték föl a beavatásról szóló, a laikusok előtt titkos ismereteket. Nem valószínű, hogy egyszerűen figyelmetlenségből kerültek föl a titkos részek is a reikit népszerűsítő honlapra. A beavatási rítusok misztériumának nyilvánossá tétele talán egyszerűen a gyógymódot népszerűsítő, azt minél szélesebb rétegek számára elfogadhatóvá tevő reklámfogás.

2.1. Beavatás = tanulás

A beavatás mindenekelőtt a szó szoros értelmében véve tanulást jelent. A kiscsoportos tanfolyamokon a reiki mester egy megadott tantervet követve szabályos tanórák keretében foglalkozik a jelentkezőkkel. A foglalkozásokon a jelöltek többek között a reiki történetével, gyógyászati és egyéb funkcióival ismerkednek meg. Az elsajátított tananyagból végül vizsgát tesznek, amelynek sikere a beavatás előfeltétele. A tanfolyamok napjainkban nagyrészt intézményes keretek között zajlanak: a különböző reiki irányzatok vagy más ezoterikus szemléletű szervezetek, egyesületek szervezésében művelődési házakban, iskolákban, klubokban. A tanfolyamok és a vizsgák pénzdíjasak, a résztvevők cserébe a végzettséget/képesítést igazoló oklevelet kapnak. Ha a jelölt valamilyen oknál fogva nem a tanfolyamon akarja elsajátítani a reikit, akkor olyan reiki mesterhez fordul, aki egyben ún. *avatómester* is. Az avatómester „magasabb rezgésszámú" (vagyis hatékonyabb) reiki birtokosa, ami azt jelenti, hogy egyrészt rendelkezik a beavatás „elméleti kereteihez" szükséges többlettudással, másrészt szó szerint nagyobb a mágikus gyógyító ereje. Az ilyen individuális beavatás általában egy tanítvány és a mester között történik meg, bár tudunk arról is, hogy egyszerre több jelölt vesz részt rajta.[11] A leggyakoribb helyszín a mester lakása, ahol időnként határozottan misztikus légkörben zajlik a tanítás–tanulás:

> A tanfolyamot péntek este egy lepusztult belvárosi ház egyszerűen berendezett lakásában kezdtük. Szivacsmatracok, pokrócok képezték a berendezést, ahol tizenketten imbolygó gyertyafény mellett hallgattuk a mester misztikus dolgokról elhangzó szavait.[12]

Az egyéni vagy kiscsoportos beavatás valószínűleg kevesebbe kerül, mint a tanfolyamon történő, de ez az avatómestertől is függ.[13]

2.2. Beavatás = „behangolás"

A beavatás elméleti részét a szellemi-fizikai fázis követi, amelyet a reiki alkalmazói *behangolás*nak/*ráhangolás*nak[14] neveznek:

> Valahogy úgy tudnám szemléltetni neked a beavatást, amit lehetne a ráhangolás szóval is jellemezni, mint egy rádió. Ott is folyamatosan melletted vannak az adások, mindegyik frekvencián sugároznak valamit, csak a te füled nem képes ezeket befogni. Kell hozzá egy rádió, hogy halld. Nos a reikit is így adás formájában kapod, a ráhangolással beállítják az energiatested, és ha reikire van szükséged, úgy csak rágondolsz, és már folyik is a reiki, mivel rá lettél hangolva. A ráhangolás nélkül ez nem megy.[15]

A behangoláskor az avatómester egy bonyolult rituálé során fogadókészzé teszi a jelölt fizikai és szellemi (más néven *energia-)* testét (vagyis az auráját) a reiki számára. A már említett „szertartáskönyv" szerint a jelölt részéről a behangolást és a tanulást meg kell előznie egyfajta testi és lelki felkészülésnek, pontosabban megtisztulásnak: húsmentes böjtöt tart, a beavatás előtti napon tartózkodik a nemi élettől és az élvezeti cikkek fogyasztásától (kávé, alkohol, cigaretta, esetleg egyéb drog), igyekszik megszabadulni negatív érzéseitől és lelki fájdalmaitól. A mester tömjénes füstöléssel és speciálisan előkészített – kvázi megszentelt – citromos víz itatásával fizikai értelemben is megtisztítja a jelölt testét. A vízszentelés során a mester reiki energiát áramoltat az italba:

> Előző este kicsavarunk egy-egy citromot – ahány diák, annyi citromot csavarunk –, mindegyik citrom levét egy-egy pohárba helyezzük el. Felengedjük vízzel, és reikivel megkezeljük a citromlevet. Ezt a citromlevet adjuk oda a diákjainknak belső tisztítás gyanánt.[18]

Nemcsak a tanítványok, hanem a mester is megtisztítja, „méregteleníti" magát: speciális légzőgyakorlatot végez, az ún. veselégzést,[19] majd bezárja az első csakrát, amely a végbélnyílásnál található, nehogy ebből az irányból szennyeződés jusson a testébe.

A beavatási rituálé a mester irányításával végzett meditációval folytatódik. A kívánt módosult tudatállapot elérését a mester által recitált szöveg mellett kifejezetten e célra készült zene, füstölők égetése (pl. tömjén), kényelmes testhelyzet (és az ehhez szükséges párnák, takarók) is elősegítik. Az alábbiakban egy meditációs szövegvariáns olvasható:

> Mindenki képzelje otthon magát a nappali szobájában. Szép lassan álljunk fel, és menjünk ki a ház járdájára, kezdjünk el sétálni. Egyszer csak szembe jön velünk valaki, az a mi reiki mesterünk. Nézzük meg, ki ő, hogy néz ki, milyen nemű, milyen a haja, szeme, mit hoz a kezében, amit átad nekünk, hogy segítsen azzal tovább gyógyítani. Beszéljünk vele, érintsük meg őt! Majd menjünk vissza a szobánkba. Szép lassan térjünk vissza a tudatállapotunkba.[20]

A mester ezután „megnyitja" a jelölt megfelelő csakráit, és kezének érintésével átáramoltatja a reikit a jelölt testébe és aurájába.

> A reiki beavatásakor a tanítvány koronacsakrájától a szi-csakrán keresztül a két tenyér csakrájáig egy csatornát hangol be a mester. Ezen a csatornán azután a beavatott bármikor annyi energiát képes közvetíteni, amennyire szükség van. Ez a csatorna lehetővé teszi azt is, hogy a beavatott személy is részesüljön az átmenő energiából.[21]

A megnyitás során a mester először „magába szívja" az átadandó reikit, majd egy speciális japán írásjelet ír a jelölt hátára és a feje tetejére, melynek – állítólagos –

jelentése: *Helyezd ide az erőt/energiát!*[22] Az írásjel a reiki megidézéséhez szükséges mágikus jelként és varázsigeként működik: leírása, majd kimondása teremti meg a kapcsolatot a természetfeletti szférával.[23] A mester ezután megérinti a jelölt imára összekulcsolt kezét, kimondja az írásjellel felidézett mondatot, majd a jelölt kezeire fúj. Ezt újabb különleges technikájú légzés követi, miközben a mester hátulról előrenyúlva, kezével kelyhet formál a jelölt feje fölött, s abba is belefúj. A procedúra lépésenként leírva szerepel a tankönyvben:

4. Fehér ködös (angolul = Mist) légzésvétel (itt inkább szellemi fehéres-kékes légzésre értem). Először fehér ködös színt látunk a gerincoszlop elején a farokrészen, majd az átalakul kék reikifénnyé, majd lila színűre cserélődik.[24]
5. Még mindig bent tartod a levegőt, légzés nélkül (max. kb. 2,5 perc összesen), írsz egy *Cho Ku Rei*-t a diák hátára a levegőbe, majd a koronacsakrára ugyanazt, majd a diákot megérinted, hogy a kezeit imádságba emelje fel (te a háta mögött állsz ez idő alatt). Óvatosan megtapsolod a kezét, vizualizáld a lila *Cho Ku Rei*-t a kezének, és mondd háromszor: *Cho Ku Rei*.
6. Fújjál „Tűz Sárkány" légzést az ujjai közé, és összedörzsölni a kezet, hogy örvényedjen [sic!] a fej fölött.
7. A nyelvet feltenni a szájpadlásra.
8. A tanítvány háta mögé állunk. Egy kelyhet helyezni a kezünkből a feje fölé – lásd a „Fehér Fény" szimbólumot vagy három dimenzióban a keresztet –, és lila színű „Tűz Sárkány" légzést fújj a kezedbe, ahova a kelyhet helyezted.

Összesen négyszer ismétlődik az egész cselekvéssor, majd a negyedik sorozatban a mester a jelölt tenyerén levő nyitott csakrákba „üti át" a saját testében levő reikit:

9. Vedd a tanítvány bal kezét a tenyeredbe, csapj rá finoman, és képzeld, hogy az ütés alkalmával mint egy lézersugár szétfröccsen az energia a tenyerébe, és belemegy az egész testébe.
10. Vedd a tanítvány jobb kezét a kezedbe és a tenyeredbe, csapj rá finoman, és képzeld, hogy az ütés alkalmával mint egy lézersugár szétfröccsen az energia a tenyerében, és belemegy az egész testébe.

A reiki befogadása után a mester a már alkalmazott légzéstechnikával „bezárja" a jelölt csakráit:

11. Fogd a kezet imapozícióba, és fújd bele a „Tűz Sárkány" légzést.

Bár a „szertartáskönyv" nem tér ki részletesen a beavatási rituálét követő időszakra, a források jelentős részében megemlítik, hogy a jelöltek először önmaguk, illetve az esetleges tanulótársak kezelésével próbálkoznak először, rögtön a beavatás után. Arról is tudunk, hogy a beavatást követő tisztulási időszakban a beavatottak a mester

kifejezett javaslatára önmagukon, a családtagjaikon vagy a közeli hozzátartozóikon „gyakorolják" frissen szerzett gyógyító képességeiket:

> Az avatás utáni 21 nap a tisztulásé és az energiáé. Ezért kéne ez alatt az idő alatt a legtöbbet gyakorolni a kezelést. Lehetőleg közeli hozzátartozón, és természetesen magadon.[25]

2.3. A beavatás fokozatai

A reiki beavatottságnak különböző fokozatai vannak, amelyek az energia „rezgésszámának", vagyis a gyógyító képesség hatékonyságának növelését jelentik.[26] Emellett felfoghatók a reikit alkalmazók hierarchiájában való előrejutás állomásaiként is: az első fokozat az egyszerű felhasználó, aki önmagát és legközelebbi hozzátartozóit lesz képes kezelni, második fokozat a távgyógyító, a harmadik a mester–tanár/gyógyító–tanító. A beavatás fokozatai között ajánlatos bizonyos ideig tartó szünetet tartania a jelöltnek, s ebben valamennyi reiki irányzat egyetért. A különbségek az időtartamban vannak: a legelterjedtebb a hét (vagy annak többszöröse) napig tartó „kihagyás", de előfordulhat, hogy a második és a harmadik szinten egyszerre avatják be a jelöltet.[27]

Az előző részben az első fokozatú beavatás lépéseit követhettük végig, az alábbiakban így csak a magasabb szinteknél jelentkező új elemeket emelem ki.

A reiki alkalmazója a második beavatás után már nem csupán saját magát és a közvetlen környezetében levőket kezeli a testén átáramoltatott reikivel, hanem a távgyógyításra is képes lesz.[28] A rituálé első cselekvéssora teljesen megegyezik az első beavatásnál leírtakkal. Változás a második sorozatban van, mivel a talpakon levő csakrákat is megnyitja és reikivel tölti fel az avatómester, ezzel mintegy teljesen átjárhatóvá téve a jelölt testét a reiki számára:

11. Fogd a kezet imapozícióba, és fújd bele a „Tűz Sárkány" légzést, majd tabula rasa háromszor fedd le azt.[29]
12. Vedd a tanítvány jobb lábát, talpára csapj rá finoman, és képzeld, hogy az ütés alkalmával mint egy lézersugár szétfröccsen az energia a talpában, és belemegy az egész testébe. Rajzolj a talpára *Cho Ku Rei*-t (balra fordulót és jobbra fordulót),[30] majd háromszor tabula rasa, háromszor fedd le azt.
13. Vedd a tanítvány bal lábát, talpára csapj rá finoman, és képzeld, hogy az ütés alkalmával mint egy lézersugár szétfröccsen az energia a talpában, és belemegy az egész testébe. Rajzolj a talpára *Cho Ku Rei*-t (balra fordulót és jobbra fordulót), majd háromszor tabula rasa, háromszor fedd le azt.
14. Az imára fogott tenyeret vedd a kezedbe, fújj bele „Tűz Sárkány" légzést, majd tedd a szív csakrára.

A „szertartáskönyv" ennél a résznél ugyan nem utal rá, de egy másik fejezetéből megtudjuk, hogy a jelölt szellemi segítőt is kaphat a második beavatás során: egy halott

szellemét, angyalt vagy valamilyen más szellemlényt, aki segítségére lesz a későbbi gyógyítások során. A könyv szerzője így számol be saját tapasztalatairól:

> A távkezelés közben egy ellazult meditációs állapotban gyakran érzékeltem más entitások jelenlétét is, akik segítettek nekem a kezelésben. Őket én mestereknek és angyaloknak nevezem.[31]

A jelölt végül *megkapja* a gyógyításhoz (és később az avatáshoz is) szükséges három írásjelet: a már említett *Cho Ku Rei*-t, a *Shei He Ki*-t és a *Hon Sha Ze Sho Nen*-t. A legelső szimbólum az energiával való feltöltésnél, a második az energiával való tisztításnál, a harmadik pedig a távgyógyításnál alkalmazandó.[32] Mint a korábbiakban már utaltunk rá, ezek az írásjelek tulajdonképpen a reiki megidézéséhez és a gyógyító akaratának való alávetéséhez használható varázsigék.

A beavatottság legfelső szintjén a mester–tanárok vagy avatómesterek állnak. Az ő iniciációjuk igényli a legtöbb felkészülést, az önmegtartóztatás és a megtisztulás már említett formáit. A beavatási szertartás elején elhangzó meditáció szövege is eltér a korábbi szintek esetében használttól: benne nemcsak a testenkívüliség élménye, hanem az univerzummal bekövetkező *unio mistica* is megfogalmazódik. Az alábbiakban a meditáció szövegéből idézek néhány részletet:

> Tested lelked ellazul.
> Csend, nyugalom, béke és boldogság járja át testedet, lelkedet. [...]
> Ez a finom ki- és belégzés összeköti a mindenséget lelked legmélyebb részével. Minden kilégzéssel egyre fiatalabbá válsz, egyre közelebb kerülve ahhoz a tiszta lényedhez, akit egész lényedben akartál. Érzed, ahogy átjár ez a finom boldog ellazulás?
> Elindul a lábadujjától [sic!], és megy, halad felfelé a bokádon keresztül, a lábszáron, a térdeiden keresztül, elér a combjaidhoz, lassan simogatva végigfut a csípődön, a hasadon, egészen a mellkasodig. Mindez finoman átsimogat kívül-belül, majd lassan-lassan felér a nyakadig.
> Lágyan és melegen megsimogatja arcodat, szemhéjadat. Megérinti homlokodat, megérintve minden hajszáladat. Most tested, lelked békésen pihen. Nagyon jó ez így.
> Most lassan, képzeletben felkelünk a helyünkről, nagyon lassan elindulunk az ajtó felé. Kiérünk a járdára. Lassan elindulunk jobbra. A végtelenbe nézve, lassan haladunk előre...[33]

A beavatás harmadik fokát is abszolváló avatómesterek meditatív állapotukban már rendszeresen kapcsolatba kerülnek szellemi segítőjükkel,[34] sőt meg is idézhetik azt két újabb szimbólum segítségével. A *Dai Ko Myo*-t a szellemi segítő bevonásával végzett gyógyításnál, a *Raku*-t, vagyis a már említett „Tűz Sárkány" légzést (más néven „Villámlást") pedig az avatási szertartásban kell alkalmazniuk majd, a már megismert módon.

Az eddigiekben a reiki gyógyítói rendszer beavatási szertartásait elsősorban a gyógyítórendszer megalkotói és az alkalmazók egy csoportja, a tanítómesterek szemszögéből ismerhettük meg. Láthattuk, hogy a gyógymódoknak tulajdonképpen két alkalmazási módja lehetséges: alapfokon a laikusok is elsajátíthatnak bizonyos technikákat, ám ezekkel legfeljebb öngyógyítás végezhető több-kevesebb sikerrel. Az alapfokú beavatás inkább egyfajta személyiségfejlesztés, önmegvalósítás, illetve problémamegoldó módszer sokak számára,[35] de egyben ízelítőként is szolgál, hiszen a teljesebb és hatékonyabb szaktudás elérésének lehetőségét csillantja föl. Az igazán komoly gyógyító tevékenységhez azonban több kell: számos további beavatás és nem utolsósorban megfelelő anyagi eszközök a jelölt részéről. A gyakran főállású gyógyítóként/terapeutaként tevékenykedők számára a reiki mesterség csupán egy a mágikus-ezoterikus identitások közül, amelynek sokszor presztízsértéke is van. Ha egy gyógyító elismert reiki mester, aki sikeresen végzi a különböző energetikai terápiákat, és kellően vonzó személyiség, akkor szabályos kör alakul ki körülötte az általa beavatottakból, akik valóban tanítómesterükként viszonyulnak hozzá. Rendszeresen tartják vele a kapcsolatot, kikérik véleményét a reikihez kapcsolódó későbbi tapasztalataikkal, vagy más, „ezoterikusnak" vélt élményeikkel kapcsolatban,[36] szinte tanként terjesztik a mester elképzeléseit, gondolatvilágát. A reiki mester odaadó követői által értékes kapcsolati tőkére tesz szert: egyre többen fordulnak hozzá gyógyulást keresve, és egyre több helyre hívják tanfolyamot tartani, vagyis a kezeltjeinek és a beavatottainak száma fokozatosan gyarapodik. Mivel a beavatás és a gyógyítás nemritkán – bár nem minden esetben – pénzdíjas, a beavatás nem elhanyagolható bevételi forrássá is válhat egy-egy mester számára.[37] Valószínűsíthető, hogy ezt – az erősen leegyszerűsített – sémát követve alakultak ki a reiki már említett iskolái, s így formálódhatnak ki további potenciális irányzatai is a jövőben.

Térjünk át most a követők oldalára, és tekintsük át a beavatási rituálé egyéni olvasatait a személyes élményelbeszélések segítségével.

3.1. Beavatásélmények – különös érzések szertartás közben

A reiki beavatásról és az azt követő időszakról a legteljesebb képet a jelöltek, vagyis a laikus követők tapasztalatainak ismeretében alkothatjuk, bár az ő megnyilatkozásaik kevésbé rendszerezettek és „szakszerűek" a mesterek megnyilatkozásaihoz viszonyítva. A beavatási szertartásról szóló beszámolók alapján a rituálé legmeghatározóbb momentumait a fizikai tapasztalatok alkotják: a jelöltek testük különböző pontjain különös érzéseket észlelnek. Az érintett testrészek megfelelnek a beavatás során megnyitott csakrák be- és kimeneti nyílásainak helyével, s nyilvánvalóan összefüggésben állnak a kézrátétellel történő kezelésmóddal. Leggyakrabban a tenyéren, a kéz ujjaiban jelentkeznek szokatlan érzületek bizsergés, melegség formájában. Egy a számos példa közül:

> ...Fizikailag pedig a tenyerem közepén a forróságot éreztem, és olyan volt, mintha az ujjaim életre keltek volna, bizseregtek, mintha duzzadnának. Természetesen ez nem látszott, és nem is mozogtak, csak úgy éreztem, mintha...[38]

A felsőtest/mellkas feszülése, nyomása is megjelenik:

...Egyszer csak „rámzúdult" (ezt máshogy nem tudom leírni) az energia, főleg a mellkasomban volt nagyon erős az érzés, a lélegzetem is elakadt...[39]

Egyesek a fejtetőn érzett forróságról számolnak be:

...Mikor az előzőtől hozzám lépett a mester, éreztem, hallottam, hogy a fejem fölött macerál valamit, mert hallottam az ujjai surrogását. Egyszerre mintha valami parázzsal teli tepsit raktak volna a fejemre, olyan forróságot éreztem. Most nyílik a hetedik csakra a kozmikus energia, isteni energia befogadására, gondoltam...[40]

A beavatottak a rituálé közben komoly érzelmi krízist élnek át, egyesek meghatódnak, sírnak, mások épp ellenkezőleg, euforikus örömöt éreznek. Az érzelemkitöréseket a reiki mesterek a hirtelen átáramló energia felszabadító hatásával magyarázzák:[41]

...ezzel egyidőben [sic!], érzelmek is elárasztottak, a könnyem is kicsordult. Nem „tudtam", sírjak-e, vagy nevessek... Végül megnyugodtam, a lélegzetem lelassult...[42]

...akár a széttörött duzzasztógát, elkezdtem zokogni, sírni. Érdekes. Huszonöt év után akkor sírtam először, mikor Böbe betegsége kiderült. Már-már azt hittem évekig, hogy nem is tudok, nem is fogok többet az életben sírni. Akaratlagosan nem is lehet sírni. Vagy jön megállíthatatlanul, mint a szerelem, vagy hiába várjuk, mint a sivatagi beduinok az ég csatornáinak megnyílását. Talán túl rideg, érzéketlen voltam, nem tudom.[43]

...Végig idétlenül nevettem, ami nem jellemző rám...[44]

A felfokozott érzelmi állapot és a szokatlan érzékelési tapasztalatok valószínűleg a beavatást megelőző „elméleti" felkészítés, valamint a beavatás során hallott, a mester által irányított meditáció hatására jelentkeznek, s az átélt élmény intenzitását jelzik.[45] Az élményelbeszélések fogalmazásmódja és a szertartáskönyvben leírt meditációs szövegek közötti meglepő hasonlóság is alátámasztja ezt a feltételezést. Álljon itt egy-egy részlet a meditációból és a behangolás élményét megörökítő levélből:

...Nyugodt vagy és békés. [...] A testedet nagyon finom boldogság járja át, finom és selymes. Nagyon jó ez így, most figyelj a lélegzetedre. Most fokozatosan megnyugszik, elmélyül, ahogyan belégzel [sic!]. Végtelen tisztaság jár át, megtisztítva a testedet, majd a kilégzéssel, minden még meglévő feszültség felenged tested, lelked mélyéről.[46]

Reiki 1 behangolásra gondolva [...] Én nyugalmat éreztem, valami felhőtlen megkönnyebbülést... micsoda mennyei érzés volt... állandóan úgy éreztem, mély levegőt kell vennem, és ahogy kifújom, úgy távozik belőlem minden gond, feszültség... Pompás![47]

3.2. Beavatás után – megtéréstörténetek

A beavatási rituálé utáni ún. *tisztulási időszak* történéseiről bőségesen rendelkezésre álló élményelbeszélések egy része sajátos megtéréstörténet. Ez idő alatt a jelölt fokozatosan komplex, testi-lelki-szellemi változáson megy keresztül: teste ellenállóbb lesz a betegségekkel szemben, lelkiekben megerősödik, gondolkodásmódja átalakul, tudata kitágul. A reiki befogadása után a beavatott fogékonyabbá válik a transzcendens jelenségek irányában: gyakran vannak profetikus álmai, látomásai, megérzései. A beavatás utáni időszak eseményeiről szóló történetekben szinte egyenlő arányban fordul elő a hirtelen gyógyulás, a testi megtisztulás (pl. káros szenvedélyekről való leszokás), a testi megerősödés témája, s talán valamivel ritkábban a lelki-szellemi kiteljesedésé. Az alábbiakban néhány példát idézek valamennyi témára:

a) váratlan gyógyulás valamilyen krónikus vagy menetrendszerűen jelentkező betegségből:

szíasztok! [...] egy ideje minden évben télen úgy járok, hogy 1 napig nem tudok beszélni a torkom miatt. Nem tudom, hogy mitől, miért, egyszer csak reggelre elmegy a hangom, és csak délutánra jön vissza. Ennek persze a kollégák teljesen örülnek, mert legalább addig is csönd van (viszonylag) az irodában! De az elmúlt télen ilyen nem volt!!!! Ez is tegnap jutott eszembe. Gyanítom, hogy ez is a reiki áldásos hatása lehet![48]

b) káros szenvedély feladása:

...leszoktam a napi 3 kávéról!!! simán, egyik napról a másikra!...[49]

...Mindenekelőtt sokkal jobban érzem magam, a dohányzásról is úgy tűnik, leszokóban vagyok, bár nem tettem különösebb lépéseket, egyszerűen nem kell már.[50]

c) jobb fizikai erőnlét, a szervezet növekvő ellenálló képessége:

...Magamon pedig szintén azóta [ti. a beavatást követő 21 napos periódus leteltével) van igazán változás, addig talán csak egy kicsit volt. Azóta vagyok nyugodtabb, kipihentebb, türelmesebb, és valamivel ritkábban ingerült, és az alvásom is javult.[51]

Annyira tök jó! A gyermekem – van egy négyéves kislányom – például alig beteg, s ha el is kap valamit, igen hamar kilábal belőle...[32]

d) lelki-szellemi megvilágosodás, különös képességek:

A fizikai dolgokon kívül sok érzelmi és gondolati reakcióim voltak [sic!]. Olyan személyiségfejlesztő jelleggel: Pl.: most minek is emelem fel a hangom, mikor úgysem lesz jobb, vagy például az idegeskedés úgysem old meg semmit, sőt elveszi az energiát a megoldásoktól stb....[33]

...eddig is voltak megérzéseim, álmaim, amik bejöttek, megtörténtek, de most ezek felerősödtek és megsokasodtak! Egyszerűen érzem és tudom, vagy éppen megálmodom, ami történni fog...[34]

Ida, a gyógyítóasszony arról számolt be, hogy a beavatását követően festeni kezdett, bár előtte sohasem volt különösebb tehetsége a képzőművészethez. Egyértelműen a reiki hatásának tulajdonítja új képességét, sőt, egyenesen „mennyei ajándéknak" nevezi. Képein kezdetben idillikus falusi miliő, erdei táj, virágcsendéletek szerepeltek, de hamarosan saját misztikus élményeit kezdte megörökíteni, mintegy belső kényszernek engedelmeskedve.[35]

3.3. Beavatás utáni élmények – csodás gyógyítástörténetek

A beavatást és az azt követő tapasztalatokat megörökítő élménytörténetek kiemelkedően fontos témaköre a gyógyítás: az első beavatás után a jelölt azzal ellenőrizheti a megszerzett tudás hatékonyságát, hogy szinte azonnal önmaga vagy az esetlegesen jelen levő társak kezelésébe fog. A beavatásnak a gyógyító képességben megjelenő eredményessége kulcsfontosságú a beavatottak számára, mint azt a meglepően nagyszámú, túlnyomórészt sikeres gyógyításról szóló beszámoló bizonyítja.

A gyógyító képesség mindenekelőtt fizikai ingerként jelentkezik: a beavatott tenyere viszket, bizsereg, forró a kezelés közben. A különös tapasztalatokat a reiki mozgásával, áramlásával magyarázzák:

...Az első napokban az volt a legfurcsább, hogy amikor lányom szemére (rövidlátó –11 és –7.5) tettem a kezem, ő azonnal levette, mint akinek nem tetszik és zavarja, és azt mondta, hogy „meleg". Mintha nagyon kellemetlen lett volna neki. Ez azért is volt furcsa, mert a forró radiátor és a nagyon meleg fürdővíz sem zavarja egy kicsit sem. Nekem ez volt az első komoly pozitív visszajelzés.[36]

...A reikit meg különösen az első héten éreztem, hogy erősen áramlik, utána már alig csordogált, persze ha mást kezeltem, akkor természetesen ömlött.[37]

Ezek a beszámolók a reiki energiát szinte önálló entitásként láttatják velünk, amely már-már szabad akarattal rendelkező lényként ki akar törni az őt befogadó ember testéből, hogy azonnal kifejthesse jótékony hatását. Ebben a tekintetben ismét a keresztény elemek beépülését láthatjuk: a reiki a Szentlélekkel asszociálható.

A reiki kezelések rituáléja a beavatáshoz hasonlóan misztikus körülmények között zajlik: füstölők égnek, gyertya vagy mécses világít, különleges zene szól. Ezek az eszközök nem csupán külsőségeiben ismétlik meg a beavatás szertartását, hanem konkrétan a reiki átadására és befogadására készítenek föl, akárcsak az iniciációs rituálé:

> ...férjemmel már lassan másfél éve kaptuk meg a reiki 1-es beavatást. Nagyon jó érzés volt! Teljesen más világba léptünk, úgy éreztük! Egyfolytában gyakoroltunk egymáson! A szertartásunk úgy nézett ki, hogy este lekapcsoltunk minden fényt, csak a gyertyák világítottak, feltettük a kedvenc zenénket, amit akkor imádtunk meg, amikor a beavatást kaptuk, mindig erre reikiztünk (Gyűrűk Ura egyik zenéje). Meggyújtottunk egy füstölőt, és végigkezeltük egymást, előbb az egyikünk a másikat, majd a másikunk az egyiket![38]

A befogadott reiki energia elsősorban a már beavatott ember testét–lelkét–szellemét tisztítja meg – ahogyan azt az előbbi példákban már láthattuk –, emellett azonban a közvetlen környezetére is kisugárzik, jó hatást gyakorol rá. A beavatott jelenlétében – anélkül, hogy bármit is tenne – javul a betegek állapota, csökken a fájdalomérzet. Ez a motívum leginkább a középkori szentek testének és ereklyéiknek gyógyító közellétéhez hasonlítható, amely újabb példa a reiki szinkretikus rendszerének keresztény alkotóelemeire:

> Már több mint 1 hónap telt el azóta, hogy beavattak (reiki 1). Azóta sok pozitív élményem volt és van is. Most már sokkal határozottabban érzem a dolgokat, és a 7 éves kisfiam és férjem is úgy jönnek hozzám, mintha én lennék a fájdalomcsillapító tabletta.[39]

A beavatás második fokozatát abszolválók már képesek tudatosan irányítani a reikit, s nem csak a közvetlen környezetükben, hanem akár fizikailag nagy távolságban is kezelnek a segítségével. Egy jellegzetes távgyógyítás-történet:

> A kisfiam még nem volt egészen kétéves, amikor egy felsőlégúti [sic!] megbetegedés után epilepsziás lázgörcsöt kapott. [...] Édesanyámmal felváltva őrködtünk éjjel-nappal az ágya felett, mert a férjem külföldön volt. Azon a hétvégén volt a II. reiki tanfolyam, melyet Péter vezetett. Nem egyszerű [sic!] volt a helyzet, amelybe kerültem: hagyjam ott édesanyámmal két egész napra a súlyos beteg gyermekemet, vagy hagyjam ki a II. reikit! Akkor már nagyon komolyan foglalkoztam ezotériával, a reiki az életem része volt. Végül is megértettem: igen, el kell menjek a tanfolyamra, hiszen ezzel fogok legtöbbet tudni segíteni a fiamnak! [...] Megdöb-

bentő volt a tapasztalat: a beavatás után azonnal használtuk közösen a távsegítséget, az egész csoporttal, Péter segítségével. Édesanyám elmondása szerint megdöbbentő fordulat következett aznap délután Zsoltikámnál: szinte egyik óráról a másikra lett jobban, pedig a gyermek az, aki ha beteg, akkor aztán valóban az! [...] Én csak megköszönni tudtam a Legmagasabb Intelligenciának ezt a csodát![60]

Az alkalmazója által kiküldött reiki a nagy testi vagy szellemi erőfeszítést igénylő feladatok megoldásánál is igénybe vehető. Ida, a gyógyítóasszony például mind a vizsgára készülőknek, mind a műtét előtt állóknak szívesen segít ezzel a módszerrel.

A követők leveleiből még további, nem szorosan a gyógyításhoz kötődő alkalmazási lehetőségeket is megismerhetünk, amelyek már akár az első fokozatú beavatás után sikerrel végezhetők. Egy levélből például az derül ki, hogy akár egy közösség is összetartható a reiki közvetlen vagy távalkalmazásával:

Helló! Nagyon remélem, hogy sikerül egy jó kis csapatnak összejönni! Reikizd, és akkor nagyobb lesz az esély![61]

4. Konklúzió

Ebben a dolgozatban a reiki gyógymódba történő beavatást tekinthettük át két nézőpontból: elsőként a gyógymód alapítóinak hagyományát továbbvinni szándékozó, gyógyítói hierarchia tetején álló avatómesterek szemszögéből, majd pedig a frissen beavatott, s így laikusból alkalmazottá váló követők oldaláról. Mindkét esetben elsősorban szöveges formában hozzáférhető források jelentették a vizsgálat alapját: a mesterek számára írt elektronikus szertartáskönyv mellett a beavatásukról beszámoló követők élménytörténetei sorakoztak föl. Segítségükkel a reiki nagyelbeszélésének részét képező szövegek, rítusok és az általuk közvetített ideológiai tartalmak befogadásának biológiáját szerettem volna feltárni. Az eredményeket három pontban foglalhatjuk össze:

1. A beavatásról szóló élményelbeszélések két központi téma köré csoportosíthatók. Egyrészt a jelölt fizikai állapotának, tudatának, világszemléletének a beavatás misztikus tapasztalata hatására történő gyökeres átalakulását örökítik meg, másrészt az iniciáció tulajdonképpeni céljáról, a gyógyító energia elnyeréséről és alkalmazásának kezdeti lépéseiről tudósítanak. Ez a kettősség már a „nagyelbeszélés" alapszövegében, Usui doktor beavató látomásában is tetten érhető, s így a reiki köré szövődő elképzelésekre is alapvetően jellemző.

2. Az egyéni élmények megfogalmazásakor alkalmazott kifejezések, szófordulatok a beavatást megelőző tanulás során elsajátított „nagyhagyomány" szövegeinek erőteljes hatását tükrözik. Valószínű, hogy a tanulás és a beavatási szertartás közben elsajátított új szókincs a leginkább adekvát a személyesen átélt és minden bizonnyal az újdonság erejével ható misztikus tapasztalatok szóbeli megragadására. Az is elkép-

zelhető, hogy a beavatás közben többször is hallott meditáció standard, monoton szövege – varázsszöveg módjára – szinte beleivódik a módosult tudatállapotba került jelölt tudatába.

3. A „nagyhagyomány" keresztény, buddhista vallási elemeket, valamint a keleti orvoslás módszereit és ideológiáját ötvöző szinkretikus jellege a laikus követők olvasataiba is átszűremlik. Ebben az esetben egyelőre csak annyit állapíthatunk meg, hogy a keleti kultúrák jegyeit hordozó szinkretizmus, úgy tűnik, elősegíti a reiki megismerésére irányuló igény megjelenését a keleti kultúra valamely aspektusát (harcművészetek, gyógymódok stb.) már jól ismerők számára.[12]

Jegyzetek

1. Akala reiki és esszénus mester levele Aquellhez 2001. január 30-án: „Auratisztítás [sic!], ha kevésnek érzed, lehet többször is. Vagy zuhanyzás összekötése a tisztulással. Fejtetődön egy arany fénygömb van, és mikor a vízsugár hozzáér, a víz aranyfényűvé változik, és megtisztítja energiatestedet."
Lásd www.lx.hu/messages.php?lang=hu&session_id=&group_id20&threadselect=166&sb=4&ow=2&nom=91&first=60.
2. Beszélgetéseinkről nem készülhetett felvétel, mert Ida nem járult hozzá. Így a helyszínen rögzített jegyzeteimre hivatkozom a későbbiekben, a dátum megjelölésével.
3. „...a többfunkciós hiedelemtörténetek tulajdonképpen olyan informális elbeszélések, amelyek megjelenítik és érvényre juttatják egy adott közösség hiedelmeit és spirituális tapasztalatait." Idézi Bowman–Sutcliffe (2000: 6).
4. Tomka Miklós és vele egyetértésben Kamarás István az *új vallási mozgalmak* gyűjtőfogalmat alkalmazta valamennyi, a hagyományosan értelmezett vallásosságtól eltérő vallási megnyilvánulási formára. E dolgozatban én az alternatív spiritualitás elnevezést részesítem előnyben, mivel még határozottabban visszaadja az új típusú lelki-szellemiségi meggyőződéseknek a hagyományos vallásosságtól eltérő jellegét. Lásd Tomka (1996) és Kamarás (1999). A téma magyarországi szakirodalmában újnak tekinthető fogalom alkalmazásához azért is ragaszkodtam, mert a közbeszédben mind az új vallási mozgalmak, mind a New Age megjelölésekhez erősen pejoratív jelentéstartalmak (pl. túlzott szekularizáltság, „privatizált vallás" stb.) kapcsolódnak, így a kutató objektivitása is megkérdőjelezhetővé válna. Egy példa ezekre az elfogult értelmezésekre: Lugosi (1997).
5. Bowman modellje, amelyet leginkább alkalmasnak vélt az egyén és a vallás közti kapcsolatok leírásához. A szerző 1992-ben írt tanulmányát idézi Bowman–Sutcliffe (2000: 7).
6. Ugyanezeket a jellemzőket emeli ki Kamarás István az új vallási mozgalmakkal kapcsolatban. Lásd Kamarás (1999).
7. Bowman–Sutcliffe (2000:2). „A New Age szervezeteinek és mozgalmainak templomok és vallási közösségek helyett inkább csak boltjai vannak, ezekben *vásárolhat* a választ, fogódzót és identitást kereső, aki *maga alakítja ki* az adott New Age mozgalom segítségével a maga világképét." Kamarás (1999).
8. Egy a számtalan reiki meghatározás közül: „A »Reiki« japán szó, jelentése: az egyetemes életerő energiája. Az alapszót két összetevőjére bontva – »Rei« és »ki« – a japán abc e jeleinek definíciója szerint a »Rei« kozmikus, transzcendens szellemiség, misztikus erő és esszencia. A »ki« a létfontosságú életerő energiája, mely a kínai akupunktúrában használatos »chi«-hez.

a hívő keresztények Fényéhez és az orosz kutatók »bioplazmikus energiájához« hasonlít." Lásd http:\\emesereiki.homestead.com/Light.html., ugyanez a szöveg olvasható még a www.tau.hu/reiki/ oldalon is. További definíciók, a teljesség igénye nélkül: www.mimi.hu/ezotrika/reiki.html; www.napfonat.hu/reiki.htm.

9 Lásd http:\\irisz.sulinet.hu/eletmod/egeszseg/reiki.html. A történet egyik variánsa: „Japán egyik szent hegyén Usui doktort meditációja alatt megérintette egy égből jövő fénysugár, és önkívületi állapotban, a fénysugárban felismerte a szimbólumokat, amelyek belevésődtek az energiatestébe. Így kapta meg Usui doktor istentől közreműködéssel a beavatását. Ezt követően gyógyítani kezdett a reiki energiával, majd a mellészegődött tanítványokat tanította, s így fokozatosan ők is elsajátították a módszert."
Lásd www.home.hu.internet./~leviter/hhreiki.htm.

10 Lásd http://irisz.sulinet.hu/eletmod/egeszseg/reiki.html.

11 Lásd http://home.hu.internet/~leviter/hhreiki.htm.

12 Lásd http://emesereiki.homestead.com/files/MesterRBeavatas.htm.

13 Kálazy Eszter reiki mester a tanítást *tanátodásnak* nevezi, s maga is oktat: „Egyénileg vagy kis csoportban, 2-3-4 fő. Ez nagyon meghitt, mindenki mindent meg mer kérdezni. Sokan kérik, hogy csak egyedül jöhessenek. Vagy nálam van a tanfolyam, vagy elutazom ahhoz, aki kéri a beavatást." Lásd www.reikimesterek.hu/agi.html.

14 Részlet Arany Viktornak a világhálón közzétett spirituális élménytörténeteiből: http://hitbenhat.freeweb.hu/H60119.htm.

15 Niethammer Zoltán saját reikioldalán azt írja, hogy a beavatás ára 4000 Ft-tól akár 50 000 Ft-ig terjedhet. Lásd www.szentesinfo.hu/reiki/beavatas/ A máriagyűdi Ida elmesélte, hogy ő már négy jelöltet is avatott egyszerre, akik fejenként kb. 3000 forintot fizettek. Csak viszonyításként: egy félórás reiki kezelés ára Idánál 2000 forint. A nemzetközi és a hazai tarifaviszonylatok érzékeltetése végett: Jürgen Pitten német reiki mester és esszénus gyógyító 250 eurót kér az arolo bevezető tanfolyamért, s nem vállal hét főnél kisebb létszámú csoportot. Lásd www.arolo-tifar.de/Profil/semihpt.htm.

16 A New Age gyógymódok elsajátításának folyamatát vizsgáló tanulmányban Hedges és Beckford arra a következtetésre jutott, hogy ezt a jelenséget a „valamilyen folyamatba/energiafolyamba történő bekapcsolódás/ráhangolódás" metaforájával lehet a legjobban leírni. Lásd Hedges-Beckford (2000: 169).

17 Thrax reiki mester 2001. szeptember 30-án, 14:00-kor írt hozzászólása a Harmonet portál Ezotrika rovatában. Lásd www.harmonet.hu/cikk.php3?rovat=40&alrovat=44&cikkid=-224&dire=ezoterika&rovatnev=Ezoterika. Ugyanez a metafora más honlapról: „A beavatás során a mester a kezével olyan energiákat áramoltat a beavatandó testébe, amellyel mintegy behangolja a reiki áramlására."
Lásd http://emesereiki.homestead.com/files/MesterRBeavatas.htm.

18 Lásd http://emesereiki.homestead.com/files/MesterRBeavatas.htm.

19 A veselégzés technikája: „Helyezd a kezedet a derekadra, a vese tájékára. Érezni fogod minden belégzésnél, hogy a kezed eltávolodik egy kicsit tőled. Vizualizáld, hogy feltöltődik energiával a veséd minden belégzésnél. A légzésedet sötétkék színűnek kell vizualizálnod. (Eleinte csak vizualizáld, majd később érezni is fogod ezt.)" Lásd http://emesereiki.homestead.com/files/MesterRBeavatas.htm. Itt nincs terünk végigkövetni a különböző légzéstechnikák szerepét a – reiki gyógymód egyik fontos forrását jelentő – keleti gyógyászatban. A légzés „színe" részben az aura színszimbolikája alapján jött létre, de a különböző eredetű keleti hagyományok is szerepet játszottak benne, pl. az ún. „Tűz Sárkány" légzés esetében.

20 Lásd http://emesereiki.homestead.com/files/MesterRBeavatas.htm.

21 A már említett világhálós reiki tankönyv így ír a szóban forgó csakrákról: „A hetedik csakra [az ún. koronacsakra] a keterikus szinttel van kapcsolatban. Ha valaki erre a szintre emeli a tudatát, akkor tudatára ébredünk, hogy egyek vagyunk a teremtő Istennel. Ez a réteg egy nagyon rugalmas és erős réteg, amely az alsóbb réteget is védi a külső energiáktól. Mérete egyénektől függően 0,75–1,5 méterrel terjedhet túl a fizikai testünkön. Egy nagy aranyló tojáshéjhoz hasonló képződmény, amely elképzelhetetlenül magas frekvencián rezeg. A koronacsakra színe a fehér és a tobozmirigyre van hatása. [...] A negyedik csakra [az ún. szívcsakra] az asztrális réteghez kapcsolódik. Ez a réteg egyfajta ötvözete az alsó három és a felső három rétegnek. Az asztráltest köti össze a fizikai jellegű rétegeket a szellemi, lelki jellegű rétegekkel. Ez a réteg sokkal mozgékonyabb, mint az alsó három. Itt gyakran nagy energiaformák mozognak, és nem csak az aurán belül. A szívhez kapcsolódik az szeretet energiája és érzése. Ezért az egymást szerető emberek gyakran az asztráltestüket összekötik energiaszálakkal. Egy kapcsolat megszűnésekor ezek a szálak elszakadnak. A szívcsakra színe a zöld, s a szívhez kapcsolódó szervekre van hatással.)"
Lásd http://emesereiki.homestead.com/files/MesterRBeavatas.htm.

22 A szimbólum a sintoizmus és a buddhizmus ezoterikus ágazataiból került át a reiki képzetrendszerébe. Sinto értelmezése: „úgy legyen". Míg a buddhista gyógyító szerzetesek ugyanerre célra, vagyis a gyógyító energiának a testbe juttatására használják.
Lásd www.geocities.com/fgreiki/symbols.html.

23 Ezt az értelmezést támasztja alá a következő kijelentés is: „a reiki szimbólum képe (jantra) és hangalakja (mantra, illetve kotodama, japánul) a szándék és érzékelés fókuszának pontosítását (vagy egyáltalán: létrejöttét) segítő absztrakt közvetítő eszköz, az Energia és a gyakorló közötti kommunikáció csatornáját aktivizáló jelzés."
Lásd www.geocities.com/fgreiki/symbols.html.

24 A légzéstechnika lépésenkénti leírása: „...lélegezz egy mélyet a vesére, ahogy a testbe megy a levegő, vizualizáld azt, hogy átalakul a gerinc tövénél fehér köddé. Tartsd meg a belégzést, és képzeld el, hogy a fehér köd lassan átsugárzik a gerincoszlopra (farokcsonttól). Lásd a fehér ködöt átmenni a gerincen fel az agyba (még mindig benn tartod a levegőt), majd lásd a fehér ködöt áramlani a fejben, átjárva az agyat. Képzeld el az agyat és a koronarészét a fejnek, hogy lilaskékes színűvé változik. Két másodpercig légy ezzel az elképzeléssel. Majd lélegezz normálisan, és ismételd meg kétszer a leírtakat."
Lásd http://emesereiki.homestead.com/files/MesterRBeavatas.htm.

25 Átti válasza Danare 2006. január 8-i kérdésére. Lásd http://forum.index.hu/forum.cgi?a=t&t=9018355&uq=169.

26 Itt nincs terünk kitérni a különböző fokozatokhoz társított képességek részletes ismertetésére. A reiki hívei úgy vélik, hogy már az első beavatás érezhető hatást gyakorol a jelöltre és környezetére. Az embernél kifinomultabb érzékelésűnek tartott állatok „jelzik" a beavatott megváltozott képességeit. Thrax mester így ír erről: „*A beavatás által megemelkedik az energiaszinted, ami főleg akkor látványos, ha van otthon háziállat. Ők sokkal érzékenyebbek egy ilyen változásra, és általában észrevehetővé válik is ez rajtuk.*"
Lásd www.harmonet.hu/cikk.php3?rovat=40&alrovat=44&cikkid=224&dire=ezoterika&rovatnev=Ezoterika. A máriagyűdi Ida egyik fiát – aki papagájtenyésztéssel foglalkozik – szintén beavatta az első fokozatig, hogy kezelhesse és szükség esetén gyógyíthassa a beteg madarakat.

27 Thrax mester: „...A beavatások között minimum 7 napnak kell eltelnie, mert ennek hiányában felmerülnek energetikai problémák nagy valószínűség szerint. Ez a 7 nap ahhoz

szükséges, hogy energetikai tested átálljon az adott szintre, bár nehogy azt hidd, hogy ez a 7 nap fejlődésed szempontjából elegendő."
Lásd www.harmonet.hu/cikk.php3?rovat=40&alrovat=44&cikkid=224&dire=ezoterika&rovatnev=Ezoterika; Kupi Attila, Finnországban élő magyar reiki mester így ír: „egyes tanítók szerint 3, esetleg tanár belátásától függően akár 10 évet is kell várni a tanítói beavatásra. Nem találtam valós alapját ezeknek a mendemondáknak. Tény az, hogy a tradicionális reiki vezetőjét, Phylis Furomot nagyanyja, Takata asszony reiki 1-től tanítóig mintegy 10 hónap alatt avatta be. A legtöbb hiteles iskolánál és független reiki mesternél, ha tanító tanítványt fogad, képzési ütemtervet ad, és konkrét tananyagot. Nem divat rébuszokban beszélni. Saját véleményem szerint is a lehető legérthetőbb formában kell átadni a tudásunkat, hisz a reiki energia még ezek után is elegendő misztikát rejt magában. [...] Saját véleményem szerint Reiki 1 és 2 között 1–3 hónap időköz jó (egyes iskolák 1-est és 2-est egybeveszik). Reiki 1-től tanítóig 1–2 év. És a tanítói után a tanulás csak folytatódik."
Lásd www.harmonet.hu/cikk.php3?rovat=40&alrovat=44&cikkid=225&dire=ezoterika&rovatnev=Ezoterika;

28 „A beavatott képes lesz az ún. távkezelésre is. Ez utóbbi módszer lehetővé teszi, hogy a beteg és a kezelést végző személy fizikailag távol legyen egymástól. Elvileg bármilyen távolság leküzdhető így, a tér, idő és anyag dimenzióját túllépve bekerülni a megfelelő dimenzióba." Lásd http://emesereiki.homestead.com/files/MesterRBeavatas.htm.

29 Sajnos, a „tabula rasa"-val kezdődő cselekvéssort eddig még nem sikerült értelmeznem, de feltehetően valamilyen lezáró funkciójú mozgásformát takar a kifejezés.

30 Az írásjel egy balra vagy jobbra forduló spirálból és egy nyílhoz hasonló ábrából áll.

31 A szellemi segítővel való találkozás élményét a szertartáskönyv szerzője egy Jane Roberts *Seth megszólal* című művéből vett idézettel érzékelteti: „Ha tágítjuk a tudatunkat (pl. reikivel vagy meditációkkal), akkor lehet, hogy találkozni fogunk mesterekkel, angyalokkal és más szellemi lényekkel. Először talán az őrangyalunkkal, aki csak velünk foglalkozik, majd más angyalokkal is lehet együttműködni. Ezek után talán elfogadható az a tapasztalatom is, hogy Jézust, Buddhát vagy Istent is segítségül lehet hívni egy beteg kezeléséhez. Tapasztalatom szerint csodálatos velük együttműködni és tudni azt, hogy mi lehetünk a reiki energia fizikai közvetítői." Lásd http://emesereiki.homestead.com/files/MesterRBeavatas.htm.

32 A szimbólumokról bővebben lásd www.geocities.com/fgreiki/symbols.html.

33 Lásd http://emesereiki.homestead.com/files/MesterRBeavatas.htm.

34 Ida, a gyógyítóasszony nem látja, de érzékeli segítő szelleme jelenlétét a gyógyítás közben. Egy alkalommal egy „látó"-nak (a szellemlényeket látni és velük kommunikálni képes embernek) masszírozta a talpát, s közben a látó megpillantotta az Ida mellett álló szellemet. A szellem megszólította a látót, s elmondta neki Idának címzett üzenetét: megmondta a nevét, leírta a külsejét, s beszélt Idának és a férjének egy előző életükben bekövetkezett eseményéről. Saját gyűjtés 2005. augusztus.

35 „Kétségtelenül a reiki egyik legnagyobb előnye az, hogy teret ad az önkezelésre. Ha már be van hangolva egy személy, akkor csak arra a szándékra van szüksége, hogy reikizni akarja magát vagy valaki mást, és az energia abban a pillanatban lehívódik. Az önkezelés különösen hatásos módszer a teljes relaxációhoz és a stressztől való megszabaduláshoz. Felerősíti a testben lévő életerő-energiát, mely aztán segít egyensúlyba hozni az anyagi és az éterikus testeket. Saját magunk kezelése segít abban is, hogy elengedjük visszatartott emóciónkat, és feloldjuk az energiablokkokat." Lásd www.tau.hu/reiki/.

36 „Szia kuttyom! Úgy tudom, Pécsett van már egy jó kis csoport, ami hasonló érdeklődésű emberekből áll, és elég gyakran jönnek össze. Úgy tudom, kötetlen beszélgetés folyik ott a

spiritualitásról, az ezoterikáról, a mindennapi élethelyzetekről, a tapasztalásokról. Én még nem vettem a bátorságot, hogy meglátogassam Őket, de készülök már rá. Ha érdekel az elérhetőségük, írj e-mailt nekem! Az egyik taggal „véletlenül" találkoztam, és nagyon jót beszélgettünk – nekem szimpatikus volt, amit hallottam Tőle." Ági0821 levele kuttyomhoz 2005. december 5-én.
Lásd http://forum.index.hu/forum.cgi?a=tct=9018355&uq=169.

37 Részlet Szabó A. Ferenc *A magus munkatársa voltam* című írásából: „Nos, lehet, hogy az első és második fokozatú reiki beavatáson még nem kell fizetni, három éve így volt, nem tudom, most hogy van. De nem tartom valószínűnek, hogy a harmadik fokozat valamilyen más erőkkel, energiákkal történne – már komoly pénzekért –, mint az első kettő. Szeretném elmondani nektek, hogy aki pénzért adja, bűnt követ el." Lásd www.karizmatikus.hu/szabo2.htm. Itt nincs terünk a látszólag a beavatás anyagi ellenértékéről folyó, de tulajdonképpen a reiki mesterek, irányzatok konkurenciaharcát sejtető viták ismertetésére. Az eddigi ismereteim alapján úgy tűnik, hogy az idézett példa a legtöbb reiki követőre érvényes vélekedést takar.

38 Részlet RPetra 2005. augusztus 17-i leveléből.
Lásd www.reikiportal.hu/forum/vviewtopic.php?t=4.

39 Részlet LelkesÁgi 2005. július 1-jei leveléből.
Lásd www.reikiportal.hu/forum/vviewtopic.php?t=4.

40 Részlet Arany Viktornak a világhálón közzétett spirituális élménytörténeteiből.
http://hitbenhat.freeweb.hu/H60119.htm.

41 Sablik Henrik reiki mester vélekedése szerint: „...a beavatás során felszabaduló energiák többféleképpen is hathatnak az emberre. Lehet, hogy nevetést okoznak, de akár könnyáradat is felszabadulhat. Egyiket sem szabad szégyelni [sic!]!"
Lásd www.asztralfeny.hu/kerdez/gyogyitas.php.

42 Részlet LelkesÁgi 2005. július 1-jei leveléből.
Lásd www.reikiportal.hu/forum/vviewtopic.php?t=4.

43 Részlet Arany Viktornak a világhálón közzétett spirituális élménytörténeteiből.
http://hitbenhat.freeweb.hu/H60119.htm.

44 Részlet Vöri3 leveléből, amelyet egy ezoterikus témákkal foglalkozó portál reiki mester szakértőjéhez írt. Lásd www.asztralfeny.hu/kerdez/gyogyitas.php.

45 A transzcendens szférával való kapcsolatteremtést megkönnyítendő meditációs zenét, füstölőket, különleges világítást is alkalmaz az avatómester: „... Olyan bemelegítőféle volt ez a pár óra, hogy ráhangolódjunk erre a különös világra. Már elfelejtettem mindent, hogy ki vagyok, mi vagyok, miért vagyok itt. Hallgattam a meditációs szitárzene álmosító zongéit, szívtam a füstölő kábító illatát, élet, halál, küldetés, karma, szeretet, szellemi sík, nirvána, belső Én, magasabb világok, küszöbök, mint a lélekfejlődés akadályugratója és még sorolhatnám, mi mindenről beszéltünk. [...] Elég titokzatos volt a beavatás, mert a szobában, miután leültünk, be kellett hunyni a »szertartás« alatt a szemünket. Az asztalon egy Buddha-szobor, meg néhány keleti relikvia és egy feszület állt. A füstölő émelyítő füstje és nagyon vékony hangon vinnyogó zene tette transzcendenssé a nagy eseményt."
Lásd http://hitbenhat.freeweb.hu/H60119.htm.

46 Lásd http://emesereiki.homestead.com/files/MesterRBeavatas.htm.

47 Részlet RPetra 2005. augusztus 17-i leveléből.
Lásd www.reikiportal.hu/forum/vviewtopic.php?t=4.

48 Részlet Htimi 2005. július 21-én írt első leveléből.
Lásd www.reikiportal.hu/forum/vviewtopic.php?t=4.

49 Részlet Htimi 2005. július 1-jén írt leveléből.
Lásd www.reikiportal.hu/forum/vviewtopic.php?t=2

50 Részlet Soul 2006. február 14-i leveléből.
Lásd www.reikiportal.hu/forum/viewtopic.php?t=2.
51 Részlet HuramRobert 2006. március 2-i leveléből.
Lásd www.reikiportal.hu/forum/viewtopic.php?t=2.
52 LelkesÁgi 2005. július 22-i levele. Lásd www.reikiportal.hu/forum/viewtopic.php?t=2.
53 SzZoli 2005. június 28-i levele. Lásd www.reikiportal.hu/forum/viewtopic.php?t=2.
54 Részlet Htimi 2005. július 1-jén írt leveléből. Edge levele 2006. febr. 28.
55 Ida „ezoterikus képek"-nek nevezi új típusú alkotásait. Úgy vélekedik, hogy a gyógyító tevékenységben és az alkotásban megtalálta „életfeladatát", amely harmonikussá és kiegyensúlyozottá teszi életét. Saját gyűjtés, 2005. július.
56 Részlet HuramRobert 2006. március 2-i leveléből.
Lásd www.reikiportal.hu/forum/viewtopic.php?t=2.
57 Részlet Edge 2006. február 28-i leveléből.
Lásd www.reikiportal.hu/forum/viewtopic.php?t=2.
58 Részlet Htimi 2005. július 1-jei leveléből.
Lásd www.reikiportal.hu/forum/viewtopic.php?t=2.
59 Danare levele Attihoz 2006. február 13-án.
Lásd http://forum.index.hu/forum.cgi?a=tct=9018355&uq=169.
60 Faustina 2005. augusztus 29-i levele. Lásd www.reikiportal.hu/forum/viewtopic.php?t=11.
61 Atti 2005. december 1-jei levele.
Lásd http://forum.index.hu/forum.cgi?a=tct=9018355&uq=169.
62 „...Lehet, hogy azért nem volt amúgy szokatlan, mert régebben foglalkoztam már kissé agykontrollal, harcművészettel, meditációval. Tehát a lelki élmények ismerősek lehettek." Részlet HuramRobert 2006. március 2-i leveléből.
Lásd www.reikiportal.hu/forum/viewtopic.php?t=4.

Bibliográfia

Jézus Krisztus, az élő víz hordozója. Keresztény reflexió a New Age-ről 2003: Ford. Várnai Jakab OFM. Budapest: A Kultúra Pápai Tanácsa és a Vallásközi Párbeszéd Pápai Tanácsa.

BOWMAN, Marion–SUTCLIFFE, Steven (szerk.) 2000: *Beyond New Age. Exploring Alternative Spirituality.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

GÁL Péter: New Age. Szócikk. In *Katolikus lexikon.*
Elektronikus változat: http://lexikon.katolikus.hu.

HEDGES, Ellie–BECKFORD, James A. 2000: Holism, Healing and the New Age. In Sutcliffe, Steven–Bowman, Marion (szerk.) 2000: *Beyond New Age. Exploring Alternative Spirituality.* Edinburgh: Edinburgh University Press. 169–187.

LUGOSI Győző 1997: Szekták, kultuszok, új vallási mozgalmak... *Eszmélet* 34.
Elektronikus változat: www.eszmelet.tripod.com/34/lugosi34.html.

KAMARÁS István 1999: Új vallási mozgalmak világszerte és Magyarországon. *Magyar Tudomány.* Elektronikus változat: www.matud.iif.hu/99maj.html, 560–568.

TOMKA Miklós 1996: A vallásszociológia útjai. *Replika* 21–22. 163–171.

Alakváltozások a folklórban

CAROLINE OATES

Egy tizenéves farkasember pere

*Bordeaux, 1603**

1603 májusában, amikor a tizennégy éves Jean Grenier azzal dicsekedett a többi tehénpásztornak, hogy akarata szerint bármikor farkassá tud változni, ehhez csak magára kell vennie egy varázsbőrt, fogalma sem lehetett kijelentése lehetséges következményeiről. Hamarosan ugyanis épp ezek vezettek a letartóztatásához, és ahhoz a hírhedt perhez, amelynek következtében az egyik legnevezetesebb lett azon kevesek között, akiket abban az időben, Franciaországban *farkasember*ként[1] elítéltek. Az, hogy a fiú meggondolatlan hencegése végül halálos ítéletéhez vezetett, majd ügye a bordeaux-i parlament fellebbviteli bírósága elé került, több tény együttállásának köszönhető. Oly korban kérkedett, amikor sokan valóban hittek a farkasemberek létezésében, amikor igazi farkasok támadtak és öltek meg falusi gyerekeket, és amikor a feltételezett átváltozásokra olyan magyarázatokat találtak, amelyeket a bíróság is elfogadott. A legfontosabb azonban, hogy kihallgatása során önként tett vallomást, beismerte, hogy ő ölte meg a gyerekeket akkor, amikor farkassá változott. Mielőtt Grenier esetét elemeznénk, érdemes a járulékos körülményeket is alaposan kivesézni.

Franciaország délnyugati területein széles körben ismerték azokat a történeteket, hiedelmeket és mondákat, amelyek szerint az emberek állatokká változhatnak. Ezek különféle változatokban ugyan, de évszázadokig fennmaradtak, a közösségek egyes rétegei még a viszonylag közeli múltban is hittek bennük. Úgy tartották, vannak olyan emberek, akik rendszeresen állattá, általában farkassá változnak, és ebben az alakjukban megtámadják a közösség tagjait. Függetlenül attól, hogy az átváltozás képességét veleszületett tulajdonságnak, szerzett szerencsétlenségnek vagy boszorkányságnak tulajdonították, magát a folyamatot rendszerint sajátos cselekvéssorral kapcsolták össze: az átváltozásra készülő levetőzött, farkasbőrbe bújt, különleges kenőccsel kente be magát, sajátos mozdulatokat tett, varázsigét mondott, varázsövet vagy varázsgyűrűt viselt, vagy csak egyszerűen a megfelelő időben a megfelelő helyen tartózkodott. Périgoldban egy szerzetes fattya változott farkasemberré, míg Vendée-ben a kiátkozásnak lett hasonló következménye. Gascogne-ban, ahogy Landesben is, azt tartották, hogy akkor lesz valakiből farkasember, ha varázserővel bíró farkasbőrt öltött magára. A boszorkányokról úgy hitték, hogy ráolvasással, varázskenőcsökkel és egyebekkel vál-

toztatták át magukat – vagy másokat – olyan lénnyé, amely gonosz céljaiknak a legjobban megfelelt.[2] (Lásd az 1. ábrát.)

Elsősorban azonban nem az átváltozásokkal kapcsolatos népi hiedelmek vezettek ahhoz, hogy valakit farkasembernek tartsanak. A közösség félelme és gyanakvása igen sokszor valódi, véres farkastámadásokból táplálkozott, az ilyen állatok viselkedését abnormálisnak és szokatlannak tartották. Ez vezetett ahhoz, hogy Franche-Comtéban, ahol különösen szívósan tartotta magát a farkasemberek létezésébe vetett hit, a dole-i parlament 1573. szeptember 3-i rendelete rendkívüli engedélyt adott a falubelieknek, hogy fegyverrel vadászhassanak a farkasemberekre.[3] Feltételezve, hogy normális körülmények között a farkasok nem közelítenek az emberhez, arról nem is beszélve, hogy nem falják őt fel, az ember és farkas közti *mindenféle* találkozás szokatlannak látszik, és spekulatív magyarázatokra adhat okot. A farkasok szokatlan viselkedését különféleképpen lehetett magyarázni: 1517-ben Johann Geiler von Kaisersberg meghatározása szerint a farkasember olyan igazi farkas, amely abnormális vadságát betegségnek, őrületnek, öregségnek vagy démon által való megszállásnak köszönheti; ez utóbbi magyarázat szintén kedvelt volt a *Malleus Maleficarum* szerzői körében. Egy másik lehetséges magyarázat szerint a különleges vadállat valójában átváltozott ember vagy boszorkány.[4] (Lásd a 2. ábrát.)

Bármilyen nagy hangon vádaskodott a közösség, ez mindaddig nem vezetett bírósági tárgyaláshoz, amíg a tanult emberek, aki szintén éltek a farkasemberekkel kapcsolatos gyanúperrel, nem tudtak olyan magyarázatot adni a feltételezett átváltozásra, amely egybehangzott a keresztény teológiával és a természetfilozófiával. A középkor egyházi vezetőitől távol állt, hogy intellektuálisan jóváhagyják ezeket a hiedelmeket; arra törekedtek, hogy gyökerestül kiirtsák az efféle vádakon alapuló tévhiteket, és hitetlennek kiáltottak ki mindenkit, akik lehetségesnek tartotta, hogy Istenen kívül bárki más is képes lenne alakváltoztatásra.[5] A 15. és 16. században azonban már a hatalom is hitelesítette az átváltozásokról szóló történeteket. Ekkor a tanult férfiak elfogadható és lehetséges magyarázatokkal álltak elő, ezeket, mivel róluk a boszorkányok is így vallottak, bizonyos mértékig tényként kezelték. Végül is elfogadták, hogy az ördög tetszése szerinti alakot ölthet magára, így aztán logikus a feltételezés, hogy képes arra is, hogy azokat, akik vele szerződést írtak alá – a boszorkányokat és a farkasembereket –, állatokká változtassa. (Lásd a 3. ábrát.)

A 16. században a jelenséget nem egyforma súllyal értékelték: a legkülönfélébb racionalitásra törekvő magyarázatok láttak napvilágot, amelyek a beszámolók igazságtartalmát is eltérően értékelték: voltak, akik teljesen elutasították, míg mások feltétel nélkül elfogadták őket.[6] Az egyik oldalon álltak azok, akik, mint Reginald Scot is, az egészet nevetséges kitalációnak tartották; a másik oldalhoz tartozott Jean Bodin, aki azt állította, hogy az ördög képes magára ölteni az emberi test fizikai szubsztanciáját, és ezt gyakran meg is teszi. Egyesek szerint az átváltozás az ördög csinálmánya: a Sátán megzavarja a nézők látását és a szerencsétlen áldozat képzeletét is, aki így azt hiszi magáról, hogy átváltozott. Eközben mások azt állították, hogy az efféle ördögi téveszme csak azokat sújthatja, akik szerződést kötöttek a gonosszal. Megint mások

szerint az átváltozás csupán a melankóliában szenvedők és az őrültek téveszméje. Abban majdnem mindenki egyetértett, hogy a metamorfózis illúzió, de azt csak kevesen merészelték sejtetni, hogy ez az illuzórikus esemény egyáltalán meg se történt.[7]

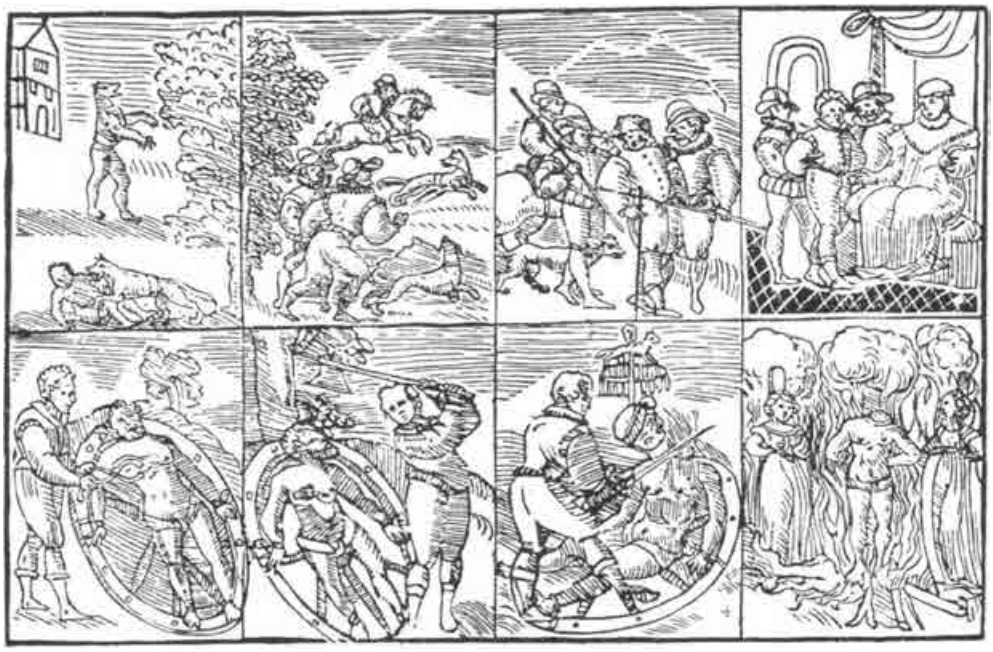
A 16. század végére a fent említett pallérozott magyarázatok sokfelé elterjedtek, elfogadottá váltak, és összemosódtak a népszerű sztereotípiákkal. Így alakult ki a farkasember sokdimenziós képe, mely magán viselte a boszorkányok, ördögimádók, közönséges gyilkosok és vérengző vadállatok tulajdonságait, lehetett azonban ugyanakkor őrült, melankolikus, mániákus és megszállott személy is. Ezek után aligha meglepő, hogy újra meg újra lábra kapott a farkasemberrel kapcsolatos félelem. A főszerepet azok a szerencsétlenek játszották, akik maguk osztották magukra, vagy akikre mások osztották ezt a szerepet. Ha holttestekre bukkantak, akkor a boszorkányként gyanúsított személyeket azzal is vádolták, hogy farkasemberekké változtak. A Henri Boduet által ismertetett farkasembereket előbb boszorkányság vádjával tartóztatták le, és csak ezek után állították róluk, hogy farkasemberek.[8] Másokat – rendszerint pásztorokat, koldusokat vagy csavargókat – a farkasokat űző vadászok fogtak el. 1598-ban egy Jacques Roulet nevezetű koldust Angerben állítottak bíróság elé. A vadászok egy farkast kergettek, mert megölt egy fiút. Nem sokkal azután, hogy elvesztették az állat nyomát, Roulet-be botlottak. Amikor rákérdeztek, a férfi beismerte, hogy farkasember. A Köln melletti Bedburgból való Peter Stumpfról 1589-ben kimondták, hogy farkasember, és kivégezték. Őt is akkor fogták el, amikor kinn sétált az erdőben; a kihallgatás előtt megmutatták neki a kínpadot.[9] (Lásd a 4. ábrát.) Ugyanakkor akadtak olyanok, akik vagy valóban azt hitték magukról, hogy átváltoztak, vagy a többiek – tüneteik alapján – képzelt farkasembernek tartották őket; esetleg a melankólia *lycanthropia*nak vagy *morbus lupinus*nak (farkasbetegség) nevezett tünete alapján *lycanthropus*oknak. (A görög-latin szó jelentése 'farkasember' – a szerk.) Mindaddig, amíg senkit nem fult fel a valódi farkas, ezeket az embereket rendszerint orvosok kezelték, és nem kerültek bíróság elé.[10]

Ha farkasok támadták meg a falusi gyerekeket, akkor a közösség azonnal farkasembert kiáltott, hamarosan meg is találták a megfelelő gyanúsítottat, és nemritkán meg is lincselték. A bíróság az illetőt azonban csakis elfogadható és megfelelő bizonyítékok alapján ítélhette el.[11] Az esetek többségében a gyanúsítottat gyilkossággal vádolták, és ha a szemtanúk a környéken farkast láttak, akkor az átváltozást magyarázandó, boszorkányság vádjával is illették. A halálos ítéletet csak akkor mondhatták ki, ha a két vádpont egyike vagy mind a két vádpont bizonyítható volt, ehhez szavahihető szemtanúk vallomására, tárgyi bizonyítékra vagy önként tett beismerő vallomásra volt szükség, azaz olyan vallomásra, amelyet tényleges kínvallatás vagy a kínvallatással való fenyegetettség nélkül tett a vádlott. A bűnösségre utaló kisebb jelek és a közvetett bizonyítékok, mint például hogy már régóta boszorkányhíre volt az illetőnek, vagy hogy a tetem mellett leltek rá, nem voltak elegendőek.[12] Mivel a szemtanúk rendszerint azt vallották, hogy a gyilkost farkas alakban látták, és mivel a tárgyi bizonyítékok (farkasbőr, kenőcsök stb.) ritkán váltak hozzáférhetővé, a farkasember bűntettének valódi bizonyítéka a vádlott önkéntes vallomása lehetett. Ezért nagyon sok függött attól, hogy a farkasembernek vélt gyanúsítottak elhitték-e, hogy valóban átváltoztak

1. A vadember. Ne tévesszük össze a farkasemberrel; a középkorban a kevésbé veszélyes, legendás vadember ikonográfiája széles körben elterjedt

2. Farkasember

3. Farkasemberek és boszorkányok



4. Peter Stumpf vagy Bedburgi Stubbe Peeter tárgyalása és kivégzése

5. A lívek átváltozása

és elkövették a fejükre olvasott bűnöket, hogyan válaszoltak a magisztrátus gyilkossággal, boszorkánysággal, démonimádással és őrülettel kapcsolatos kérdéseire.

Az 1598 augusztusában Angerben tartott tárgyaláson Jacques Roulet önként beismerte, hogy – a boszorkányszombaton megszerzett varázskenőcs segítségével – farkassá változott, majd több gyermeket megölt és felfalt. Azonban valamivel később, még ugyanebben az évben a párizsi parlament fellebbezési tárgyalásán Roulet formálisan tagadott minden boszorkánysággal és gyilkossággal kapcsolatos vádat, és nem ismételte meg korábbi vallomását. A felsőbb bíróság megsemmisítette az alacsonyabb bíróság halálos ítéletét, Roulet-t őrültnek nyilvánította, és két évre kórházba küldte.[13] Roulet-nél kevésbé volt szerencsés az a Gilles Garnier nevezetű koldus, aki a Dole melletti erdőségben keresett menedéket feleségével és társaival, és aki olyan híres lett a tárgyalásáról szóló pamfleteknek köszönhetően, hogy Pierre le Loyer azt írta: „szinte felesleges lenne bármit is mondani róla". 1513 decemberében kínvallatás nélkül bevallotta, hogy több gyermeket meggyilkolt és felfalt, olykor mint farkasember, egyszer ember képében is, és a húsból még a feleségének is vitt haza. Ezt a vallomását többször megismételte, és a dole-i parlament rendeletének értelmében 1574 januárjában kivégezték.[14]

Az eddig ismertetett körülmények együttese juttatta bíróság elé Jean Grenier-t. A fiú esetében minden szükséges jogi bizonyíték a rendelkezésre állt: többször is elismételte önként tett beismerő vallomását, beismerte a boszorkányság bűnét és hogy farkas alakjában ölt. Azonban, ahogy azt hamarosan látni fogjuk, a tárgyalás eredménye még így sem volt végleges. Egy bizonyos Mr. Filesac nevezetű teológus és szépíró részletes feljegyzéseket készített Grenier első tárgyalásáról és a bordeaux-i parlament döntéséről, ahol a fellebbezési tárgyaláson személyesen látta el tanácsokkal a felsőbb bíróságot.[15] Noha a dátumokkal, a feltett kérdésekkel és Grenier válaszaival kapcsolatban hiányos a feljegyzés, mégis ritka és értékes betekintést nyújt a korabeli jogi eljárás rejtelmeibe, és az ilyen tárgyalásokat övező összegabalyodó, egymásnak ellentmondó gondolatokba. A kommentátor saját határozott és egyértelmű álláspontja a boszorkánysággal és farkasemberekkel kapcsolatban világos. Kivételezett helyzete nagyon hasonlított ahhoz a tudós tanácsoséhoz, akiről Midelfort azt írta, hogy komoly felelősség terheli, amiért a boszorkányperek olyan elsöprő hatásúak voltak a német bíróságokon.[16] De Filesac beszámolójából az is kiderül, hogy a tárgyalást rendkívül gondosan és pártatlanul készítették elő és vezették le, kitüntetett figyelmet szántak a bizonyítékoknak, és egyáltalán nem követték Filesac keményvonalú útmutatóját. A bordeaux-i parlament kompromisszumos megoldást választott, ami a résztvevők számára kétségtelenül a legjobbnak bizonyult.

Jean Grenier letartóztatása és elsőfokú bírósági tárgyalása

Jean Grenier 1589 körül született, egy parasztcsalád három gyermeke közül ő volt a legidősebb. Az anyja meghalt, az apja, Pierre Grenier újra nősült. Az új feleség nem élt velük Saint Antoine-ban (Coutras mellett), hanem továbbra is a néhány mérföldre

lévő saját házában lakott, nehogy azt a szomszédok, akikkel peres ügye volt, elvegyék tőle. 1603. február 21-én, nagyböjt első péntekjén, Jean Grenier-t az apja rettenetesen eltángálta, mert a fiú megszegte a böjtöt: megfőzte és megette a szomszédoktól kikoldult szalonnát, és a levesből öccseinek is adott. A verés következményeképpen Jean Grenier elszökött otthonról, és a következő három hónapban a környéken csavargott, faluról falura járt élelmet koldulni. Április utolsó hetében Pauletben munkát talált, beállt tehénpásztornak, itt dolgozott, míg – egy hónappal később – letartóztatták. Két pásztorlánnyal dolgozott együtt, a tizenhárom éves Marguerite Poirier-rel és a tizennyolc éves Jeanne Gaboriaut-val, akik mindketten tanúskodtak ellene. Körülbelül három nappal azelőtt, hogy Grenier melléjük került, Marguerite a teheneket őrizte Tardiveau-nál, amikor megtámadták: „...egy vad, rozsdaszínű állat, amely kövérebb, de kisebb volt egy farkasnál, és amelyiknek rövid farka volt".[17] Az állat ráugrott, elszakította a ruháját, de a lány egy husánggal elkergette, és a tehenekkel együtt elmenekült.

Tudjuk, hogy amíg Grenier a lányokkal dolgozott, azzal dicsekedett, hogy ő támadta meg Marguerite-t Tardiveau-ban, és ha sikerült volna földre tepernie a lányt, alaposan meg is harapta volna. Nemcsak azzal büszkélkedett, hogy nem fél a farkasoktól, de azt is mondta, hogy azzá válik, amivé akar, és ilyenkor kutyákat és csecsemőket fal fel. Azt is állította, hogy nemrégiben a bölcsőjéből lopott el egy kisbabát, akit fel is falt, valamint elragadott és megevett egy fekete ruhás fiatal lányt is. Jeanne Gaboriaut szerint Grenier azt mondta neki, hogy hétfőnként, péntekenként és szombatonként reggel és este egy-egy órára, továbbá valahányszor a hold az utolsó negyedben jár, farkasbőrbe bújik, farkassá változik, és kilenc másik farkassal rohangál.[18] A fiú azt is állította, hogy Léparonban majdnem megölt egy kutyát, de az állat tulajdonosa egy karddal elkergette. A farkasbőrt egy Pierre Labouant nevezetű férfitól kapta, akiről a következőket mondta:

> Sötét férfi, akinek hatalmas vaslánca volt, amelyet a házában harapdált, és ebben a házban voltak, akik székekben égtek, mások ágyakban, mások vasrostélyon sültek, mások üstökben főttek, és [...] a háza nagy és sötét volt.[19]

1603 májusának második és harmadik hetében a helyi *procureur d'office* bejelentéseket kapott, hogy a környéken valamilyen vadállat kisgyerekeket falt fel vagy sebesített meg. Ugyanakkor beszámoltak neki Jean Grenier dicsekvéseiről is. Kötelességének eleget téve jelentette ezeket az eseményeket La Roche–Chalais bírájának, akitől azt az utasítást kapta, hogy gyűjtse tovább az értesüléseket, Grenier-t pedig fogassa el és hallgassa ki. Meghallgatták Marguerite Poirier-t és Jeanne Gaboriaut-t, Grenier-t külön kérdezték ki. Először úgy tűnt, csak annyit tud mondani a gyerekek elleni támadásokról, hogy látta, amint egy terrierhez hasonló kutya elragad egy gyermeket az egyik faluban, és hallotta, hogy egy másik faluban valakit felfaltak. De a kihallgatás során végül megerősítette, amit Marguerite és Jeanne korábban elmondott. Hozzátette még, hogy azóta változik át időről időre farkassá, amióta egyszer – mintegy három évvel korábban – ő és barátja, Pierre du Tillaire az erdőben egy fekete ruhás férfival találkozott, aki fekete lovon lovagolt, borral kínálta őket, és pénzt ígért cseré-

be, ha lecsutakolják a lovát. A férfi, akit ő ettől fogva az Erdő Urának nevezett, és aki mindkettejüket szájon csókolta, rendkívül hideg volt; megígértette velük, hogy valahányszor értük küld, ők megjelennek, majd mindkettőjük jobb combját megjelölte a melltűjével.[20]

Amikor tovább faggatták a gyerekek és kutyák elleni támadásokról, Grenier megtört, és zokogni kezdett, majd mindent bevallott. Elismerte, hogy bizonyos időpontokban farkassá változott, úgy, hogy meztelen testét különleges kenőccsel kente be, majd magára öltötte a farkasbőrt, amelyet az Erdők Ura adott neki. Mint mondta, ez a férfi őrizte a bőrt olyankor, amikor nem kellett használnia, és mindig jelen volt, amikor Grenier farkassá változott. Azt állította, hogy a barátja, Pierre du Tillaire is farkassá szokott változni, és együtt rohangáltak az erdőben, hogy csókolni való lányra leljenek. Ha egyedül volt, akkor számtalan faluból ragadott el és falt fel kisgyerekeket, és úgy vette le róluk a ruhát, hogy se ki nem oldozta, se meg nem szaggatta azokat. Az apja három alkalommal segített neki bekenni a testét a kenőccsel, és belebújni a farkasbőrbe.

La Roche-Chalais bírája erre elrendelte Pierre Grenier és Pierre du Tillaire letartóztatását, és mivel másik illetékességi körzetben éltek, levélben utasították Coutras bíráját, hogy vitesse őket La Roche-Chalais-ba. A bíró tisztában lévén a vallomást alátámasztó tárgyi bizonyítékok fontosságával, elrendelte, hogy kutassák át a Grenier házat, és keressék meg a kenőcsös tégelyt és a bőrt, valamint arra utasította a *procureurt*, hogy járjon utána, vajon megtámadtak-e gyermekeket azokban a falvakban, amelyeket Grenier említett.[21] Ahogy várható volt, sem a kencét, sem a farkasbőrt nem találták meg; hiányuk azonban nem szükségszerűen érvénytelenítette a vallomást. 1589-ben hasonlóan hiábavaló házkutatást tartottak, amikor is egy varázsövet kerestek a bedburgi Peter Stumpfnál (vagy Stubbe Peeternél), akit szintén farkas alakban elkövetett gyilkosságért ítéltek el: a hiányzó övről azt mondták, hogy valószínűleg visszakövetelte magának az ördög, akitől eredetileg származott.[22] 1603 júniusának elején Jean apját, Pierre Grenier-t Coutrasban a bíróság elé idézték. Coutras bírája úgy döntött, maga jár el az ügyben. Amikor Jean vallomásával kapcsolatban kikérdezték, Pierre Grenier azt válaszolta, hogy semmit sem tud az Erdők Uráról, és nem látott semmilyen farkasbőrt vagy kenőcsöt. A szomszédok a bíróság érdeklődésére válaszolva az apát egybehangzóan tisztelettudónak, tiszteletre méltónak és jó erkölcsűnek nevezték.[23] A bíró ekkor elrendelte az apa és fia bíróság előtti szembesítését.

Közben La Roche-Chalais *procureur*je további információkat gyűjtött össze a környéken a gyerekek elleni farkastámadásokkal kapcsolatban. Márciusban La Reynière falu közelében egy kislányt társai közül ragadott el egy farkasnak látszó állat, és csupán a fejét, a lábát és néhány belső részét találták meg egy fa alatt. Május 17-én délben Pierrenaud-ban egy kétéves kislányt támadott meg egy vadállat, egy darabon magával vonszolta, de elengedte, amikor az emberek üldözőbe vették. A kislány a szeme mellett és a tarkójánál sérült meg, de túlélte. A két lány apja vallomást tett a támadással kapcsolatban. Az efféle nyomozás valószínűleg elkerülhetetlen következménye volt annak, hogy a környéken minden farkastámadást a vélt farkasember számlájára írtak. Még jó néhány állítólagos farkasembert vádoltak többszörös gyilkossággal: Jacques

Roulet bevallotta, hogy megölte azt a kisfiút, akinek a holtteste közelében akadtak rá, és amikor további megcsonkított kisgyerekek szülei álltak elő, ezeket a támadásokat is bevallotta.[24] (A Boguet által 1598–1599-ben elítélt boszorkányok közül sokat vádoltak azzal is, hogy farkasemberek; összesen hat gyermek meggyilkolását vallották be. Gilles Garnier négy gyilkosságot ismert el, Peter Stumpf tizenhat ember megölését vállalta magára.)[25]

Mielőtt Jean Grenier-t a bíróság előtt szembesítették volna az összes tanúval, három alkalommal kellett egyedül válaszolnia a támadásokkal kapcsolatos kérdésekre. Az eseményekről és a helyszínekről adott beszámolója egybehangzott a tanúk vallomásával. Nagyon fontos, hogy bevallotta, jól ismeri La Reynière és Pierrenaud falvakat, mert két hetet töltött a közeli Chambrillaud-ban. Az is jelentős lehet, hogy az egyik kisgyerek ruhájának színére rosszul emlékezett, ez azt mutathatja, hogy hallott a történtekről, és rendkívül jól emlékezett a részletekre, ugyanakkor bizonyos részleteket nem említettek előtte. Grenier megerősítette apjának azt a Coutrasban tett állítását, hogy azért szökött meg hazulról, mert az apja elverte, amiért megszegte a böjtöt. A mostohaanyjával kapcsolatban azonban azt vallotta, hogy az asszony azért nem volt hajlandó velük élni, mert egyszer észrevette, hogy a fiú apja kutyamancsokat és csecsemőkezeket hányt ki. Valahányszor visszaolvasták a vallomását, és a bíróság előtt a többi tanúnak is felolvasták, Jean Grenier megesküdött, hogy vallomásában az igazat mondta.

Jean kérésére La Roche–Chalais bírája másnap meglátogatta a börtönben, vele tartottak a „körzet hivatalnokai, a *lieutenant et assesseur du juge*, az őr és egy sebész". A fiú azt mondta látogatóinak, hogy eleget tesz buzdításuknak, és bevallja az igazat, ezért el kell mondania, hogy az apja nemcsak kutyamancsokat és gyerekkezeket okádott, de farkassá is át tudott változni, sőt saját farkasbőre volt. Ekkor az orvos megvizsgálta azt a jelet, amelyet Grenier szerint az Erdők Ura tett a combjára, és azt érzéketlennek találta.[26]

Grenier-t elvitték, hogy szembesítsék az apjával, ahogy azt Coutras bírája elrendelte. A hivatalos szembesítés célja az volt, hogy lehetőséget biztosítson a vádlottnak, hogy felelősségre vonja a számára kedvezőtlenül valló tanúkat. Pierre Grenier megtagadta Jeant, mondván, hogy rosszindulatú a szüleivel szemben, és kinyilvánította idióta fia ostobaságát, aki „egy almáért bármit mondana, és bárki, aki egy kis szórakozásra vágyik, megesketheti, hogy együtt hált bármely megnevezett asszonnyal".[27]

A szembesítés során azonban a fiú az apja elleni minden állítását visszavonta, kijelentette, hogy hazudott, és hogy „nem gondolkodott egyenesen, amikor a La Roche–Chalais-i bíró előtt beszélt, és ezeken a kihallgatásokon feljegyezték, hogy őrjöngött és értelmetlen, felesleges kijelentéseket tett".[28] Ez valamelyest érzékelteti, hogy milyen bonyolult feladat volt abban az időben egységes és összefüggő vallomást szerezni. 1598-ban Jacques Roulet-ről is azt állították, hogy őrjöngött, és „többet vallott be, mint amennyit kérdeztek tőle a kihallgatás során".[29] Később visszavonta korábbi vallomását, mondván, hogy nem tudta, vagy már nem emlékezett arra, hogy mit beszélt, amikor vallomást tett:

[Megkérdezték], mi történt Michel Loumerrel [Leumer], a gyermekkel, akit megettek?
Azt mondta, nem tudja.
E[mlékeztették], hogy azt mondta, megölte és megette.
Azt mondta, nem tudta, mit beszélt, és nem emlékszik, hogy ezt mondta volna.
E[mlékeztették], hogy azt mondta, hogy farkassá változott attól a kenőcstől, amit az anyjától és az apjától kapott.
Azt mondta, nem tudja, mit beszélt.[29]

Grenier „változatait" többször is említik, és ha Filesac kötelezően összefüggő sorai mögé kukkantunk, kiderül, hogy a vallomásban megmutatkozó ellentmondások jelentős szerepet játszottak a bordeaux-i parlament végső döntésében.[31] Mindezek ellenére, noha Grenier sok helyütt megingott apja és barátja elleni vádaskodásában, sziklaszilárdan kitartott önmaga vádlásában.

Másnap Jean Grenier-t a két bíró a hivatalnokok kíséretében elvitte az édesapja házába, hogy megkeressék a farkasbőrt és a kenőcsöt. Grenier egy üres ládán és egy kis tégelyen kívül, amelyben egy kanál és kevéske víz volt, semmit nem tudott megmutatni. Ezek után Pierre du Tillaire keresésére indultak, aki minden vádat tagadott, és a testén nem találtak gyanús jeleket. Grenier erre visszavonta vádjait. La Roche-Chalais bírája azonban nem volt elégedett a bizonyítékokkal. Elrendelte, hogy a *procureur* folytasson további nyomozást, és igazolja Grenier vallomásának topográfiai részleteit. Grenier-t elvitték azokba a falvakba, ahol a támadások történtek. Ő mindegyik helyet helyesen nevezte meg, és ezt tette a résztvevő emberekkel is. Nyilvánvaló, hogy már mindenki kívülről ismerte a történeteket, mert ezeket az embereket egyenként és külön-külön hallgatták meg, és „szinte szóról szóra azt vallották, amit korábban Jean Grenier". Grenier a szőlőkön keresztül elvezette kísérőit arra a helyre, ahol saját bevallása szerint megette a La Reynière-ből való kislányt, miután levette róla a ruhát „úgy, hogy az nem szakadt el".[32] Az áldozat ruhájának eltávolítása fogó ujjakra, tehát emberi kezekre utalt; Boguet ezt már korábban is megfigyelte:

...a meggyilkolt és felfalt gyermekek ruháit a mezőn találták meg, egészben, és egyetlen szakadás nélkül; ez tehát nyilvánvalóan azt bizonyítja, hogy a gyermekeket emberi kéz vetkőztette le.[33]

Ha valaki arra gondolna, hogy valóban Grenier volt az, aki emberi alakban, emberi kezekkel megölte, levetkőztette, majd megette a gyerekeket, és a farkasoknak ehhez semmi közük sem volt, akkor észre kell vennie, hogy a tanúk vallomása azt sejteti, a helyzet nem ennyire egyszerű. A gyerek ruháját, ahogy ezt a tanúk mondták, *nem oldották meg*, és nem tépték le. Ebből nem arra következtettek, hogy a gyilkos levette, majd visszafűzte a ruhácskát, hanem arra, hogy valamilyen természetfeletti erőnek kellett munkálnia.[34] Továbbá a tanúk láttak egy vadállatot, amely „hasonló volt egy farkashoz, de kövérebb és kisebb". Az ilyen esetekben az állat külsejében vagy viselkedésében megfigyelt szokatlan jelenség adhatott alapot arra, hogy az állatot farkas-

embernek tartsák.[35] Az efféle részletekkel a támadás szokatlan, esetleg mágikus jellegét igyekeztek hangsúlyozni, vagyis hogy azt valamilyen természetfeletti lény – nevezetesen egy farkasember – hajtotta végre.

Grenier-t visszavitték a börtönbe, ahol számos helybéli előkelőség jelenlétében ismét felolvasták korábbi vallomását. Grenier megerősítette, hogy mindaz, amit mondott, igaz, beleértve az apja és barátja ellen tett kijelentéseit is, majd hozzátette, hogy korábban azért vonta vissza vallomásának ezt a részét, mert attól félt, hogy megverik érte. Bűneit bizonyítottnak látták, és 1603 júniusának harmadik hetében arra ítélték, hogy felakasszák, majd holttestét La Roche–Chalais főterén elégessék. A jegyzőkönyvet Coutrasba küldték, hogy majd az ottani törvényszolgák döntsék el, mi legyen az apa és Pierre du Tillaire sorsa. Jean Grenier-t pedig Bordeaux-ba a felsőbb bíróság elé vitték, hogy ott fellebbezhessen. Útközben áthaladtak Coutrason is, ahol Grenier-t szembesítették Pierre du Tillaire-rel, aki kitartott amellett, hogy azt már régóta tudta, Grenier visszamaradott és ostoba, de soha nem látta, hogy bárkiben is kárt okozott volna.

Filesac beszámolójából tudjuk, hogy Grenier tárgyalását az első pillanattól fogva példaértékű eljárásként folytatták le, és valóban elvárható, hogy egy ilyen nagy port kavaró eset számot tartson a nagy nyilvánosság érdeklődésére. A bűntények alapos és kimerítő nyomozása, a vádlott pártatlan kihallgatása olyan vallomást eredményezett, amelyet többször is megerősítettek, a módosítások figyelembevételével együtt. Grenier minden kényszer nélkül vallott be több gyilkosságot, melyek körülményeit a tanúk is bizonyították; bevallotta a boszorkányságot, amelyet a combján lévő érzéketlen jel támasztott alá. A bizonyítékok összessége elegendő jogi alapnak mutatkozott a halálbüntetés kiszabásához. Az ügyet fellebbezésre a parlament elé vitték; a fellebbezés a vádlott érdekében zajló formalitás volt, és Filesac magától értetődő dologként ír róla: „Jeannal közölték az ítéletet, majd fellebbezésre a bíróság elé vitték."

Coutrasban Pierre Grenier-t és Pierre du Tillaire-t kínvallatásra ítélték, amely ellen fellebbeztek, és úgy tűnik, hasonló természetességgel az ő ügyük is a felsőbb bíróság elé került. Ez az eset is Alfred Soman kutatási eredményeit látszik igazolni, nevezetesen, hogy a párizsi parlament a boszorkányság vádjában hozott szigorú ítéleteket a gyakorlatban automatikusan a fellebbviteli bíróság elé küldte, noha az intézményes jogrend még nem tartalmazta a fellebbezés jogát (csak jóval később). Mivel a Grenier-esetet a parlament vizsgálta felül, a végső ítélet kimondásának felelőssége a felsőbb törvényszék bíráinak vállát nyomta, és nem az alsóbb bírákét, akiknek az ítélete ebben az esetben nem több merő formalitásnál. Azzal, hogy kimondták a súlyos ítéletet, majd fellebbezésre Bordeaux-ba küldték Grenier-t, a La Roche–Chalais-i bíróság bizonyíthatta a népnek, nem engedékeny a boszorkányokkal és a farkasemberekkel szemben, egyidejűleg minden felelősséget elháríthatott, ha és amennyiben a parlament mégis lágyszívű lenne.[38]

A bordeaux-i parlament döntése és ítélete a Grenier-ügy fellebbezésekor

Pierre Grenier-t és Pierre du Tillaire-t Bordeaux-ba vitték részben fellebbezésre, részben azért, mert a felsőbb bíróság június 27-én elrendelte, hogy kettőjüket az ügyükkel kapcsolatos minden dokumentummal együtt vigyék oda. Jean Grenier változó vallomásainak következményeként a parlament úgy döntött, hogy ítélethozatal előtt meghallgatja a többieket is, és csak azután határoz a fiú fellebbezésének ügyében. A hármas szembesítésre a bírák előtt került sor; az apa elismételte tirádáját gyengeelméjű fia ellen, a fiú kitartóan esküdözött, hogy ami önmagát illeti, az igazat mondta. De amikor a többiekkel kapcsolatban kérdezték, rendszeresen eltérő válaszokat adott. A bíróság elrendelte, hogy Grenier-t két orvos vizsgálja meg, akik két, egymással szóges ellentétben álló véleményre jutottak: egyikük szerint Grenier elkövette az általa bevallott bűnket, mégpedig ördögi segedelemmel és boszorkánysággal, míg a másik azt állította, hogy minden, ami a jelentésben szerepel, olyan, mint maga a fiú, tele van „mesékkel és hamis véleménnyel". Abban azonban egyetértettek, hogy a fiú „melankolikus érzéssel" teli, de „nem lycanthropus".[47] Az eset annyira újszerű volt, hogy a felsőbb bíróságon több napig tartott a döntéshozatal, és feltehetően ezen a ponton történt, hogy Filesac tanácsadóként jelent meg. A legfontosabb kérdés, amelyre a bíróságnak válaszolnia kellett, hogy vajon megtörténhet-e, és hogyan történhet meg egy ilyen átváltozás, hogy ez megtörténhet-e egy olyan fiúval, mint Grenier, és ha igen, akkor milyen büntetést érdemel.

Arra a kérdésre, hogy előfordulhat-e efféle átváltozás, Filesac ókori és modern tudósok egész sorát idézte meg, rengeteg csodás átváltozásról szóló példát citált, majd a farkasok rendkívüli viselkedésére vonatkozó teológiai, természetfilozófiai, irodalmi, utazók leírásából származó, jogtörténeti esetet ismertetett, és korábbi bírósági tárgyalások eredményeit hozta fel precedensként. Miután megbízható bizonyítékokat állított össze arra vonatkozóan, hogy a jelenség megtörtént, nekiállt megmagyarázni, hogyan zajlott le. A költői képzelet termékén kívüli átváltozásokat négy nagy csoportba osztotta. Az első a csoda, és mivel egyedül Isten képes lényegileg megváltoztatni azt, amit teremtett, ez az egyetlen példa arra, hogy az átváltozás bekövetkezhet, a fizikai szubsztancia és az emberi lét esszenciája, test és lélek totálisan megváltozhat. Átalakulhat, ahogy például Lót felesége sóbálvánnyá változott.[48] A második típus a természetes metamorfózis, ezt az életkor és a betegség okozhatja, valamint más állatok bomló teteme, illetve ide tartozik a tökéletlen teremtmények (nem emlősök) spontán létrejövő generációja. Noha a természet változatos és szörnyű eltéréseket képes létrehozni, mindvégig köti az isteni hatalom, és akárcsak a démonok, ő sem képes teremteni vagy lényegileg megváltoztatni azt, ami már megteremtetett. A harmadik kategória képzeletbeli: a fekete epe kártékony kipárolgása megzavarja az elmét, aminek következtében az emberek azt képzelik, hogy állatokká változtak, miközben a többiek embernek látják őket.[49]

Grenier betegsége a három közül egyik kategóriába sem illett, ezért egy negyedik csoportot is fel kellett állítani – a démoni átváltozást. Filesac a témával foglalkozó szinte összes többi szerzőhöz hasonlóan kategorikusan kijelentette, hogy bár az ördögnek

figyelemre méltó hatalma van a természetes világban, az emberi test fizikai szubsztanciáját nem tudja megváltoztatni, a lelket sem képes tőle elválasztani, és átplántálni egy másik testbe.[10] Viszont képes arra, hogy megváltoztassa a dolgok külsejét, hogy azok másoknak látsszanak, mint amik. Az ilyen nyilvánvaló átváltozások csupán illúziónak tekintendők, vagy „hazug csodáknak" – bár megtörténtnek fogadják el őket. Filesac három módszert ismertet, amelyekkel az ördög igyekszik célját elérni: 1. olykor az összesűrített levegőt képmássá alakítja, egy állat alakjára formázza, ezt vagy magára ölti, vagy szolgája testét burkolja be vele; 2. máskor, becsapván a szemet, eléri, hogy az emberek azt higgyék, valóban egy állatot látnak, ugyanakkor az átváltoztatott ember képzeletét is becsapja; 3. más alkalmakkor az ördög állatbőrt ad a szolgájának, amely annyira illik az illetőre, hogy akik látják, azt hiszik, állat van előttük. Az ördög mind a három esetben felruházza szolgáját a vadállatokra jellemző vérengzéssel, gyorsasággal és vadsággal.[11]

Amikor azonban arra került a sor, hogy eldöntsék, milyen szerepe van ennek az illúziónak, és mennyire lehet tényleges elkövetőnek tekinteni az illuzórikus átváltozást megélt embert, a vélemények már megoszlottak. Egyes szerzők szerint az ördög mesterkedésének köszönhetően transzba esnek, azt álmodják, hogy átváltoztak, és megvalósították azokat a tetteket, amelyeket valójában az állat testét magára öltő démon követett el. Az ilyenformán „eksztázisban" átváltozott ember maga ténylegesen nem gyilkol meg senkit, és akár azzal is lehet érvelni, hogy maguk is az ördögi csel ártatlan áldozatai.[12]

Grenier esetében az a tény, hogy a farkasbőrt soha nem találták meg, ezt az értelmezést támasztotta alá. Filesac maga azonban úgy vélte, hogy az efféle esetek büntetendők, mivel csak akkor fordulhatnak elő, ha valaki szerződést kötött az ördöggel, ártatlan emberekkel soha.[13] Ráadásul ékes bizonyíték az a tény, hogy Grenier vallomása megegyezett azoknak a farkasembereknek a vallomásával, akiket korábban bíróság elé állítottak. Amikor átváltoztatta magát, Grenier meztelen testét azzal a kenőccsel kente be, amelyet az erdőben kapott egy ismeretlentől, aki nem más volt, mint maga a Sátán. Grenier megcsókolta ezt az embert, aki jéghideg volt, és megígérte, hogy szolgálni fogja. Pierre Burgot pontosan így vallott 1521-ben.[14] Honnan máshonnan tudhatott volna minderről Grenier, ha nem ugyanaz volt a mestere? És mindenekelőtt, ott volt rajta az ördög jele.

A kommentárból nem derül ki egyértelműen, hogy Filesac a különféle érveket vitatottként tárta a felső bíróság elé, vagy egyszerűen az egyensúly kedvéért mind a két oldalt bemutatta. Az viszont bizonyos, hogy a bíráknak számos olyan dolgot kellett figyelembe venniük, amely kulcsfontosságú volt Jean Grenier esetének értelmezésében és abban a döntésben, hogy mit tegyenek vele. Ahogy már láthattuk, megvolt annak a lehetősége, hogy Grenier az egész történetet csak kitalálta, ahogy az egyik orvos és sok bíró is gondolta. De még ha elfogadták is, hogy nem kitalációról van szó, akkor is fennállt annak a lehetősége, hogy csak ártatlan áldozata a démoni illúzióknak, és csak „en extase" változott át. Hasonlóképpen, még ha nyilvánvalóan bizonyított is, hogy ez nem extázisban bekövetkezett átváltozás volt, és hogy Jean Grenier szövetséget kötött az ördöggel, és fizikailag is rész vett a gyilkosságokban, még min-

dig vannak további tényezők, amelyeket figyelembe kell venni, és amelyek enyhítő körülményként értelmezhetők, és csökkenthetik a felelősséget.

Úgy tartották, hogy egyesek fogékonyabbak a démoni illúziókra: a gyerekek, nők, a rossz ítélőképességűek vagy azok, akik nem részesültek megfelelő nevelésben, a melankóliában szenvedők stb. A gyenge akarat, éretlen gondolkodás, tudatlanság vagy fogyatékosság miatt nincsenek kellően felvértezve az ördög gonosz cselei ellen, ezért képtelenek felismerni a kísértést és csábítást, vagy ellenállni azoknak. Jean Grenier, aki akkoriban tizenhárom vagy tizennégy éves lehetett, kiskorúnak számított, visszamaradottnak és ostobának tartották, nem kapott megfelelő keresztény nevelést. Azt mondták, hogy „nem érti, amit lát, és megfontolatlanul beszél", és még azt sem tudja, hogyan kell keresztet vetni.[45]

Így, még ha elfogadják is, hogy Grenier *valóban* elkövette az általa bevallott bűnöket, a fenti tényezők összessége korlátolt felelősségre utal, és így az enyhébb ítélet alapja lehet. Zsenge kora ráadásul nem engedi a kínvallatást, a halálbüntetésről nem is beszélve.[46] Filesac azonban rengeteg olyan példával állt elő, ahol rettenetes vétkeik miatt kiskorúakat is halálra ítéltek, és kijelentette, hogy sokkal fontosabb eldönteni azt, hogy a kiskorú alkalmas-e tudatos és szándékos rosszindulatra, gonosztettre, mint az, hogy egyszerűen csak a korát vegyék figyelembe. Ha a gyermek kellően megfontolt, akkor felelősnek kell tartani őt a tetteiért. Grenier pedig képes volt arra, hogy mindazt visszamondja, amire az ördög tanította. Filesac hasonló vehemenciával érvelt az ellen, hogy a tudatlanságra, ostobaságra, szellemi visszamaradottságra, zavart elmére vagy az ördög kísértéseire való hivatkozással gyakoroljanak irgalmat: „a zavart elme" („trouble d'esprit") jellemző az efféle emberek körében, de Isten nem engedi, hogy a kísértés erősebb legyen, mint az az erő, amellyel ellent lehet neki állni. Az egyszerű illúzió vagy az ördögi illúzió önmagában nem büntetendő, de ezek tetté már szabad akaratból válnak, és ezt a tettet büntetni kell. Még az állatok, amelyek pedig híján vannak az értelemnek, sem falják fel saját fajtájukat; az a személy tehát, aki szabad akaratából, a Sátán eszközeként erre vetemedik, bűnös. Ha az efféle bűnöket megbocsátjuk, mondván, hogy a Sátán kísértései csupán, akkor példát mutatunk, és ettől fogva minden boszorkányság büntetlen marad. Az olyan esetekben, mint amilyen a Grenier-é is, ahol bizonyítható a perverz természet és a bűntényben való tudatos, akaratlagos részvétel, a halálbüntetés az egyedüli módja annak, hogy megállítsuk az ördögöt.[47]

Mégsem ez történt. Bordeaux parlamentje úgy döntött, figyelembe veszi Grenier korát, gyengeelméjűségét, az ítélőképesség hiányát, lelki és érzelmi alultápláltságát. Filesac talán Daffis elnök szavait idézte, amikor a következő szavakkal foglalta össze és írta le Grenier-t: olyan kistermetű és satnya fiú, hogy tízévesnek is alig néz ki; olyan ostoba, hogy a hét- vagy nyolcéves gyerekek is több értelmet mutatnak nála; az apja agyba-főbe verte, és elkergette hazulról; az anyja meghalt, a mostohaanyja nem gondoskodott róla; magányosan kóborolt, és élelmet koldult; a kétségbeesés és szükség jellemében annyira megnyomorította, hogy könnyű prédája lett az ördögnek.[48] Továbbá a vallomásában fellelhető ellentmondások, valamint kora és elmeállapota alapján vallomását nem lehet minden kétséget kizáró bizonyítékként elfogadni. Mi-

vel a tárgyalás Bordeaux-ban zajlott, Grenier-t egy kolostorban tartották fogva, ahol a törvényszékre beérkező jelentés szerint megkezdődött vallásos nevelése, bűnbánatát rendszeresen könnyekkel és imádságokkal mutatta ki. Így a jobbulásra való hajlamát is figyelembe vehették.

A bordeaux-i parlament 1603. szeptember 6-i rendeletében érvénytelenítette a halálos ítéletet, Grenier-re azt a büntetést szabta ki, hogy élete végéig a kolostorban maradjon, és akasztás terhe mellett onnan soha el ne távozzon. Pierre Grenier-t és Pierre du Tillaire-t feltételesen szabadon engedték azzal, hogy egy hónapon belül további vizsgálatra kerül még sor. Egyikükről sem tudni többet, kivéve azt az egyet, hogy valahányszor az apja a kolostorban meglátogatta volna, Jean Grenier elrejtőzött, és egyszer sem volt hajlandó találkozni vele.

Filesac azt hangsúlyozza, hogy a felső bíróság nem kívánt precedenst teremteni a boszorkánysággal kapcsolatos ügyekben tanúsított engedékenységével: ezt az ítéletet egy megnevelhető, átformálható fiatalkorú bűnözővel szembeni emberi gesztusként értékeli, ahol Isten kegyelmére, és nem haragjára appelált.[49] Robert Mandrou a szöveghez írott bevezetőjében a döntést az alsóbb bíróság döntésének „tagadásaként" értelmezi. Alapvető különbséget lát La Roche–Chalais hiszékeny bíráinak és Coutras bíráinak véleménye, illetve a parlament magisztrátusának véleménye között. Előbbiekben egy cseppnyi kétely sem merült fel az üggyel kapcsolatban, utóbbiak viszont túlléptek az előírásokon és tankönyveken, magát a fiút tartották szem előtt, és így arra a következtetésre jutottak, hogy elég, ha a neveltetése változik meg, az pedig történjék egy kolostorban.

A kétféle ítéletnek ez a kategorikus értelmezése azonban figyelmen kívül hagyja az ügy sokszínűségét. Tudjuk, hogy az ügyet mindenképpen a parlament elé küldték volna, így az alsóbb bíróság ítélete csupán formális verdikt volt, nem pedig szükségszerűen annak a jele, hogy mindenáron végezni akartak volna a fiúval. Minden tőlük telhetőt megtettek, hogy összegyűjtsék a bizonyítékokat, majd bölcsen a felsőbb bíróságnak adták át a felmerülő kétségekkel kapcsolatos kérdések eldöntését. Azt is láttuk, hogy a felsőbb törvénykezés bírái nem szívesen fogadták el Grenier vallomását hiteles bizonyítékként, és már korára való tekintettel is felmentették a halálos ítélet alól. Azt azonban nem feltételezhetjük, hogy a végső döntés a parlament magisztereinek szkepticizmusából adódott volna. Filesac keményvonalas álláspontja a boszorkányokkal kapcsolatban egyértelműen a kisebbség hangja, de Bordeaux parlamentje sem arról ismert, hogy elnéző lett volna a boszorkányokkal. Mandrou meglepetésének ad hangot a Grenier-ügyben született enyhe ítélet miatt; nem ezt várta volna egy olyan parlamenttől, amelyik hamarosan boszorkányüldözést indít el Labourd-ban.[50] A főbírák közti nézetkülönbség egyértelmű: tudjuk, hogy voltak köztük, akik Grenier életkorától függetlenül kitartottak a halálbüntetés kiszabása mellett, míg mások abban is kételkedtek, hogy a fiú valóban elkövette a bevallott bűnöket; a többség viszont a legvégén kihirdetett ítélet mellett, tehát az elzárásra és az átnevelésre szavazott.[51] Ebből az is kiderül, hogy kisebbségben voltak azok, akik teljesen ártatlannak tartották Grenier-t. Az ítéletből, valamint Filesac beszámolójából az is világosan kiderül, hogy akár úgy vélték, Jean Grenier aktív résztvevője volt a bűncse-

lekményeknek, olyasvalaki, aki fizikailag is benne volt a gyilkosságokban, akár nem, abban biztosak voltak, hogy megkísértette az ördög, és át kell nevelni. Sokkal nagyobb hangsúlyt fektetnek arra, hogy a fiút kimentsék az ördög fogságából, mint az ártatlanságára.[32] Filesac arra is utal, hogy a végső ítéletet 1603. szeptember 6-án, szombaton hirdették ki, a parlament éves pihenője előtti utolsó munkanapon, valószínűleg ez is arra ösztökélhette a bírákat, hogy függesszék fel a tanácskozást, és gyors döntést hozzanak.[33]

Mindezek tükrében a végső döntést kompromisszumként kellene értékelnünk – egy problémás eset leghelyénvalóbb megoldásaként. Ezt az olvasatot az a tény is alátámasztja, hogy a felső törvényszék különösen fontosnak tartotta, hogy Grenier-t távol tartsák a falusiaktól és azoktól a falvaktól, amelyekben a bűnteneket elkövette. Az ítélet kettős haszna az volt, hogy biztonságos otthonról és rehabilitációról gondoskodott, és kizárta annak a lehetőségét, hogy a meggyilkolt gyerekek szülei meglincseljék Jeant.[34]

De Lancre kikérdezi Grenier-t – Egy farkasember jellemének értékelése

Mivel sem a kihallgatásról, sem Grenier állításairól nincs szó szerinti feljegyzésünk, nem tudhatjuk, hogy vallomásának démonikus motívumai mennyire tükrözték saját gondolatait, és mennyiben sugalmazták a választ a feltett kérdések. Amit tudunk, azt a tanúk vallomásaiból tudjuk, nevezetesen, hogy mivel dicsekedett előttük Grenier; s ebből következtethetünk arra, milyen ismeretekkel rendelkezett a farkasemberekről. A közszájon forgó elbeszélésekből biztosan tudhatta, hogyan történik az átváltozás, amely bizonyos „kitüntetett" napokon, egy varázsbőr segítségével, valamilyen sötét ház rejtekében zajlik le. A beszámolókban nem utalnak boszorkányságra vagy démoni közbeavatkozásra. Erre Grenier csak vallomása későbbi pontjain céloz, miután már egyszer kihallgatták. Ezért feltételezhető, hogy a kihallgatás során ismerkedett meg a demonológiával kapcsolatos részletekkel, akkor hallhatott például az Erdők Urával kötött szövetségről, a testére került jelről, a kenőcsös tégelyről stb. De ez nem szükségszerűen jelenti azt, hogy a kihallgatók szándékosan plántálták volna a fejébe ezeket a képzeteket, vagy saját szavaikat adták volna a fiú szájába. Ha figyelembe vesszük dicsekvésének tartalmát és körülményeit, és tudunk a demonológiai sztereotípiák létezéséről, nyilvánvalónak látjuk, hogy a bírák meg kellett, hogy kérdezzék tőle, hogyan változtatta át magát, és részletes magyarázattal kellett teljesebbé tenni a képet. Christina Larner mutatott rá arra, hogy a nyomtatott szövegek nem őriztek meg minden demonológiával kapcsolatos hiedelmet, amelyek egyébként sem szorítkoznak kizárólagosan egyetlen társadalmi-gazdasági csoportra; bizonyos elemeik közismertté váltak a társadalom legkülönbözőbb rétegeiben: „...a közkeletű elképzelések, akárcsak a tanult emberek elképzelései, nem voltak statikusak. [...] Ahogy a boszorkánysággal kapcsolatos népi hiedelmek a pozitív kulturális értékek megfordítottjai, ugyanúgy a tanult demonológia az Isten természetével kapcsolatos hivatalos teológia fordítottja. A népies és tanult inverziók kölcsönös elsajátítása olyan folyamat volt, amely felgyor-

sult a törvényszékeken, legyenek azok egyházi vagy világi bíróságok. Ezeken a bíróságokon a jogász és a paraszt került szembe egymással, és végül a vádaskodások, dicsekvések, kínzások és vallomások során egy, mind a két fél számára elfogadható történet kerekedett ki."[55]

Így már érthető, hogyan kerülhettek démonikus elemek Grenier válaszaiba. Volt, amit már korábban is tudhatott, és amelyekről úgy gondolta, érthetően megmagyarázzák, hogyan és miért követte el azokat a bűntényeket, amelyekről azt hitte, ő követte el őket. De akár tudott már korábban ezekről, akár nem, szent meggyőződése volt, hogy farkasember. És amikor másoktól hallotta a demonológiai magyarázatokat, akkor ezek mélyen megragadtak benne. Még hét évvel később is ismételgette őket, amikor Pierre De Lancre meglátogatta a kolostorban.

1610-ben Labourd-ban tett látogatása során De Lancre találkozott Grenier-vel, és megvizsgálta az akkor húsz-huszonegy év körüli fiút. Afféle különcnek, érdekességnek tartotta, akitől sokat lehet tanulni, mert olyasvalaki volt, aki az ördög markába került, de megélte, hogy elmesélheti a történetét, míg a többiek titkaikkal együtt füstté váltak.[56] De Lancre szerint Grenier korához képest apró termetű, meglehetősen ostoba, és híján van a józan észnek. Grenier őszintén, semmit sem tagadva megerősítette, hogy egykor farkasember volt, engedelmeskedett az Erdők Ura parancsainak, de most már nem az. Elmondta De Lancre-nak, hogy szeretne egy rend új ruhát, akkor talán az emberek nem kérdezgetnék állandóan a farkasbőrről, mert úgy érezte, a népek még mindig azt gondolják, farkasbőrt visel. Addig nem tudott megszabadulni ettől az érzésétől, amíg meg nem kapta az új ruhát. Bevallotta, hogy még mindig heves vágyat érez arra, hogy kisgyerekeket egyen, és nem is állna ellen, ha nem lenne tilos. Állítólag látták, hogy titokban állati belsőségeket és halfejet eszik. Azt is kijelentette, hogy nagy örömére szolgálna, ha farkasokat láthatna. Nagyon megrémült, mondta, amikor a kolostorba érkezvén az Erdők Ura meglátogatta, és kincseket ígért, ha visszatér a szolgálatába. De mikor keresztet vetett, a férfi eltűnt, ezért most nap mint nap keresztet vet, hogy így tartsa távol azt az embert. Még mindig vehemensen gyűlölte az apját, őt tartotta felelősnek, amiért nem kapott kellő nevelést, és továbbra is azzal vádolta, hogy farkasember.

De Lancre beszámolója erről a találkozásról elsősorban Grenier pszichognómiája és viselkedése leírása szempontjából fontos. Megmutatja, hogyan lehet a megfigyelt sajátosságokat Grenier akkori erkölcsi állapotára, illetve a korábbi nélkülözésekre utaló jelekként értelmezni. A szeme „vad, apró, mélyen ülő, sötét és zavarodott, tekintetéből úgy látszott, mintha szégyellné magát szerencsétlensége miatt, amelynek részben tudatában van, mert alig mert az ember szemébe nézni". A fogai és körmei korábbi farkasember mivoltára utalnak:

> Hosszú, kiálló fogai nagyobbak a szokásosnál, és valahogy előreállnak, rothadtak, és félig megfeketedtek attól, hogy állatokba és emberekbe mélyesztette őket: és a körmei is hosszúak, és néhol a körömágytól a hegyéig teljesen feketék [...], ami világosan mutatja, hogy farkasemberként élt, és kezeit rohanásra és arra használta, hogy gyerekeket és kutyákat kapjon el a torkuknál fogva.[57]

Noha Beauvois de Chauvincourt soha nem látta Jacques Roulet-t, nagyon hasonló szavakkal írta le, különös figyelmet szentelve a szemeknek, fogaknak, amelyeket a belső zavarodottság, erkölcsi degeneráció és brutalitás külső jeleiként értelmezett:

> Hallottam, hogy azt mesélik, hogy mikor elfogták, haja a válláig lógott, körmei elképesztően hosszúak, annyira hosszúak, hogy szinte el sem lehetett hinni; annyira bűzlött és szaglott, hogy senki nem tudott a közelébe menni, egész testét kétujjnyi vastagon beborította a zsír; tekintete vadul ugrált, szemöldökei középen összeértek, szeme mélyen ült az arcában, és ezek a jelenségek a vallomásán kívül is utalnak arra, hogy miután oly hosszú ideig romlott életet élt, szinte minden emberségét elvesztette, és már nem volt meg benne sem az ember értelme, sem annak külleme, csupán testének formája hasonlított még az emberre, mert mestere, a Sátán, durván és megalázóan bánt vele.[58]

Grenier-ről azt mondták, hogy elképesztő ügyesen futott négykézláb – korábbi életére utaló újabb jel – és a kolostorba látogató magisztrátus kérésére be is mutatta ezt a képességét.[59]

Ugyanebből a forrásból tudjuk, hogy bűnbánata és megváltozott jelleme a combján látható jel átalakulásán is tetten érhető. A tárgyalás során ez még érzéketlen és nagyon szembeötlő volt, most, hogy megmenekült az ördög szorításából, meglehetősen érzékennyé és alig láthatóvá vált. De Lancre nem részletezi Grenier 1610 novemberében bekövetkezett halálának okát, amely nem sokkal a találkozásuk után, és mindössze két hónappal Daffis elnök halálát követően történt. De abban bizonyos volt, hogy a fiú jó, bűnbánó keresztényként távozott, akit az utolsó pillanatig a kolostor szerzetesei láttak el.[60]

Angolból fordította *Vándor Judit*

Jegyzetek

* A tanulmány eredeti címe: The Trial of a Teenage Werewolf, Bordeaux, 1603. *Criminal Justice History* 9, 1988, 1–29. Az angol eredetiben használt terminus: *werewolf ('emberfarkas')*. A fordításban a magyar kutatásban szokásos (német) *werwolf ('emberfarkas')* terminus helyett a *farkasember* mellett döntöttünk (a szerk.).

1 A tanulmány az 1986 áprilisában a The Warburg Institute, University of Londonban megtartott szeminárium anyagán alapul. Köszönettel tartozom dr. Alfred Somannak (C.N.R.S., Paris) türelmes segítségéért, amellyel segített a cikk előkészítésében, illetve szeretném köszönetemet kifejezni a következő intézményeknek és személyeknek, amiért lehetővé tették, hogy a cikkben megjelenjenek az illusztrációk reprodukciói: The British Library – Rare Books and Manuscript Departments, London; őkegyelmessége Canterbury érseke; Trustees of Lambeth Palace Library, London; The New York Metropolitan Museum, New York; Ullstein Verlag GmbH, Berlin.

2 Lásd Le Roy Ladurie (1983: 39–69), a farkasemberekkel kapcsolatos hiedelmek továbbéléséről Délnyugat-Franciaországban a 18. században. A szerzetesek lattyainak reputációjáról lásd Lancre (1613: 256); a kiátkozással kapcsolatban lásd Sébillot (1904–1907, 3: 55. jegyzet), Gervasius de Tilbury (1856: 3a, 120. cap.: 51) és Marie de France (1944: 49–57) a farkasembert a végzet szerencsétlen áldozatának tartja. A varázsbőrrel rendelkező farkasemberekről szóló gascogne-i legendákkal kapcsolatban lásd Devlin (1986: 72–80) és Le Roy Ladurie (1983: 53), egy bizonyos Mimalé-ról, akit 1785–86-ban azzal vádoltak, hogy farkasember, és farkasbőrt visel. A farkasemberekről szóló történetekkel kapcsolatos tipikus magatartásról lásd Summers (1933), Smith (1984), Ménard (1984); Senn (1982: 1–77) és Chiari (1981). Lásd még Le Roy Ladurie művét (1983) egy gascogne-i parasztról, aki azt állította, hogy a felesége, akit boszorkánysággal gyanúsítottak, kecske alakban jelent meg, amikor megölte az asszonyt 1609-ben.

3 Paris, B. N., Coll. Moreau, ms 903, fol. 267r. A franche-comtéi farkasemberekről lásd Bavoux (1952) és Monter (1976: 148).

4 Kaisersberg (1516: fol. XLI) és Sprenger–Institoris (1580: I, q.10: 140). A normális farkas viselkedéséről lásd Mech (1970), Erkki Pulliainen (1975) és Buxton (1987: 60–61). Valódi farkasokról és veszettségről: Molinier–Molinier-Meyer (1981: 225–45). Russell–Russell (1978) a 164. oldalon írják: „a legegyszerűbben úgy lehet összegezni a farkasemberek pereiben megemlített gyilkosságokat, hogy az elkövetők tömeggyilkosok"; de a valódi bizonyítékok arra mutatnak, hogy az esetek többségében igazi farkasok voltak a tettesek.

5 XXVI. *Decretum* 5, 371. Canon (kb. 900-ban): „Quisquis ergo aliquid credit posse fieri, aut aliquam creaturam in melius aut deterius immutari aut transformari in aliam speciem vel similitudinem, nisi ab ipso creatore, qui omnia fecit et per quem omnia facta sunt, procul dubio infidelis est." (Hansen, 1901: 38–39).

6 Clark (1984: 358) és Oates (1985).

7 Reginald Scot (1973: 71–81) szkepticizmusa szokatlannak tűnik, lásd a 40. jegyzetben Jean Bodin hasonlóan kivételes helyzetéről, lásd még a 10., 41. és 42. lábjegyzetek utalásait további elméleti vitákra.

8 Boguet (1610: 332–84), Jacques Boquet-ről, Françoise Secrétainről, Clauda Jeanprotról, Clauda Gaillard-ról, Thievenne Paget-ről, Clauda Jeanguillaume-ról és a Gandillon családról.

9 Roulet letartóztatásáról és elsőfokú tárgyalásáról De Lancre ír (1662: 785–90); továbbá Sieur de Beauvois de Beauvois (1599) és l'Estoile (1875–1896, 7: 150–51) ír arról, hogy a börtönben meglátogatta Roulet-t. Egy angol pamflet 1590-ből is ír Stumpf tárgyalásáról, reprint kiadása Summers (1933: 253–259); illetve Otten (1986). A történetet két egylapos fametszet-illusztrációval versben ismerteti, a metszet 1589-ben készült, az alkotásokat Lucas Mayernek (Nürnberg) és Johann Negelének (Augsburg) tulajdonítják. Walter L. Strauss adta ki újra (1975, 2: 701, 795).

10 A *lycanthropia* diagnózisa ókori forrásra támaszkodik, a középkorban a kisszámú orvosi szövegeken keresztül vált ismertté (Pseudo-Galenus, in: Galenus 1965 [1821–1833], 19: 719–720). Ugyanezzel a szöveggel találkozunk Sidoni Marcellus töredékében, Oribasius, Aëtius és Paulus Aegineta közvetítésével; lásd Roscher (1987). Az állapotot gyógyíthatónak tartották, a betegeket látható tünetek alapján azonosították: sápadtság, száraz, besüppedt szemek, szájszárazság és tűrhetetlen szomjúság. Állatoknak képzelték magukat, de senki nem látta őket annak; nem ettek embereket, és nem is tartották bűnözőknek őket. Számtalan 16. és 17. századi szerző írt erről az állapotról, többek között Wier (1885, 1: 595–98); Lancre (1982 [1613]: 219); Del Rio (1679: 207r); Goulart (1606: 238); illetve Nynauld (1615: 64–68).

A holland Peeter van Foreest doktor az alkmaari temetőben találkozott egy kóbor lycanthropussal (*Observationum – Medicinae Theoricae et Practicae Libri* XX–VIII. 10, obs. 25); Donato Antonio Altomari sikeresen kezelt két beteget, akiknél lycanthropiát állapított meg (*De Morbis Humani Corporis Malis*, „De Lupina insania"). Mindkét utóbbi passzust idézi Summers (1933: 44–45). Robert Bayfield is kezelt egy hasonló állapotú pácienst, lásd Bayfield (1663: 49–51); részben idézi Otten (1986: 47).

11 Perrenette Gandillont a falusiak azért lineselték meg, mert farkasembernek vélték, és felelősnek tartották azoknak a gyerekeknek a haláláért, akit St. Claude mellett pusztították el a farkasok 1597–1598-ban. Családjából még két embert ítéltek el és végeztek ki, mert farkasembereknek mondták őket: Boguet (1610: 372).

12 Soman (1978: 37) és Bodin (1580, IV, 2–3 fols.: 172v–186v) az elfogadható bizonyítékokról és jogi bizonyításról. Lásd még a 26. lábjegyzetet a bűnösség kisebb jelentőségű előfeltételezéseiről.

13 Paris, Archives Nationales, Parlement Criminel, X 2a 960, *plumitifs*, 1598. november 23-án és 26-án gyorsírásos jegyzetek, amelyek Roulet fellebbviteli tárgyalásán a hivatalos kihallgatáson készültek. Hálás vagyok dr. Somannak, hogy rendelkezésemre bocsátotta a dokumentumok átiratát. Az eset száma 1598 (31) Soman boszorkány- és varázslóperekről szóló doktori értekezésében. Lásd még a 9. és 52. lábjegyzetet Roulet esetéről.

14 *Arrest mémorable de la Cour de Parlement de Dole, du dixhuictiesme iour de Ianvier, 1573, contre Gilles garnier, Lyonnois* (Sens, 1574). Ezt a rendeletet 1574-ben Orléans-ban is kiadta Eloy Gibier és Párizsban Pierre des Hayes. A sens-i kiadványt Angerben 1598-ban újranyomtatták, amikor Jacques Roulet tárgyalása kapcsán ismét feléledt az érdeklődés a farkasemberek iránt. Lásd még: Lover (1608: 140).

15 Filesac, „Procez criminel contre Jean Grenier accusé de sorcellerie sur lequel il y a eu arrest du Perlement le 6 Septembre 1603. Mr. Filesac a examiné les informations et donné son avis écrit de sa propre main comme il suit ...", Paris, B. N., mss fonds francais 13 346, fol. 280 ff. Robert Mandrou átírásában: Mandrou (1979: 35–109). A szövegre innentől *Procez criminel* címen Mandrou kiadásában utalunk: Mandrou (1979). Mr. Filesac valószínűleg Jean Filesac (kb. 1550–1638), a Sorbonne doktora, a *De Idololatria* (Párizs, 1609) szerzője, a Cognac melletti St. Jean-en-Grève *curé*-ja, így nem volt messze Bordeaux-tól. Pierre De Lancre (1553–1631), egykori *conseiller* a bordeaux-i parlementben, később *conseiller du roi en son Conseil d'Etat*, majd 1610-ben Labourd-ban a boszorkányság királyi kivizsgálásának vezetőjévé nevezték ki. Átvette Filesac beszámolóját, és kiegészítette saját tapasztalataival, amikor személyesen találkozott Grenier-vel (Lancre 1613, IV: 4). Ahol lehetséges, Nicole Jacques-Chaquin rövidített kiadását használtam: Lancre (1982 235–326), és ahol szükséges, felhasználtam az 1613-as párizsi kiadást: Lancre (1613).

16 A Filesachoz hasonló szakértők látták el a magisztrátusokat azzal a demonológiai elmélettel, amely a boszorkányok tevékenységét magyarázta, rettenetes eredménnyel: Midelfort (1981).

17 Filesac: *Procez criminel*, Mandrou (1979: 42).

18 A tér–idő meghatározások jellemzőek az átváltozással kapcsolatos történetekre; a metamorfózis rendszerint egy magányos helyen történik (az erdőben, temetőben stb.) és egy bizonyos időpontban (teliholdkor, szombaton stb.).

19 Filesac: *Procez criminel*, Mandrou (1979: 44); Nicole Jacques-Chaquin *Basso Jaun* típusú alaknak látja, a baszk mitológia erdei emberének: Lancre (1982: 374, jegyzet).

20 Erről lásd a 26. lábjegyzetet.

21 A tárgyi bizonyítékok jogi szerepének egyre növekvő jelentőségéről lásd Soman (1985: 189).

22 Lásd Summers (1933: 258–59, és a 9. lábjegyzet).

23 A védelem szempontjából nagyon fontos, hogy a jelen lévő tanúk eskü alatt vallják, a gyanúsított jó hírnévnek örvend, mert a rossz hírnév és a boszorkányság gyanúja a bűnösség kisebb bizonyítékaként szerepelt: Boguet, *Instruction pour un Iuge en fait de sorcelerie*, in Boguet (1610: 32 és 41 cikkely: 11, 14); és Bodin (1580, IV, 4, fols. 188r–188v, 192v.). Lásd még a 12. és 26. lábjegyzetet.

24 Lancre (1662: 787).

25 Boguet (1610: 335–337, 368). Gilles Garnier-vel kapcsolatban lásd: *Arrest mémorable de la Cour de Parlement de Dole, du dixhuictiesme iour de Ianvier, 1573, contre Gilles garnier, Lycanthrope* (Sens, 1574) Ezt a rendeletet 1574-ben Orléans-ban is kiadta Eloy Gibier és Párizsban Pierre des Hayes. A sens-i kiadványt Angerben 1598-ban újranyomtatták. Stumpffal kapcsolatban lásd Summers (1933: 253–59).

26 Úgy hitték, hogy az ördög jelet tesz a boszorkányok testére, ezzel emlékeztetve őket a vele kötött szerződésre; a jelölés inverz szimbolikájával kapcsolatban lásd Larner (1984: 55). A boszorkánysággal gyanúsított személyeken gyakran kerestek olyan jegyeket, amelyek nem véreznek, nem fájnak, ha hosszú tűvel megszurkálják őket. A vizsgálatot a magisztrátus vagy más törvényszolga jelenlétében mindig orvos végezte; a folyamatot ismerteti Boguet: *Instruction* 14, 16 és 37. cikkely, in Bouget (1610: 6, 13). Soman (1985: 183) bemutatja, hogy Párizs parlamentjét aggasztotta a procedúra erőszakos jellege. Az érzéketlen jegyek, akárcsak a folytonos könnyezés vagy a boszorkányság gyanúja, csak enyhe gyanúnak vagy előfeltételezésnek számítottak, és nem bizonyultak elégségesnek a halálos ítélet kimondásához – ehhez tárgyi bizonyítékra, tökéletesen szavahihető tanúkra és önként tett vallomásra volt szükség; lásd még a 12. jegyzetet.

27 Filesac: *Procez criminel*. Mandrou (1979: 52). Filesac azt is megjegyzi (uo: 96), hogy a vádlottaknak nem volt jogi képviselőjük, és a feltett kérdésre önmaguk védőjeként azonnal választ kellett adniuk. („... il faut donner des objects sur le champ"); a *juge rapporteur* biztosította, hogy a vádlott jogai ne sérüljenek.

28 Filesac: *Procez criminel*. Mandrou (1979: 52).

29 L'Estoile (1875–1896, 7: 151).

30 Paris, Archives Nationales, Parlement criminel, X2a 960, plumitifs, 1598. november 23.

31 Filesac: *Procez criminel*. Mandrou (1979: 105).

32 Filesac: *Procez criminel*. Mandrou (1979: 55–56).

33 Boguet (1929 [1610]: 151). De Lancre hasonló megfigyelést tett Grenier tárgyalásával kapcsolatban: Lancre (1982 [1613]: 215).

34 Filesac: *Procez criminel*. Mandrou (1979: 56); Lancre, *Tableau* (1613: 317), még egyértelműbben fogalmazott az esemény természetfeletti jellegével kapcsolatban.

35 Jeanne Perrin egy farkast látott, akinek emberi lábujjai voltak, és azonnal tudta, hogy az átváltozott Clauda Gaillard-t látja – Boguet (1610: 362). A St. Ymetière-i Claude Vuitton és felesége nagyon meglepődött azon, hogy az ösvényen útjukba kerülő farkas milyen nyugodtan ücsörög, és amikor Claude Matthieu közvetlenül az után megjelent, hogy a farkas eltűnt, biztosra vették, hogy a farkas valójában a férfi volt (Archives Départementales de Doubs, 2B1156, fols. 103v–110r: 39–41 cikkely).

36 Filesac: *Procez criminel*. Mandrou (1979: 58). Egy 1624-es általános rendelet intézményesítette, hogy a párizsi parlament körzetében az alsóbb bíróságokon boszorkányságért halálra ítélt személyek kötelező jelleggel fellebbezzenek. Lásd Soman (1980: 22; 1981: 46–50; 1985: 195–196).

37 Filesac: *Procez criminel*. Mandrou (1979: 60); lásd még a 10. jegyzetet.

38 Genezis 19: 26; sok kommentátor még Nabukodonozor átváltozását is (Dániel 4: 30–31) a brutális viselkedés erkölcsi metaforájaként, és nem szó szerinti igazságként értelmezi.

A szemmel látható és a szubsztanciális átváltozás közti különbség alapvető fontosságú a kor metamorfózisról folytatott vitáiban; lásd Oates (1985).

39 Filesac: *Procez criminel.* (1979: 71–78. Lásd még Park–Daston (1981: 20–54). A képzeletbeli átváltozásról lásd a 10. lábjegyzetet.

40 Bodin (1580, II: 6 fols. 94v–104r), kiváteles állítása szerint az ördög képes átváltoztatni a testet, az állatot és azokat a vegetatív tulajdonságokat, amelyek az emberben és minden élőlényben közösek, de nem tud semmit sem kezdeni az ember lényegével, racionális lelkével.

41 Az első ponttal kapcsolatban lásd Filesac: *Procez criminel.* Mandrou (1979: 85). A másodikkal kapcsolatban Aquinói Tamás (1948–1950, I: 114, 4) mind a két elképzelést lehetséges magyarázatnak tartotta „Et si aliquid tale operatione daemonum fieri videatur, hoc non est secundum rei veritatem, sed secundum apparentiam tantum. Quod enim potest dupliciter contingere. Uno modo ab interiori; secundum quod daemon potest mutare phantasiam hominis, et etiam sensus corporeos, ut aliquid videatur aliter quam sit. [...] Alio modo, ab exteriori. Cum enim ipse [daemon] possit formare corpus ex aere cuiuscumque formae et figurae, ut illud assumens in eo visibiliter appareat; potest eadem ratione circumponere cuicumque rei corporeae quamcumque formam corpoream, ut in eius specie videatur." Lásd még Sprenger–Institoris (1580: I, q. 10: 131–141, cap. 8: 275–90). A démoni átváltozásról hasonló elméletekkel találkozunk: Rémy (1930: 108–114); Boguet (1929: 332–382); Prieur, (1596); Lancre (1613: 235–326) és Nynauld (1615).

42 Filesac: *Procez criminel.* Mandrou (1979: 66). Lásd még William d'Auvergne, Párizs püspöke (1674, 1: 1043), Szent Ágoston érvelését követve, *De Civitate Dei*, XVIII: 18; Molitor (1971, 14–17, 39–41); Peucer (1584: 198); illetve Lancre (1982: 227): „Or, si c'était illusion comme plusieurs disent, et les plus entendus, il y a grande apparence de dire qu'on a eu tort de les faire mourir, et qu'ils n'avaient non plus merité la mort que ce jeune garçon: nul ne pouvant empęcher qu'étant absent, et paraventure endormi, le Diable ne se serve de lui, et ne lasse par illusion qu'il semble courir, et courant ne se serve de la semblance du corps de cet absent ou endormi, jusqu'à lui porter les coups que le Diable męme reçoit sous la figure de ce męme corps."

43 Filesac: *Procez criminel.* Mandrou (1979: 69). Boguet (1610: 354) szerint is az extázisban történő átváltozások a *mens sua* bizonyítékai.

44 Wier (1885, 2: 263–264).

45 Filesac: *Procez criminel.* Mandrou (1979: 93–96). Az őrültekről is azt hitték, hogy könnyű prédái a démoni illúzióknak, de őket nem tartották büntethetőnek: „parce que, comme dit la loy *divinis offic.*, leur affliction les punit asses." Filesac, „Prozec criminel", 105, különböző szerzőket idéz, akik tizennégy éves korban szabják meg a nagykorúságot, de azt is megjegyzi, hogy a törvény bizonyos fokig rugalmas, minden attól függött, hogy a bíró a fiatal vádlottat képesnek tartotta-e az érvelésre, tehát szándékosan követhetett-e el bűntényt, függetlenül a korától; lásd még Bodin (1580, IV, 5, fol. 212r).

46 Filesac: *Procez criminel.* Mandrou (1979: 96).

47 Filesac: *Procez criminel.* Mandrou (1979: 94–103).

48 Filesac: *Procez criminel.* Mandrou (1979: 105). Guillaume Daffis-ról (megh. 1610), a bordeaux-i parlament *Premier President*-jéről Lancre (1613: 253) izzó szavakkal írt: „Homme plein de tant de mérite & si suffisant & remarquable en sa charge, que si tous les Parlements de France essuient esté réduits en un seul, il les eust aussi aisément maniez & avec la mesme dexterité, qu'il a heureusement gouverné celuy cy l'espace de 24 ou 25 ans. Aussi estoit-il de race & famille de premiers Presidents, tousiours, par tout & en toutes façons premier,

tenant si avantageusement & en degré superieur ceste primauté, & emplissant si dignement cette première place, qu'homme de tous ceux qui l'ont cogmi ne fut jamais à mesme d'en douter." Pár évvel később Jean Grenier maga mondta el De Lancre-nek, hogy szeretne találkozni Daffis elnökkel, „à cause qu'il lui avait sauvé la vie": Lancre, (1982: 230).

49 Filesac: *Procez criminel*. Mandrou (1979: 106).

50 Mandrou (1979: 36).

51 Filesac: *Procez criminel*. Mandrou (1979: 60): „Les juges ayant veu le procès se trouvèrent en mesme diversité que les médecins: partie d'iceux juges confirmant la condamnation de mort; les autres faisant doute que ce qui estoit rapporté par ce jeune garçon fust véritbalement commis par luy, et enfin la plus grande voix fut celle, de l'arrest qui sera prononcée après la déduction des raisons qui ont esté touchées au jugement d'iceluy."

52 Párizs parlamentje hasonló megfontolásról tett bizonyságot 1598-ban Jacques Roulet lelki üdvét illetően, és elrendelte, hogy vigyék „penitencier de ceste ville pour y estre admonesté et instruict," mielőtt két évre kórházba zárták volna. (Paris, Archives Nationales, X 2b 186, Arrêt du Parlement Criminel, 1598, november 27.) Ismételt köszönetem dr. Somannak, hogy a szöveget eljuttatta hozzám.

53 Filesac: *Procez criminel*. Mandrou (1979: 106): „... la nativité de la Vierge sacrée, tel jour qui sera lundi prochain [=1603, szeptember 8., hétfő], lequel met fin d'an en an aux labeurs ordinaires des Parlements."

54 Filesac: *Procez criminel*. Mandrou (1979: 107).

55 Larner (1984: 53–55).

56 Lancre (1982: 228).

57 Lancre (1982: 228–229). Boguet instrukcióiban („*Instruction pour un Iuge en fauct de sorcelerie*") a 10. és 35. cikkely szerint a vádlott lesütött tekintete enyhe gyanúra adhat okot: Boguet (1610: 4, 12). Lásd még a 26. jegyzetet.

58 Beauvois (1599: 18–19).

59 Lancre. *Tableau* (1982: 229–30). Boguet (1610: 364) St. Claude-ban ugyanezt a kísérletet végezte el olyanokkal, akikről azt gyanították, hogy farkasemberek, de az eredmény kevésbé volt meggyőző – az egyik gyanúsított közel hatvanéves volt, a másik nyomorék.

60 Lancre (1613: 325)

Képjegyzék

1. *A vadember*, Kézirat-illusztráció, Kelet-Anglia közeléből, „Luttrell Psalter" (kb. 1335–1340), MS Add, 42130. A British Library (London) jóvoltából.
2. *A farkasember*, Hans Weiditz fametszete, Johann Geiler von Kaisesberg *Die Emeis* (Strassburg, 1516) kötetében. A British Library (London) jóvoltából.
3. *Farkasemberek és boszorkányok*, a német Gulch hercegségből, a Flugblatt von Georg Kress (Augsburg, 1591) kötetben. Az Ullstein Bilderdienst (Berlin) jóvoltából.
4. *Peter Stumpf vagy Bedburgi Stubbe Peeter tárgyalása és kivégzése*, fametszet, készült Köln mellett, „A True Discourse declaring the dammable life and death of one Stubbe Peeter" című nyomtatványból (London, 1590). Őkegyelmessége a canterburyi érsek és a Trustees of Lambeth Palace Library jóvoltából.
5. *A lívek átváltozása*, fametszet a livóniai farkasemberekről, akik minden évben karácsony táján lélekben átváltoztak. Olaus *Magnus Historia de Gentibus Septentrionalibus* című művéből (Róma, 1555). A British Library (London) jóvoltából.

Bibliográfia

AQUINOI Tamás 1948–1950: *Summa Theologica* 1–4. Ed. P. Caramello et al. Taurini Romae.
BAVOUX, Francis 1952: Les loups garous en Franche Comté. *Heures Comtoises N. S.* 4, 3–8.
BAYFIELD, Robert 1663: *De Morborum Capitis Essentia & Prognostica*. London.
BEAUVOIS, Chauvincourt, Sieur de 1599: *Discours de la lycanthropie ou de la transmutation des hommes en loups*. Paris.
BODIN, Jean 1580: *De la démonomanie des sorciers*. Paris.
BOGUET, Henri 1610: *Discours des sorciers*. Lyon. [3e édition.]
– 1929: *An Examen of Witches*. Transl. E. Allen Ashwin. London. [Discours des sorciers, 1610.]
BUXTON, Richard 1987: Wolves and werewolves in Greek thought. In Jan Bremmer (ed.): *Interpretation of Greek Mythology*. London–Sydney, 60–79.
CHIARI, Gabriele 1981: Il lupo mannaro. In G. Lützenkirchen *et al.* (eds.) *Mal di luna*. Rome: Newton Compton Editori, 57–81.
CLARK, Stuart 1984: The Scientific Status of Demonology. In Brian Vickers (ed.): *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*. Cambridge, 350–374.
DEVLIN, Judith 1986: *The Superstitious Mind. French Peasants and the Supernatural in the Nineteenth Century*. Newhaven–London, 72–80.
GALENUS, Claudius 1965: *Opera Omnia* 1–20. (Hrsg. Carl G. Kühn). Hildesheim. [Leipzig 1821–1833, reprint.]
GERVASIUS de Tilbury 1856: *Otia Imperialia*. Hrsg.: F. Liebrecht. Hannover.
GOULART, Simon 1606: *Histoires admirables*. Rouen.
HANSEN, Joseph 1901: *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*. Bonn.
HARF-LANCNER, Laurence 1985: La métamorphose illusoire: des theories chrétiennes de la métamorphose aux images médiévales du loup-garou. In *Annales ESC*. Parigi: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 208–326.
KAISERSBERG, Johann Geiler von 1516: *Die Emeis*. Straßburg.
LANCRE, Pierre de 1613: *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*. Paris, 256.
– 1662: *L'Incrédulité et mescréance du sortilege pleinement convaincue*. Paris.
– 1982: *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*. Éd. Nicole Jacques-Chaquin. Paris: s. n. [Az 1613-as kiadás rövidített változata.]
LARNER, Christina 1984: *Witchcraft and Religion. The Politics of Popular Belief*. Oxford: Blackwell.
LE ROY LADURIE, Emanuel, 1983: *La sorcière de Jasmin*. Paris: Seuil.
L'ESTOILE, Pierre de 1875–1896: *Mémoires-journaux* 1–12. Éd. G. Brunet et. al. Paris, 7, 150–151.
LOYER, Pierre le 1608: *III Livres des spectres, ou apparitions et visions d'esprits, anges et démons se monstrans sensiblement aux hommes*. Paris.
MANDROU, Robert 1979: *Possession et sorcellerie au XVIIe siècle*. Paris: Fayard.
MARIE DE FRANCE 1944: Lai de Bisclavret. In: *Lais*. Ed. A. Ewert. Oxford: Blackwell, 49–57.
MARTIN Del Rio 1679: *Disquisitionum Magicarum Libri Sex*. Köln.
MECH, L. D. 1970: *The Wolf. Ecology and Behaviour of an Endangered Species*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
MÉNARD, Philippe 1984: Les histories de loup-garou au Moyen Âge. In *Symposium in honorem Prof. M. de Riquer*. Barcelona: s. n., 209–239.
MIDELFORT, H. C. Erik 1981: Heartland of the Witchcraze. *History Today* 31, February, 27–31.

MOLINIER, A.–MOLINIER-MEYER, N. 1981: Environnement et histoire: les loups et l'homme en France. *Revue d'historie moderne et contemporaine* 28, 225–245.

MOLITOR, Ulrich 1971: De lamiis et phitonicis mulieribus. In Pier-Cesare Ioly Zorattini (ed.): *Storia del Cristianesimo*. Ferrara: Università degli Studi di Ferrara, Facoltà di Magistero, 14–17, 39.41.

MONTER, E. William 1976: *Witchcraft in France and Switzerland. The Borderlands during the Reformation*. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.

NYNAULD, Jean de la 1615: *Lycanthropie, transformation, et extase des sorciers*. Paris.

OATES, Caroline 1985: Démonologues et lycanthropes: les théories de la métamorphose au XVIe siècle. In Laurence Harf-Lancner *(éd.)*: *Métamorhose et bestiaire fantastique au Moyen Âge*. Paris: s. n., 71–105.

OTTEN, Charlotte F. 1986: *A Lycanthrophy Reader: Werewolves in Western Culture*. New York: Syracuse.

PARK, Katharine–DASTON, Lorraine 1981: Unnatural Conceptions: the Study of Monasters in 16th and 17th Century France and England. *Past and Present* 92, 20–54.

PEUCER, Caspar 1584: *Les devins*. Trad. Simon Goulart. Lyon.

PRIEUR, Clande 1596: *Dialogue de la lycanthropie ... et si telle se peut faire*. Louvain.

PULLIAINEN, Erkki 1975: Wolf ecology in Northern Europe. In *The Wild Canids*. New York: Van Nostrand Reinhold Co., 292–299.

RÉMY, Nicholas 1930: *Daemonolatreia*. Transl. E. Allen Ashwin. London: s. n.

ROSCHER, Wilhelm H. 1987: Das von der "Kynanthropie" handelnde Fragment des Marcellus von Side. In *Abhandlungen der königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. Philol.-histor.* Classe 17/3, 1–92.

RUSSELL, C.–RUSSELL, W. M. S. 1978: The social biology of werewolves. In *Animals in Folklore*. Cambridge: s. n., 143–181.

SCOT, Reginald 1973: *The Discoveries of Witchcraft*. Ed. Brinsley Nicholson. Wakefield. [London, 1886, reprint.]

SÉBILLOT, Paul 1904–1907: *Folklore de France* 1–4. Paris.

SENN, Harry A. 1982: *Were-wolf and Vampire in Romania*. Colorado: Boulder.

SMITH, Kirby F. 1984: An historical survey of the werewolf in literature. In *Publication of the Modern Language Institute of America* N. S. 2, 1.

SOMAN, Alfred 1978: The Parlement of Paris and the Great Witch Hunt. *Sixteenth Century Journal* IX/2, 31–44.

– 1980: Aux origines de l'appel de droit dans l'Ordonnance Criminelle de 1670. *Dixseptième siecle* 32/1, 21–33.

– 1981: Criminal Jurisprudence in Ancient-régime France: The Parlement of Paris in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. In L. A. Knafla (ed.): *Crime and Criminal Justice in Europe and Canada*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 43–75.

– 1985: La décriminalisation de la sorcellerie en France. *Histoire, économie et société* 4/2, 179–203.

SPRENGER, Jacob–INSTITORIS, Heinrich 1580: *Malleus Maleficarum, in tres divisus partes*. Francofurti ad Moenum.

STRAUSS, Walter L. 1975: *The German Single-leaf Woodcut, 1550–1600* 1–3. New York: Hacker Art Books.

SUMMERS, Montague 1933: *The Werewolf*. London: s. n.

WIER, Johann 1885: *Histoires Disputes et Discours des Illusions et Impostures des Diables, des Magiciens Infames, Sorcieres et Empoisonneurs etc.* 1–2. Éd. Bourneville & Axenfeld. Paris.

WILLIAM d'Auvergne. 1674: De Universo. In *Opera Omnia* 1–2. Paris. 1, 1043.

KOMÁROMI TÜNDE

Cipő és talizmán

Egy megszállott fiatalember története[1]

Az itt következő esettanulmányban egy aranyosszéki fiatalember életének egy körülbelül fél évig tartó krízisével foglalkozom, amelyet ő maga, édesanyja és a gyógyítójaként szerepet játszó helybeli román ortodox pap egyaránt rontás következtében bekövetkezett megszállottságként értelmez. Elemzésem kiindulópontja egy többórás interjú (az anyával, a fiával, majd mindkettőjükkel egyszerre). Mindkét személyt előzetesen is ismertem. Dolgozatomban először a családi és társadalmi kontextust veszem számba, azután pedig a megrontás és a gyógyítás történetével foglalkozom.

1. Családi, társadalmi kontextus. Élettörténetbeli előzmények

Vári János (a 15-ös számú személy az ábrán) nagycsaládi környezetben nevelkedett. Külön háztartásban, de egy udvaron éltek az apai nagyszülők (6–7) és szülei (9–10), valamint három kisebb testvére (16, 17, 18). A lakások egyazon egyszintes ház részei: egy szoba, konyha, tornác a szülőknél az utca felőli részen, és egy szoba, konyha a nagyszülőknek hátul. Mindkét szülő családja a falu szegényebb rétegéhez tartozik. János szülei gyári munkások voltak. A 90-es évek elejétől az apja munkanélküli, az anyja pedig harminckét év munka után aránylag fiatalon nyugdíjas lett. Az apa alkalmi keresetből, napszámból, illetve fiai támogatásából él meg. A faluban és a családban egyaránt elítélik, mert sokat iszik, nem megbízható munkaerő, és a család számára inkább teher, mint segítség. Az anya anyósa halála után két fiával elköltözött a szomszéd utcába, a nagyanyja házába. Függetlenedett a férjtől és a férj családjától, így oldotta meg a konfliktusokkal teli családi életet. Hivatalosan nem váltak el, de már legalább tizenöt éve külön élnek. Az anya 1989 után előbb mások földjét dolgozta meg a termés egy részéért, majd amint elég pénze gyűlt össze, földet vásárolt. Fiai mind dolgoznak, a legkisebb kivételével, aki asztalosnak tanul. János anyjával lakik, akárcsak legkisebb, még gyermekszámba menő öccse.

A történet szempontjából a családtagok közül különösebb jelentősége csak három nőnek van: az apai nagyanyának, a dédnagyanyának és János anyjának, ezért a teljes

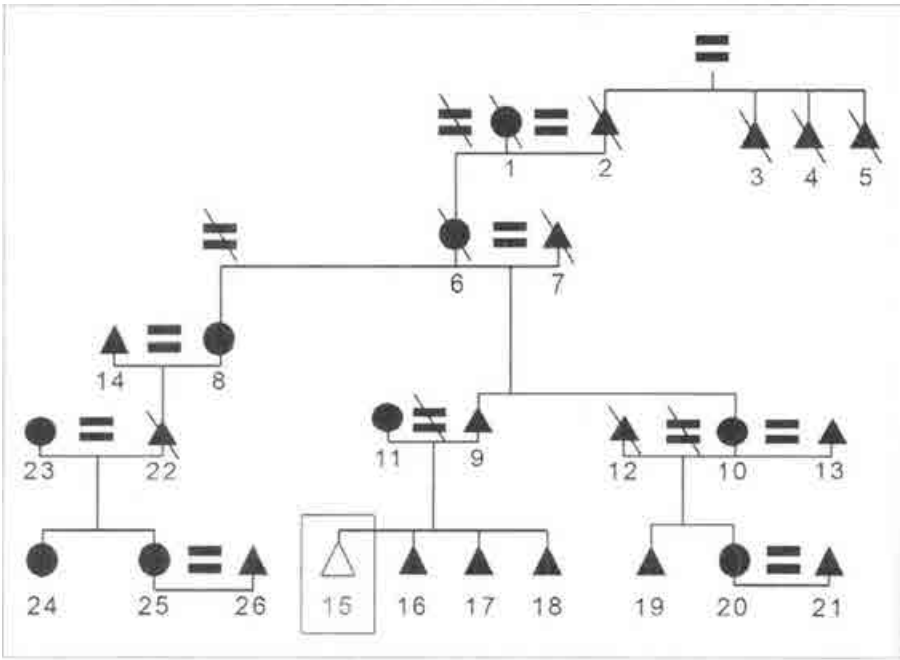
családot most nem fogom bemutatni. A nagymama (6 – Irézsi néni) a környék egyik legismertebb népi specialistája volt, kártyajós, ónöntő, kenőasszony, a szomszédos városból is tömegesen felkeresték. A dédnagyanyáról (1) az a vélemény, hogy „értett a csinálmányokhoz" ('rontásokhoz'). János anyja szerint a nagyanya (6) tőle tanulta az ónöntést (az ijedtség helybéli gyógymódját), a kártyavetői tudományát viszont mástól szerezte. Történetünk idején a nagymama már nem él, de még mindenki nagyon jól emlékszik rá. A nagyapa akkor még élt (ma már halott), a szülők élnek.

Beszélgetésünk és az itt szóba kerülő események idején János 34 éves volt, a falubeli nézetek szerint már vénlegénynek számított.[2] Alacsony, vaskos termetű,[3] nem tartják vonzónak. Iskolai végzettsége az ő korosztályában alacsonynak számít: csak szakiskolába járt. Nem túl szociábilis, és a szomszédok szerint kissé bolond.[4] Kevert nyelvet beszél: román nyelvű szavakat használ magyar nyelvű beszélgetésben. Ez a faluban nem egyedülálló jelenség, de az ő nyelvi kompetenciája rosszabb a falubeli átlagnál. Emberi kapcsolatai szegényesek, és élete sikertelen. Ő az egyetlen családtag, aki soha sehova nem utazott el sem dolgozni, sem munkájánál fogva, tehát a legkevésbé mobilis.[5] Testvéreivel szemben az is jellemző rá, hogy munkahelyét még soha nem változtatta, és hogy gyári munkáját leszámítva csak a háztartásban és anyja földjén dolgozik. Míg a testvérek munkája nagyobb fokú kommunikációs készséget, több emberi kapcsolatot feltételez, őt a munka sem mozdítja ki különösebben elszigeteltségéből.

Mivel a falu lakossága erősen szegregált, Jánosnak származásánál fogva leginkább a bevándorolt román családokkal és a hasonlóan alacsony státuszú magyar családokkal van módja közeli kapcsolatot kialakítani. A családon kívül tulajdonképpen csak néhány szomszéddal, katonatársaival és gyári munkás kollégáival volt közelebbi kapcsolata. A gyárban főleg román fiúkkal ismerkedett meg, közülük egy ezoterikus érdeklődésű fiatalemberrel elég sokat beszélgetett. Gyakran osztottak meg egymással rontással kapcsolatos történeteket, és ezekben általában előfordult egy ortodox pap mint ellenvarázsló. Ezek a kapcsolatok a rontásra vonatkozó képzeteire, saját állapotának értelmezésére és a kezelési mód megválasztására is nyilvánvalóan kihatottak.

János későn kezdett udvarolni, mintegy anyai noszogatásra, és kapcsolatait végigkísérik az anyai észrevételek, hiszen egy háztartásban élnek. A faluban nem udvarolt egy lánynak sem, csak városbeli román lányoknak. Kapcsolatairól ő semmit sem beszélt, csak az anyja, és ő sem tudott sokkal többet, mint hogy a lányok havasi román származásúak lehetnek, és a gyárban dolgoznak. Az anyának erős előítéletei vannak egyrészt a havasi románokkal,[6] másrészt a blokklakókkal szemben, akiknek „van idejük" kitanulni a *csináltatás*okat,[7] hiszen nem „kell" a földet megdolgozniuk.[8] Nem csupán János anyjára jellemző előítélet, sok falubeli magyar vallja, hogy a románok, de különösen a havasiak „nagyon értenek a csináltatásokhoz". Tehát azok a lányok, akiknek János udvarolt, már származásuknál fogva is különösen sokat tudnak a mágia terén, és ezt a tudást alkalmuk volt (és feltételezése szerint érdekükben is állt) gyarapítani a városban.

János testvérei sem különbek az anya véleménye szerint: mind román lányok után járnak. Az anya nagyon ellenzi a fiúk kapcsolatait, és nem győzi mondogatni nekik, hogy házasodjanak „fajtájukból". A románok és implicite a szeretők mágikus tudá-



Geneológia. Vári János családfája

sa veszélybe sodorhatja véleménye szerint fiait. Egyrészt maga a kapcsolat kialakulása probléma számára, mert előreláthatólag a mennyel is egy háztartásban kellene élnie az anyának házasságkötés esetén, és családbeli precedens miatt feltételezi, hogy nem beszélhetné anyanyelvét zavartalanul fiával, illetve unokái már meg sem tanulnák. Másrészt, amint azt látni fogjuk, feltételezi, hogy a kapcsolat megszakítása esetén fia komoly veszélynek van kitéve. Míg az anya egy magyar lánnyal kötendő házasság esetén hajlandó az ifjú párral házát megosztani, vegyes házasság esetén városra küldené őket.

Az itt elemzendő rontástörténetnek nem része, de a kontextus szempontjából fontos, hogy az anya saját bevallása szerint nem passzív szemlélője fia sorsa alakulásának. Már egy következő udvarlás történetét meséli – az akkor éppen aktuálisat –, és bevallja, hogy imádkozik, hogy a fia utálja meg azt a román asszonyt, akinek udvarol. Egy falubeli kétgyermekes elvált asszonyról van szó, és az anya imádkozását kétségtelenül úgy értelmezhetjük, hogy igyekszik megrontani fia kapcsolatát. Mindazonáltal, amikor a fiú elmondja anyjának, hogy a szeretője szerint az anya „csináltatja" őket, ő hevesen tiltakozik:

(1) A: Hát én azt nem tudam. Én aféléve nem foglalkaztam soha. Istenem őrizzen meg. János azt mondta, hogy valaki mondta, hogy én járak boszkonyálni.[9] Én?! A Jóisten őrizzen meg, mondam, én hogy járjak? [...] Én nem járak, Istenem, őrizz

meg. Én egyedül a templomba megyek, s vissza. [...] Isten őrizz, hogy én járjak ilyen ördögi dolgakka.
(2) A: A fiam, a is mind jár a kurvákhaz, hogy azt mondjam, akik mind csináltatnak, s mind románnak kellenek neki. Őrizzen az Isten, én mind imádkozom. [...]. S látod, hogy ement a fehérnéphez, s azt mondta, hogy anyád engemet is megcsináltat. Én nem csináltatak, me én imádkazak. Hogy utálja meg, többet neki ne kelljen. Csak nehogy mondd nekie.

2. A cipő érintése

Jánosnak a testépítésen kívül még volt egy magányos szenvedélye: a motorozás. Nem is egy motorbiciklit vásárolt, hanem kettőt, egy kisebbet és egy nagyobbat. Miután az Úr szerencsétlenségek révén tudtára adta, hogy vasárnap nem illik dolgozni,[10] szabad idejében motorozott. Száguldozott a falvakon keresztül fel a hegyek felé. Egy ilyen alkalommal balesetet szenvedett. Sérülései nem voltak komolyak, csak felületi horzsolások. De erősen bánta, hogy bár figyelmeztették álmában, baja esik, az álmot nem tudta megfejteni, és a baji nem előzhette meg. Álmában egy másik, sokkal nagyobb bajjal kapcsolatban is kapott figyelmeztetést, de ezt is csak utólag értette meg, így nem tudta elkerülni. Valaki az apja udvarára *csinálmány*t (rontó tárgyat) dobott, majd odaküldte, hogy útjába kerüljön, és megérintse. Szokásával ellentétben azon az estén odavitte motorbiciklijét, és miután letette, belebotlott az udvaron egy cipőbe. Felvette, hogy megnézze, és ezzel az érintéssel kezdődött a baj.

János hisz abban, hogy azon az estén, amikor a rejtélyes cipőt kézbe vette az apja udvarán, csak eszköz volt valaki kezében. Ötödmagával volt, és azt állítja, a többiek is látták a cipőt, de mindenki másfajta cipőnek látta.[11] Másnap a gyerekek, akik vele voltak, keresték, de nem találták meg, így nem is hitték el, hogy valamit megfogott, és az egész jelenetet annyira abnormálisnak találták, hogy azt állították Jánosról, bolond. János elbeszélése szerint azonban, bár késő este volt, és sötét, mindannyian látták a cipőt, és más furcsa dolgokat is észleltek. Egyrészt ő nem tudott mozdulni, amíg fogta, másrészt a kaput nem tudták kinyitni:

J: Bédobatt egy cipőt – én cipőnek láttam, a másik csizmának látta, a másik nem tudam, minek látta, mindegyik különben láttuk – és én fevettem. Úgy, ahogy tudam, feemeltem a levegőbe, és mondtam a gyermekeknek, hogy fussatak! Mikó futattak a gyermekek, a kapu – öt gyermek vót, Lajcsi,[12] ez a hogymondják, né, a Gál Sárié, ötön vótunk bent, nem vagyok biztos abba, a másik a Pálé, az a Pál, túl rajta, Gál Sárin, hogyhíják...
T: Ferike.
J: Ferike – ötön vótunk. Bézáródatt az ajtó. Húzták az ajtót, nem tudták kinyitani. Amég nem eresztettem le a cipőt. Mikó leeresztettem a cipőt, én is kifutattam. (...) én tudtam, hogy pacáltam valamit, én akkó má éreztem, hogy (...) pacáltam,[13] s azt akaram mondani, hogy megálltam, és letérgyepeltem. Visszafordultam, s letérgyepeltem, s emondtam a Miatyánkat. Mégis, van bátorságam!

A szokatlan jelenségek helyben tudatára ébresztették, hogy valami rendkívüli történt vele.[14] A veszélyt felfogta, hiszen elkiáltotta magát a gyermekek felé, hogy fussanak. A kapu azonban nem nyílott ki,[15] csak akkor, amikor eldobta kezéből a cipőt. A varázsnak tehát volt egy olyan része, amely az érintkezés megszűntével feloldódott. Ekkor azonban János szerint még jelen volt egy veszélyes entitás, amelynek próbált ellenszegülni letérdepelve és Miatyánkot mondva. A reakcióból ítélve már ekkor úgy értelmezte, hogy valami ördögi, illetve tisztátalan dologról van szó, de még nem sejtette, mi vár rá.

A rontás gyanúja reggelre érlelődött meg benne. Este az esemény után munkába ment, éjjeli műszakba. Reggel, amikor hazaérkezett, nem feküdt le aludni, ahogy máskor szokott, hanem rögtön a paphoz ment, tudva, hogy a dolog halaszthatatlan.[16]

J: De azt akaram mondani, másnap e is mentem a paphaz, fontos az, hogy ne hagyjad magadat. És, kiolvasatt a pap – túl rosszul voltam –, azt én mondam, me csak én tudam, vagy hat hónapig húztam vele, nagyon rosszul vótam, a ilyesmi dógaké rosszul vótá, és aztán mind hülye álmokat álmodsz, előszö, ameddig nem olvas ki a pap. Mikó olvas ki a pap,[17] mikó veszi ki belőled a hogymondjákat, mintha valaki fullasztana meg éjjel álmodba. Rossz álmok...

A: Fojt meg, úgy érzed.

J: Igen, úgy érzem, fojt meg. Rossz, tudad, ameddig kimenyen a rossz lélek belőled. Má én ha nem vettem vóna fe a cipőt, semmi se lett vóna.

Mivel János elbeszélése át-átugrott a történet néhány mozzanatán, sokat segített a rekonstrukcióban és az értelmezések követésében az anya elbeszélése (vele előzőleg beszélgettem, míg János a szomszédos szobában aludt egy éjjeli műszak után). Az anya elbeszélése több dologban is különbözött a fiáétól. Amint azt már fentebb említettem, más csodás elemeket is megnevezett, és másként mesélte el a cipő érintésének következményeit. Emellett, míg János csak általánosságban beszélt arról, hogy szomszédok, illetve fehérnépek csináltathatják meg az embert (tehát a tettesre nézve csupán sztereotípiákat sorolt fel), az anyja két jól kiérlelt hipotézissel is előrukkolt. Egyrészt azt állította, hogy a rontó az a román lány lehet, akinek János a gyárban udvarolt egy ideig, aztán elhagyta. A lány szerinte bosszút állhatott, amiért nem vette feleségül.[18] Az anya másik hipotézise nem a cipővel és a megrontással kapcsolatos, csak egy János szenvedéseit magyarázó alternatíva. János nagyanyja az anya és egyes falubeliek véleménye szerint rontással foglalkozott, és mint ilyennek, kapcsolata volt az ördöggel.[19] Az ilyen kapcsolat az ő véleménye szerint hatással van a családra, például későbbi generációkra is. Következésképpen János szenvedéseit a nagyanya (és az ugyancsak „csinálmányos" dédnagyanya) által a családra szabadított ördögnek is tulajdonithatjuk. A beszélgetés egészéből nyilvánvaló, hogy ez az elképzelés általánosan vonatkoztatható János életére, valamint különös érzékenységére a „szellemekkel", illetve az „ördöggel" kapcsolatban. Magát a cipős esetet azonban nem magyarázza, és János elejtett szavaiból is arra következtethetünk, hogy ő is a lányra vonatkozó elképzelésben osztozik.

De lássuk, mi következett a cipő érintéséből.

3. Csináltatás és megszállottság

Anya és fia véleménye megegyezik azzal kapcsolatosan, hogy Jánost valaki csináltatja, a cipő tehát egy csinálmány, vagyis egy mágikus „üzenetet" továbbító tárgy, amelynek érintésekor aktivizálódik a küldő, illetve odahelyező személy szándéka. János élménye és reakciója a család számára nem olyan értelemben nem normális, mint ahogyan néhány szomszéd számára, akik, legalábbis deklaráltan, nem hisznek a mágiában, és bolondnak nézik őt, ha nyíltan vállalja ilyenfajta nézeteit. A család számára a mindennapi élet normális menetébe való beavatkozás a szokatlan és félelmetes, és mivel ennek súlyos következményei lehetnek, cselekvésre buzdítja őket.

Az érintkezésen alapuló rontás a család számára otthonos képzet. Anya és fia egyaránt mesélnek elhelyezett, illetve bedobott csinálmánnyal kapcsolatos történeteket. Érdekes, hogy a családbeli elbeszélésekben csinálmányként nem egyvelegek (anyagok, tárgyak tisztátalan keverékei) jelennek meg, hanem csupán egyetlen tárgy – mint a cipő esetében is.[20] Idézek egy elbeszélést, amelyben a csináltatás János nagynénjét célozza meg, a megtaláló János anyja, és a csinálmányt a nagyanya semmisíti meg, tehát ő veszi fel a harcot szóban és tettel a mágikus agresszorral. Az elbeszélő János anyja. Láthatjuk, hogy anyósáról úgy beszél, mint aki nem mindennapi tudással rendelkezik a csinálmányokkal kapcsolatban. Az anya és János történetének közös eleme a rémület, amely a csinálmány megtalálásakor lobban fel. Nyilvánvaló, hogy a hétköznapi világ dolgaitól eltérő jelenséggel találkoznak, hogy a helyzet veszélyekkel teli, hogy védekezniük kell, a szó szoros értelmében meg kell védeniük határaikat.

> Megint, Jutka járt egy másiknak az urával, az tudam, hogy járt, és annak a felesége megcsináltatta. S egy nagy hosszú haj vót összefonva, és újságpapirba bédobva. S akkor – reggel volt, s felkelek – terhes vótam Jánossa. Látom, né te, milyen szép újságpapír,[21] s én belérugak a lábamma'. S kibomlik az újság, akkora hosszú haj, összefonva, s a végén összekötve. És bé vót dobva anyósaméknak az udvarra. Hívam anyósamat, hogy nézze meg. Kiátatta, hogy jaj, Jutka, Jutka, azt mondja, ne nyúlj hozzája... Jutka vót csinálva. S akkor anyósam evette, és szidta. Hogy a fene a pofád egye meg, mind szidta anyósam, me tudta, mit mondjan. S meggyutatta, Tünde lelkem, s elégett a haj... S tudad, micsinált? Megfogta a vénasszan, fevette a szemétlapátra, s bédobta a temetőbe. Ez úgy igaz, fényes nappa, oda dobta bé. A temetőbe.

Míg ebben az elbeszélésben egy állandó külsejű csinálmány jelenik meg (hasonlóképpen minden más általam ismert történethez), János történetében a cipőnek tűnő valami egy képét változtató, illetve különböző személyek számára más- és másképpen megjelenő tárgy. A falubeli hiedelmek kontextusában minden, ami az alakját képes változtatni, tisztátalannak számít, tehát kerülendő és félelmetes.[22]

A cipő érintését egy hosszasan eltartó, nagyon nehezen elszenvedhető állapot követi. Jánost éjszaka rossz álmok gyötrik, fulladásérzete van („nyomják"), vagy állati hangokat ad ki. Reggel kialvatlanul, elkínzottan ébred. Máskor álmatlansággal küsz-

ködik, nyughatatlanul jár le s fel éjszaka az úton. A családot elborzasztja János viselkedése és a furcsa jelenségek tömkelege: hol hatalmas fényt észlelnek éjszaka a házban, hol rossz álmaik vannak; főleg az anya panaszkodik arra, hogy ha fia ágyába lekszik, nem tud pihenni. Tehát nem csupán János állapota és viselkedése változik meg, hanem a család élete is. Ébren és álmukban egyaránt szokatlan jelenségeket tapasztalnak. Mindegyiket a házon belül észlelik, és valami arra indítja őket, hogy láncba fűzzék élményeiket, és egyazon oknak tulajdonítsák: János megrontásának. Hiszen a cipő érintését követő napon, miután János a gyárból (és a paptól) hazajött, a család tagjai elviselhetetlen szagot tapasztaltak a házban: „döghalálszagot", illetőleg „állatdögszagot", ahogyan az anya fogalmaz.[24] A tisztátalan jelenléte tehát érezhető formát öltött, sőt, olyan módon igyekezett beékelődni a tudatukba, hogy el sem vonatkoztathatták tőle. A szellőztetés mit sem segített, a hétköznapi magyarázatokat, hogy gáz folyik, vagy romlott hús szagát érzik, lassan kizárták. Egyre érett a többiekben is a félelmetes gyanú, amely János számára az első pillanattól nyilvánvaló volt, hogy a szag vele kapcsolatos.

János csak addig engedi magát kísérteni, amíg meg nem bizonyosodik róla, hogy az ördöggel (illetve rossz lélekkel, szellemmel) van dolga. Az ő értelmezésük szerint a csináltatás következtében (a cipő érintése révén) Jánost megszállta az ördög, tünetei tipikus megszállottságtünetek, kínjait az okozza.[24] Gyógyítása hosszú ideig tart, és nem csupán a pap ördögűző miséjéből, hanem az általa végzendő tisztító és erősítő rítusok sorozatából áll, valamint az anyja segítségét is megkívánja.

Nem derül ki az elbeszélésekből, hogy a megszállottság diagnózisa kitől származik. Talán joggal feltételezhetjük, hogy a paptól, hiszen János tüneteire az ortodox egyházi nézetek alapján kézenfekvő ezt a magyarázatot adni. Az ördögi megszállottság képzete akkor jelenik meg az elbeszélésben, amikor a pap gyógyításáról beszélnek, és nyilvánvalóan nem idegen számukra. Az anya elbeszélésében több, ezzel harmonizáló képzet fordul elő: így például hogy a lány, ha megcsináltatja a fiút, „ördöggel csináltatja meg", vagy hogy az tud csináltatni, akinek „ördöge van". János szerint ahhoz, hogy csináltatni tudjál, „kell kössél szövetséget a rossz lélekkel";[25] a csináltató személynek kapcsolata kell, hogy legyen az ördöggel, függetlenül attól, hogy specialista vagy egyszerű halandó. Innen már csak egy lépés azt elképzelni, hogy a csináltató ördögöt küld az áldozatra, tehát megszállottságot okoz.

Az ördöggel kötött szövetségnek maradandó következményei vannak. Képzeteikben szétválik az istenes és az ördögi (tisztátalan) élet, de talán Isten és ördög világa is, és ha a szövetség az ördöggel a kettő közti mezsgyén kötődik, akkor utána nem lehet semmi olyant tenni, ami Istenhez kapcsolódik, így például templomba menni sem, mert abban az esetben az ember háza rázkódni kezd. A ház, amely a gazdájával (illetve a benne élő emberrel) szoros kapcsolatban jelenik meg, képzeteik szerint tisztátalanná válik, ha olyan ember él benne, aki csináltat vagy csináltatva van. Ez az állapot a gazda halála után is fennmaradhat, de a következő lakók istenes élete, kegyes imádkozása által megtisztulhat.[26]

János esetének specialitása, hogy nála a rontás eredményez megszállottságot. Ez a falubeliek elbeszélésében ritkán fordul elő, sokkal gyakrabban beszélnek a visszajáró

halottak által háborgatott személyekről.[27] A halottak szellemével kapcsolatos problémák általában a gyász ideje alatt jelentkeznek. A hagymási nézetek szerint a halott társ[28] visszajáró szelleme kínozza, sorvasztja, beteggé teszi az áldozatot, akin a mai tudományos fogalmak szerint depressziós tünetek érzékelhetők (semmiben sem leli kedvét, nem jár sehova, nem dolgozik, nem ápolja kapcsolatait). A halotti megszállottságnak van egy másik típusa is, a „halott átka". A halott végső kívánságát be nem tartó hozzátartozót a visszajáró szellem zaklatja. Ilyesmi előzőleg Jánossal is történt, amint az anyja mintegy mellékesen elmeséli. Így derül ki, hogy a tünetek egy része már máskor is jelentkezett, és már akkor is a román paphoz fordult velük. A papnak tehát nem új kliense, már ismerik egymást, sőt, már a gyógymódot is ismeri. Mindez türelemmel és optimizmussal vértezi fel a szabadulás hosszas folyamatára.

A: „István, vigyél ki a lovaimma', ha meghalak... Átokul hagyom." S nem vitte ki; a lova is megdöglett Istvánnak, megátkozta Istvánt, s látod, semmi szerencséje nincs. Má István kellett mossa a lábát, s nem mosta meg – János magyarázza el, hogy mondta az anyja, hogy mossa meg a lábát [...] – mucskas vót a lába, s István nem mosta meg a lábát [...]. Sokat szenvedett a vénasszany. Olyan betegen, s anynyi állat ott van. S Jánosra is átokul hagyta, hogy engemet, hogyha meghalok, azt mondja, bá te, János, vigyetek ki. S tudod, hogy János, meghalt a vénasszany, etemették, nem tudatt menni a temetésre, me [...] bément a munkába. Vót a virrasztóba János, a temetésre nem tudott elmenni. S nem, aztán János nem tudatt pihenni, s e kellett menjen a román paphoz, me mind a rossz szelleme jött Jánoshoz, hogy nem vitték ki a lován. Igen biza! János annyit járta a román papat! S úgy mondta el János, hogy ez – elmondta a héten – takarítottuk a diót meg, má János segít, dióba – segít, vagy úgy a hiúba, ha van valami, olyasmit segít, nem mondhatam, me megver az Isten. Hogy néha – menj, hozzá pityókát, hoz; hozzá lisztet, hoz. Aztán így most is segített a dióba is, és emagyarázta, hogy biza szegény asszany mind kérte, hogy segítsen, és János sajnálta, s mit le segítette Istvánt. És azt mondta, hogy [...] hagyta a lóval, a csikóval, az átok, má az anyja kérelte, hogy István, ha meghalak, az én lovaimmal vigyetek ki. Igen, de nem az ő lovával vitte ki, pedig kivihette vóna. Látod, hogy István is – aztán egy időbe István azt mondta, nem tud otthon hálni, hanem mind járt éjje', mind a bolond! Ő magyarázta ezt e' (me nem lett vóna honnan tudni). Nem álltam ki vele, má annyit káromkodatt, hogy káromkodjon, szidja az Istent, az ilyenben nincs lélek! Hanem ördög lekszik benne, aki annyit szidja az Istent. Egy cseppet meggondolam, hogy mé hogy vegyem az Isten nevit be hiába, hogy állandóan csak [...]. Aztán – azt mondta István, hogy nem tud otthon hálni, ke járjan éjje, nem tud ealudni. János emagyarázna sok mindent, me ő azt mondja, annyit [...] gyütt ki a házbó, igen azt mondja, s még engem is megtámadatt az átka, pedig én nem vótam fia! Utoljára aztán János a paphoz került.

A fenti idézetből más dolgok is kiderülnek: így például, hogy János baráti kapcsolatot ápolt egy ma már távol tartott személlyel, Istvánnal, aki ugyancsak vénlegény.

Anyja halálát követően szenved az átoktól, megtámadta a szellem. Nem tud nyugodni, és rengeteget káromkodik. Az anya szavai szerint nincs lélek benne, helyette az ördög szállta meg.

Az Istvánnal és anyjával kapcsolatos eset arra hívja fel a figyelmünket, hogy az átok hatása kiterjedhet a családtagon kívül más közel álló személyre is. Az asszony kérése részben Jánoshoz is szólt, az elhanyagolt kívánság miatt neki is bűnhődni kellett. A megszállottság „ragályossága" János és anyja esetében is megmutatkozik: az anya „segít" fiának böjtölni, hogy megszabaduljon a csináltatástól és implicite az ördögtől, az ördög emiatt őt is megtámadja, megjelenik „képezetekbe".[29] Másrészt akkor is támadja az anyát az ördög, ha János ágyával érintkezik: ha ide fekszik, nem tud nyugodni, és szintén ijesztő látomásai vannak. A kontaminációt újabb fajtájára hívja fel a figyelmet az anya István példája által: a káromkodó ember kerülendő és a házból kizárandó, hiszen vele együtt az ördögöt is beengednék. Ha biztonságban akarják érezni magukat, meg kell szakítani vele a kapcsolatot.[30]

*

A következőkben néhány megszállottsággal foglalkozó szerző gondolataihoz viszonyítom János esetét.[31]

A megszállottság illusztrálására gyakran használják az emberi test mint edény metaforáját.[32] A test, mint egy burok, magában rejti a lelket, amely kiszállhat, más lélek szállhat a helyére vagy mellé. Felicitas Goodman egy metaforával szemlélteti, mi is történik az emberrel megszállottság esetében. Ha az embert autóként képzeljük el, amelyben sofőr ül, akkor az autó a testet, az autóvezető a lelket jelképezi. Goodman olyan autóhoz hasonlítja a megszállottat, amelyet vagy kölcsönkért valaki, vagy egy idegen vezeti, akit a gazda a hátsó ülésen ülve szemlél.[33] János esetét is valahogy így képzelhetjük el: a lelke benne maradt, de idegen lélek is került a testébe.[34] Ha éjjel ijesztő hangokat ad ki, „csúful csinál", tudatában van, hogy ezt azért teszi, mert „csináltatják". Nem ura cselekedeteinek, és nyugalma sincs, mert bolygatja a szellem, amely megszállta.

A megszálló lélek pontos meghatározása nem fontos sem Jánosnak, sem az anyának. Az anya ördögről beszél, de többes számban ördögökről is, János pedig rossz szellemről, szellemekről és ördögről. Nyilvánvalóan az egyház ördögképzete és a népi démonikus lények képzetei mosódnak össze szóhasználatukban, aminek az oka funkcióik hasonlósága lehet.[35]

Az anya elképzelése szerint a megszálló ördög az emberek gyomrában székel.[36] Ezt a nézetet más falubelieknél is felfedezhetjük.[37] Fia ugyanakkor arról beszél, hogy mint más megszállottaknak, az ortodox pap neki is „kiénekeli a fejét", „olvas a fejire" (ráteríti a palástját, hozzáérinti a Bibliát, van, amikor üti is vele a beteg fejét). Az ő képzetei szerint tehát az ördög vagy szellem székhelye a fejben található, és ez számára a józan ítélőképesség, a nyugalom elvesztésével és a rossz álmokkal is összefügg.[38]

Erika Bourguignon szerint a keresztény hagyományban a megszállottságképzetek a boszorkánysággal kapcsolódnak össze. A boszorkány szövetséget kőt az ördöggel, hogy ereje legyen másoknak ártani.[39] Pócs Éva a kérdéssel még árnyaltabban fog-

lalkozik: „a boszorkány feltételezett rontását megszállottságtünetekkel is összekapcsolták, legegyszerűbb módon úgy, hogy azt hitték, a boszorkány küldte a testbe belépő gonosz szellemet, de úgy is, hogy magát a boszorkányt tekintették megszállónak. Nem feltétlenül »megszálló« azonban a boszorkány. [...] A közép-, délkelet-európai néphitben mind a boszorkány őrző- és segítőszellemeinek, mind az egyes rontástüneteknek és rontástevékenységeknek megszállottságként való értelmezése mindig, mindenütt csak alternatív lehetőség."[40]

A megszállottságnak Bourguignon két formáját különíti el aszerint, hogy milyen változást okoz: 1. *nontrance possession belief*: a test működésében idéz elő változást (pl. betegség, szokatlan erő); 2. *possession trance*: a tudatállapot, a személyiség, az akarat változását idézi elő.[41] János esetében *possession trance*-ről beszélhetünk, és érdekes megjegyezni, hogy Bourguignon szerint ez a fajta megszállottság az olyan társadalmakra jellemző, amelyekben erősen elvárják a szolgálatkészséget, engedékenységet.[42] Mind a népi, mind a hivatalos vallásos nézetekben a megszállottságot önkéntelennek (akaratlannak), nemkívánatosnak, ártalmasnak tekintik, olyasminek, amitől meg kell szabadulni.[43]

I. M. Lewis szerint a megszállottak marginális, hatalommal nem rendelkező személyek, akik így tudják felszínre hozni problémájukat. Ezt az elméletet Lewis és követői főleg a férfiuralmú (például muzulmán) társadalmak nőtagjaira vonatkoztatták, akik a férjüktől ebben a kulturálisan tolerált formában próbáltak ajándékokat és egy kis figyelmet elnyerni.[44] Talán János esetében sem mellékes a státusz, illetve a hatalom kérdése. Ebben az esetben nem is annyira a falun belüli státusz a fontos, mint a családon és háztartáson belüli. János az anyja által irányított háztartásban él, végső soron gyermekstátuszban, holott már régen önállósulhatott volna. Az a tény, hogy 34 évesen még vénlegény, mindenképpen nagy kudarc számára és a család szemében is. Öccseivel ellentétben a munka terén sincsenek különösebb sikerei. Megkockáztatható a feltételezés, hogy valóban szüksége lehet arra a megkülönböztetett figyelemre és segítségre, amelyet a megszállottság állapotában biztosítanak neki.

4. János gyógyulása

János gyógyulásában két személynek van fontos szerepe: a helybeli ortodox papnak és az anyjának. A pap által végzett egyházi rítusok mellett a gyógyulásban szerepet játszik egyrészt a pappal való kapcsolat, másrészt mindaz, amit a család az ő tanácsára tesz János gyógyulásáért. Jánosban ez a gyógyítás az életmód és az emberekkel szembeni attitűd változását idézi elő.

Jeanne Favret-Saada *Unbewitching as therapy* című tanulmányában írja, mennyire meglepte, hogy az ellenboszorkány[45] varázsló műveletének (amellyel a rontást visszaküldi a boszorkányra) milyen kis szerepe van a rontás feloldásának folyamatában. Ezzel szemben nagy jelentőségűek azok a dolgok, amelyeket ezenkívül tesz, és amelyeket klienseivel elvégeztet annak érdekében, hogy a krízist enyhítse. Ezeknek a dolgoknak az összességét családterápiaként foghatjuk fel, mivel a rontás feloldásának folyamatában az egész család érintett.[46]

Favret-Saada tanulmánya, akárcsak korábbi könyve,[47] északnyugat-franciaországi parasztokról szól, ahol a boszorkányság áldozata mindig egy gazda, egy családfő, a boszorkány pedig egy másik gazda. Az áldozat általában fiatal férfi, aki kezdő a gazdálkodásban. A boszorkányság ideológiája tulajdonképpen a kudarcainak a sorozatát magyarázza, és mivel az ellenboszorkány finom manipulációja következtében mindig egy családon kívüli boszorkányt jelölnek ki, alig lehet rájönni arra, hogy tulajdonképpen családi feszültségek és konfliktusok oldódnak meg az ellenvarázslás során.[48]

János esetében ehhez képest nagy különbségek vannak. Ő nem készül átvenni a gazdaságot, még meg sem házasodott, a szerencsétlenség nem az egész családot éri, hanem csak őt személyesen, a rontás felbontása érdekében nem egy ellenvarázslóhoz (a helyi terminológia szerint kuruzslóhoz) fordulnak, hanem egy paphoz. A különbségek ellenére fontos, hogy a terápiák között lényeges hasonlóságok vannak. A gyógyítóval itt is hosszas és bizalmas, sok információ átadásán alapuló kapcsolatról van szó. Láttuk már, hogy János nem most fordul először az ortodox paphoz segítségért, tehát egyrészt már ismerik egymást, másrészt ez némiképpen garancia is a sikerre. János nagy bizalommal fordul hozzá, mint vallásos gyógyító személyhez. Tudja, hogy foglalkozik ilyenfajta problémákkal, és szemben a protestáns vagy a katolikus pappal, nem válik nevetségessé előtte, ha rontásról beszél.[49] Az ortodox templomban, illetve a papnál megtalálja mindazokat a vallásos ellenszereket (tömjén, szentelt olaj, gyertyák, imádságszövegek, „talizmán"), amelyekre a rontás elleni harcban, valamint az ördög elűzésében és távoltartásában szüksége van.

J: [...] s még vannak még a románakná, még vannak, má, a magyarakná, a magyarak[50] nem foglalkoznak ilyesmi dógokka![51] Én láttam a műtkó is: emész a templomba, hát a katolikus pap, pedig pap [szinte felháborodva mondja], tömjént – nem láttam soha nála! Na, igaz, nem is kértem – de nem láttam sohase! Tömjénne. Se hogymondjákka – ilyen olaj – milyen olajnak mondják aztat, te? [...] Azt csak a hogymondjákba lehet kapni. Tordán a katedrálába, a Mikróba. Amit akarsz te, azt veszel. Nem tudam, mennyi, nem kérdeztem még sohase, de azt akaram mondani, hogy azt veszel, amit akarsz te! És akkó megszkapálsz[52] mindentő.

Ha a pap tanácsait követi, tehát tömjént szór a „plattenre", gyertyát gyűjt, térdepelve imádkozik, olvassa a talizmánt és a Bibliát, a megszabott napokon böjtöl, templomba jár, akkor bízhat benne, hogy idővel sikerül megszabadulnia az ördögtől, illetve hosszú távon távol tartania, megelőznie a rontást. Ugyanakkor a pap segítségének (mise, imádkozás) hatásosságára számítani lehet, mert ez a pap *tiszta*. János magyarázata szerint a tisztaságot egy pap úgy érheti el, ha mindig böjtöl, amikor a vallásos előírások megkövetelik, illetve ezenkívül még azokon a napokon is, amikor valakiért szolgálatot végez.

Mivel a házban lakó nukleáris család minden tagja be van vonva a gyógyításba, ez az eset is felfogható családterápiaként. János változásait a legapróbb részletekig figyelemmel kísérik, ezeket egymás közt is, és a pappal is megbeszélik. János megkéri családtagjait, hogy éjjel, ha „csúful csinál" (ijesztő, állati hangokat ad ki), üssék meg, hogy

ébredjen fel. Támogatják azoknak az apró személyes rítusoknak az elvégzésében, amelyektől a gyógyulását remélik (pl. az egyetlen szobában biztosítják számára a magányt, amikor imádkozik vagy szent szövegeket olvas). Éjszaka mindannyian felkelnek, amikor furcsa fényjelenséget észlelnek, hogy imádkozzanak, és a Gonoszt elűzzék. Másnap, megdöbbenve és segítséget kérve az Istentől, együtt mennek a katolikus templomba, ahol a református anya belemártja kezét a szentelt vízbe, és rendkívüli módon még keresztet is vet. Tudjuk, hogy mások sugallatára az anya is segít fiának böjtölni, vagyis a gyorsabb és biztosabb hatás érdekében a kijelölt napokon ő is böjtöl. Tehát a terápiában itt is részt vesz egy asszony, az anya, aki fiát cselekedeteivel, véleményével aktívan támogatja. Annyira együtt érez fiával, hogy ő is megtámadottnak érzi magát: rossz álmai vannak, amit ő úgy értelmez, hogy az ördög kísérti.[34]

János maximálisan felhasználta a gyógyulás érdekében ajánlott lehetőségeket. A paptól gyertyát, tömjént, imádságokat kapott. Egyéni rítusai mindenre kiterjedtek. Testét böjt által tisztította, lelkét imádságokkal. Biblia-olvasással (szerdán és pénteken böjtölt, ahogy a pap ajánlotta, különösképpen vigyázva arra, hogy alkoholt „ne tegyen a szájába"). Kapott a paptól egy számára különösen értékes szöveget, amelyről fénymásolatot készített. Ennek tulajdonította a legnagyobb erőt az összes gyógyulásában szerepet játszó szöveg közül: ez egy *Talisman*[35] című vékony, fűzött brosúra Krisztus és a hit csodás erejéről. Leghatásosabb térdepelve olvasni, de az ember a feje alá is teheti.[36]

J: Ettő meg lehet szkapálni, legjobb, akit mondak én, a román paphoz menjen e, ha akkáhogy, emejen, a tálizmánt vegye meg, s azt olvassa e, térgyepeljen le, s olvassa e, s tegye a feje alá...
T: Az egy imádság?
J: Igen; egy hogymondják, egy imádság. Mikó a Jóisten a főden vót, úgy adta erőve, érted? Na de nem mindenki tudja eztet a dógat, egyesek kacagják, nem mindenki tudja eztet a dógat, ekezdem – má hiába emész, és olvasa a Bibliából, letérgyepelsz, hogymondják – abbó is jó, de a legjobb, emondad a hogymondjákot, regge korán emondod a Miatyánkat, mindent, letérgyepelsz – de mégis a legjobb a tálizmán: az egy erő [nagy beleéléssel mondja]. Mikó a Jóisten a fődön járt, hogy mindenkitő szkapáljan meg, minden rossztó, mindentő. És, azt akaram mondani, hogy ha elolvassa az ember, van kisebbe, van nagyobba is, nekem a kisebbe van meg, nincs éppen meg az egész intrédzsimé,[36] ekezded, ha megvan az intrédzsiméd, akkó még jobb. És van – éccaka akarsz alunni, van Visul Maicii Domnului,[37] a akkó az imák... Azokat e ke olvasni, térgyen igaz, nem hosszú, kicsik [...].

Láthatjuk, hogy a román pappal való kapcsolat eredményeképpen mindazokat a szövegeket, amelyeket tőle szerez be, román nyelven olvassa, használja. A Miatyánk az egyetlen imádság, amelyet magyarul mond, ezt nyilván gyerekkorától fogva ismeri, és a családban tanulta meg. Mivel a rontással kapcsolatos élményeit amúgy is leginkább románul beszéli meg gyári kollégáival, ez számára még előny is lehet, hiszen azt látja, mások is ugyanezeket használják, és ez az autenticitás megnyugtathatja.

A gyógyítás–gyógyulás folyamatában a népi gyógymódok és a vallásos gyógyítás elemei kombinálódnak. A népi gyógyításban közismert dolog az írott szöveg felhasználása (mágikus hatást tulajdonítanak neki, bizonyos betegségek ellen ruhába varrva, testközelben hordtak apró cédulákat, sokszor érthetetlen szavakkal, szöveggel, írástudatlanok is). Ebbe a hagyományba jól beleillik a vallásos szöveg (ima, csodák elbeszélése) hasonló használata (fej alá tenni, rajta aludni, zsebben hordani stb.). Írástudók esetében ez kiegészül a szövegek gyógyító és megelőző célú olvasásával, mint János esetében is.[58] De ez még nem jelent különösebb írástudói hozzáállást a szöveghez. Minden, amit mond, azt bizonyítja, hogy a szövegeknek elsősorban mágikus erőt tulajdonít, az olvasás főként az erő megidézésére szolgál. János a rövid szövegeket kedveli, a Biblia számára áttekinthetetlen, talán félelmetes is.[59]

A böjttel (legyen az rontó vagy gyógyító célú) a falubeliek tudatában összekapcsolódik egy érdekes nézet: hogy ilyenkor nem szabad kiadni semmit a házból, és nem szabad másoktól semmit elfogadni. Az alábbi idézet János anyjától származik:

> Aztán addig, amíg jársz, imádkazal, bőtölsz, egy héten két napat, vagy szerda – melyiket mondja a pap –, a szerdát és a pénteket. S akkor ne adj ki semmit a házból, bőtöljed, és tartsd bé, ne egyél semmit, s ne engedj ki se ne adgyál, senkitől. S úgyhogy azután megszabadul, de biza nehezen szkapál meg az ördögtő.

Úgy tűnik, a kommunikáció megszakítása – legalábbis bizonyos, látens veszélyt tartalmazó dolgokkal és személyekkel – kulcsfontosságú. Egyrészt nem szabad bizonyos dolgokat fogyasztani. Másrészt nem szabad semmit elfogadni, mert az ember az elfogadott dolgokkal együtt a ráolvasott bajt hozó szavakat, rontó gondolatokat is elfogadja. És nem szabad kiadni semmit, mert azzal a család, a személy „erőpotenciálja" gyengül.[60]

János gyógyulásában az eddig említett elemek mellett, melyekben az otthon és személyesen (illetve családi körben) végzett rítusok dominálnak, lényeges szerep jut az ortodox pap ördögűző szertartásának,[61] amelyről a családtagok a következőképpen beszélnek: a pap leteríti palástjával, és „kiénekeli a fejét", „olvas a fejére", illetve „este űzi ki belőle az ördögöt".[62] A papnak János is, és az anyja is ördögűzést tulajdonítottak.[63]

> T: A pap mit csinál?
> J: A pap? Letérgyepelsz, és olvas a fejedre. Rád teszi a hogymondjákot, azt a hogymondjákat, és olvas a fejedre. Igaz – na, tudja, hogy milyen imádságat mondjan, nem aká'ki tudja...
> T: De leterít valamivel?
> J: Nem terít le, csak a fejedre teszi azt a hogymondjákat...
> T: A Bibliát?
> J: Nem a Bibliát. Ami van neki itt elől, a palástja. Azt teszi elől a fejedre, s akkó – mond neked. Má többen vótak ottan. [...] Ő mond, mondja a hogymondják, mondja, „Doamne, miluieste", hogy a Jóisten bocsássa meg, és ne [nézzük?], tudad, vannak olyan pár imádságak, amiket – nem akárki tudja mondani! És azt akaram mon-

dani neked, hogy azokbó, az a pap annyit csinál, háramszó ke menjé hozzája! Mind ilyen nap: kedd, péntek – nem – három nap egymás után, vagy, má nem tudam megmondani biztosan...
A: Pénteken menté, s kedden menté, vagy szerdán.
J: Pénteken, szerdán, s pénteken. Háromszó ke menjé. Csak háromszó szabad énekeljen rád, többsző nem! S akkó te meg ke szkapálj. Nem akámilyen pap tud énekelni rád! Má az, azt akaram mondani, ke legyen hite is. Na, s azt akaram mondani, hogy rádénekel, s akkó hazajösz, lefekszé, de – függ, hogy mikó milyen szag van a házba – csak nem tudja senki se megmondani, dögszag, vagy hogy mondják, mikó üzi ki, má az megkezdi, s a legjobb, az megmondja, mikó ejött ez né, azt mondja neked, hogy italt a szádba ne tegyé, ameddig bőtölsz, se, ha tudad, álld meg egészen amíg emondja ő a [...]. S akkó nem esze egész pénteken, azon a nap ke bőtölj, pénteken, akkó nem tesze italt a szádba semmit, ételt tehetsz, csak egyé keveset. Mondom, amég megszkapálsz. Megszkapálsz, de kám[64] nehezen."

A nehezen visszanyert nyugalmat János minden általa ismert úton igyekszik fenntartani. Megtért keresztényi életet él, imádkozik, templomba jár, tömjénnel füstöli a házat. Olvassa és magánál hordja a *Talismant*, amelyet továbbra is nagy erejűnek tart, de tisztában van vele, hogy a hit ennél is fontosabb. A szentséggel tárgyak és rítusok által állandóan kapcsolatot tartva óvja magát a későbbi rontásoktól. Gyógyulása után János kacérkodni kezd a gyógyító szerepével. Használni kezdi a *Talismant* mások megsegítésére. Olvassa, vállukhoz érinti, megáldja őket.[65]

J: Vótak egyesek, hogy nem tudtak aludni András napján,[66] és a Jóisten úgy adta, hogy hozzám jöjjenek. És éppen olvastam a tálizmánt, s rátettem, s ekezdi, János, olyan nyugodtan alszok, hogy csak na! Ezek, tudod, hogy – ke legyen hited is! Az ilyesmi dógokka, hogy ilyesmit tesze... Nem akáhogy csak elolvasam kécce a tálizmánt, és gátá, ráteszem valakinek, s eolvasam csak úgy né, ke tudni, hogy kérjed a Jóistent, amikó olvasam a tálizmánt, van mikó valami (...) álja a fejedet, az embernek hozzák a rossz lelkek. Én rossz lelket nem hiszek, én csak egy lelket hiszek, egy őrangyalat – egy rossz, s egy gonosz – én csak egyet hiszek, az őrangyalamat. Az lehet, hogy ehúzódik az embertő, s lehet, hogy visszajő.

Jegyzetek

1 Ez az esettanulmány doktori dolgozatom részét képezte. Komáromi (2005, IV. fejezet 1.). Az itt megjelenő szöveg a dolgozat módosított változata.

2 A faluban sok a magyar vénlegény (30 és 60 év között), általában anyjukkal egy háztartásban élnek, és támogatását élvezik a mindennapi életben. A vénlegények közül aránylag sokan alkoholisták és/vagy öngyilkosok lettek. Az idős magyar emberek nézete szerint a falu nagy családjai hanyatlóban vannak. Az általuk észlelt hanyatlás az utóbbi fél évszázad változásaival (migráció, kollektivizálás, iparosítás) időben egybeesik.

3 Fiatal legényként évekig testépítéssel foglalkozott, főleg súlyokat emelt (otthon, nem intézményes keretek között).

4 Ennek az ítéletnek egyik oka János és családja, illetve az ő(ke)t elítélő szomszédok mágiával, rontással kapcsolatos nézeteinek különbségében keresendő. Ugyanakkor nem zárhatjuk ki, hogy megítélésében cselekedeteinek, munkára való rátermettségének, beszédmódjának is szerepe van.

5 Egyik testvére külföldön vendégmunkás, de mobilitását az is jelzi, hogy itthon is újfajta megélhetési móddal foglalkozott: fajkutyák tenyésztésével. A másik testvér kamionsofőr, de emellett a mészáros nagyapa örököse: állatok szolgáltatásszerű levágásából és feldolgozásából él meg. Annyira népszerű, hogy a klienseknek fel kell iratkozniuk hetekkel az esemény előtt.

6 „A: A muntyán, fenn a muntyán nagyon-nagyon boszkonyálnak, csináltatnak. Ott nagyon. Nem is tiszták az emberek se, még a vérek se tiszta. (...) a muntyán legtöbbet tudnak csináltatni. Vagy eviszik a tehénnek a tejit. Azt is tudják."

7 A rontás leggyakoribb helyi megnevezése a *'csináltatás'*.

8 A falu bennszülött lakosai szerint a legértékesebb munka a földművelés. A városiak szerintük „lazsálnak", nem dolgoznak, lenézik őket (és persze, a városiak a „parasztokat" viszont). Nem csupán a falura, de a vidékre is jellemző, hogy sok felsőfokú végzettséggel rendelkező lakos is földművelésből él meg.

9 A *'boszkonyálás'* (a csináltatás mellett) a másik közismert megnevezése a rontásnak a faluban és a vidéken.

10 A vasárnapi munkatilalom be nem tartása hitük szerint veszélybe sodorhatja az embert.

11 Az anya elbeszélésében „teniszcipőről" van szó: „Má János is úgy járt, hogy fevette a teniszcipőt a fődrő' öste, s abbó jött a baj."

12 Lajcsi János legkisebbik öccse, a családfán a 18-as számú személy.

13 Vö. román *a păţi* 'megjárni'.

14 Az anya elbeszélésében más titokzatos elem is megjelenik: gyertyák, illetve villany gyúl meg, majd kialszik az apja házában, mialatt ő a cipőt felveszi.

15 Az anya elbeszélése szerint a gyermekeknek megfájdult a lába, és nem tudtak mozdulni, és jelen levő két fia azt mondta: „Verje meg a szentkereszt!"

16 János elbeszélése alapján kollégái között általános az a vélemény, hogy „az ilyesmivel" késlekedés nélkül román ortodox paphoz kell fordulni.

17 Az „olvas ki a pap", „kiolvassa a fejedet" kifejezések János elbeszélésében a szövegkörnyezetből ítélve exorcizmusra vonatkoznak.

18 A feleségül nem vett lány által megátkozott férfiakról lásd pl. Blum–Blum (1970: 210). Arról, hogy a fogarasi Drăguş faluban hogyan csináltatták meg a vénlányok a legényeket, hogy feleségül vegyék őket, vagy a hosszú udvarlás után elhagyott lányok bosszúból a régi szeretőjüket, lásd Cristescu-Colopenţia (2002: 84–8).

19 János apai nagyanyjáról, Trézsi néniről mint népi specialistáról szintén írtam egy esettanulmányt a doktori dolgozatomban (IV. fejezet, 2. Egy illegális szakértő). Ebben az esettanulmányban saját tapasztalatomon kívül több családtag és falubeli személy, többek közt kliensei, szomszédjai, ismerősei elbeszéléseire is támaszkodtam. Ugyanitt részletesen kitérek a nagyanya és János anyja közti problematikus anyós–menyi viszonyra, melynek alapvető eleme, hogy az anya magánélete gondjait, kudarcait az anyós csináltatásaival (rontásaival) magyarázza.

20 A falubeli rontásesetekben a csinálmányok általában tárgyak és anyagok egyvelegéből tevődnek össze.

21 Az eset a szocializmus éveiben történt.

22 A falubelieknek elbeszéléseiben a visszajáró halott szerető kísértete változik át „minden állatba". Egy megszállott asszony „mindenféle állat" hangját hallatta (a kígyóét is!). Az alakváltoztatásra képes élő embereket prikulicsnak tartják, leginkább kutyává alakulnak, de előfordul még a béka és szamár is, illetve egy asszony szerint „mindenféle állat" formáját felvehetik. Alakváltoztatásra a falubeliek szerint még az ördög képes (megjelenhet kutya, fekete macska, fekete labda stb. formájában). Ugyanígy a „rossz szellemek" (a kontextus alapján legvalószínűbb, hogy halottak szellemei) pl. fehér ló formáját vehetik fel, illetve egy elbeszélésben az ijedséget okozó halott szelleme „kocogós lódobogás" formájában távozik el. Vö: Komáromi (1999; 2001).

23 Az elviselhetetlenül rossz szagnak a boszorkányság terén több kultúrában is jelentősége van. Karl G. Telle írja, hogy Lombok szigetén (Indonézia), ha a szomszédság körében lopás történik, a lopás színhelyén szörnyű bűz kezd terjengeni. A szag különösen akkor erős, ha a tolvajt nem érték tetten. Bizonyos idő múlva a tolvaj maga is bűzleni kezd, hasa felpuffad, a helybéliek szerint olyan lesz, mint egy terhes, akinek méhében nem gyerek, hanem a halál érlelődik. A szagot rothadó hús szagához hasonlítják. Telle úgy látja, a szomszédság köréből való lopásnak és a boszorkányságnak közös tulajdonsága, hogy láthatatlan és ellenőrizhetetlen módon sértik meg a térbeli és szimbolikus határokat, akárcsak a szagok. Megszállottság és szag kapcsolatáról lásd még Certeau (2000 [1970]: 33). Kolozsvári boszorkányperekben a szag jelentőségéről lásd Komáromi (2002: 15–18).

24 Megszállottságra utaló neurofiziológiai és pszichológiai jelekről lásd Goodman (1988: 96); a megszállottság tünetei a kora újkori demonológiai traktátusok szerint, illetve a megszállottság mai „hivatalos tünetegyüttese": Pócs (2001: 143–144, 165). Megszállottságot akkor feltételeznek, ha a lehetséges tünetek közül legalább néhány egyszerre jelen van. Jánosnál a következők szerepelnek: álmatlanság, nyugtalanság, kóborlás, elviselhetetlen bűz, állati hang, illetve visítás; szent dolgok és a templom kerülése (és az érintett házakban fények jelennek meg). Az anyja emellett másokkal kapcsolatban még két megszállottságra jellemző jelenséget említ: a káromkodást (és istenkáromlást), valamint a fogcsikorgatást, tehát elég jól ismeri a megszállottság tüneteit.

25 János nagyon ritkán használja az ördög kifejezést, valószínűleg kerüli a szó kiejtését. Ennek ellenére itt biztosak lehetünk benne, hogy erre gondol. Anyjával szemben jellemző rá, hogy a csináltatással kapcsolatban általában is nem ördögökről, hanem „szellemekről" beszél, illetve „rossz lelkekről". Csak feltételezhetem, hogy a román pap hatásáról lehet szó, hiszen az ortodox egyházi diskurzusban gyakran emlegetnek „tisztátalan szellemeket". A kifejezés a román folklórgyűjtésekből is ismert, lásd „duhuri necurate" pl. Densuşianu gyűjteseiben: Fochi (1976: 120–121).

26 Egy házat az anya elbeszélése szerint a „hívők" (Jehova tanúi) tisztítottak meg a csináltatás következtében szellemektől háborgatott vénlány halála után. Egy másik, számukra nagyon fontos esetet a tévében láttak: egy gyanútlan román férfi frissen vásárolt telken házat épített, de nem tudott élni benne, mert elmulasztotta a helyet megszenteltetni, mielőtt az építkezésnek nekifogott volna. A házhely valami múltbeli esemény miatt tisztátalan volt, a sejtetés szerint olyan ember élt ott, aki csináltatott. Ördög megszállta házzal, hellyel kapcsolatban lásd pl. Pócs (2001: 160).

27 Vö. halotti megszállottság: Pócs (2001: 151–154).

28 Ezen belül van udvarló és férj vagy feleség, s a pusztítóbb hatású mindig a fiatalon, beteljesületlen szerelemben elhunyt udvarlóé. Érdekes az elhunyt szülőt sirató gyermek esetében

az a képzet, hogy a könnyek a túlvilágra jutnak, és ott okoznak szenvedést a halottnak. A gyászolót ilyenformán altruista álláspontra késztetve gyógyítják: meggyőzik, hogy jót tesz azzal, ha nem siratja többet a halottat, hiszen az nem tud nyugodni, és fuldoklik a könnyektől. A halott szülő tehát nem háborgatja gyermekét, megjelenésének tulajdonképpen terápiás célja van.

29 Vö. *circumpossessio* vagy *obsessio*: Pócs (2001: 137–138).

30 Ezt meg is teszik, az ajtót ismételten bezárják, amikor hozzájuk jön, így leszoktatják a látogatásról. Ők sem látogatják, és az anya elborzadva adja elő, hogyan is él István anyja halála óta: életmódja és lakása maga a tisztátalanság.

31 Mivel doktori dolgozatom szempontjából a megszállottság csupán egy részjelenség volt, nem lehetett célom a téma hatalmas szakirodalmát összességében sem áttekinteni, sem bemutatni. Tájékozódásul a következő szerzők műveihez, illetve tanulmánygyűjteményekhez fordultam: Bourguignon (1976); Crapanzano–Garrison (1977); Goodman (1988); Lehmann–Myers (1997); Levack (1992); Pócs (2001); Worobec (2001).

32 Lásd pl. Kamppinen (1989: 58), forrása: N. Scheper-Hughes–M. Lock 1987: The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology, *Medical Anthropology Quaterly* 1.

33 Goodman (1988: 1–2).

34 „A testben lakozó ördög" képzete Pócs Éva szerint elsősorban a magyar nyelvterület keleti részeiről dokumentálható napjainkban: Pócs (2001: 161–162). „Ördögre vonatkozó néphitadataimból kétféle megszállottságértelmezés rajzolódik ki: a megszálló vagy a testébe megy az embernek, miáltal az »ördögiesül« – ez a *possessio*; vagy csak kapcsolatban van vele, »kívülről« tartja állandó befolyása alatt – ez az *obsessio* vagy *circumpossessio*." Uo. 157.

35 Charles Stewart a Naxos-szigeti hiedelmeket kutatva azt tapasztalta, hogy az ortodox egyház ördögképzete és a népi démonikus lények *(exotiká)* egyfajta kontinuumként jelennek meg az emberek tudatában. Az általa készített, ember és természetfölötti viszonyát leképező ábrán az ember középen található, fölötte az Isten, és köztük a szentek mediálnak. Ez az ábra pozitív iránya. Negatív irányban az ördög és az ember között a démonikus lények *(exotiká)* mediálnak, megszelídítve, felfoghatóbbá téve a vallás filozófiai jellegű rosszfogalmát: Stewart (1991, 153). Lásd még Pócs (2001: 156–157): „Linda Ivanits 1989-ben megjelent orosz néphitében írja, hogy a 19. századi orosz parasztság a »tisztátalan erők« *(nečistaja sila)* fogalmát kétféle értelemben használta, egyrészt általában az ártó szellemekre, másrészt a szorosan vett keresztény ördögre, és a kettő közti határvonal bizonytalan." Vö. Ivanits (1989: 38). A tisztátalan fogalmát ebben az értelemben Hagymáson is használják.

36 Az anya ugyanakkor úgy vélekedik, hogy pl. az öngyilkosokat az ördög nyeli el. Az ördög gyomra egyfajta pokol ebben az esetben.

37 Vö. Caciola (2002: 117–132): az ördög az emésztőrendszerben lakik, és főleg a gyomorban.

38 Vö. Dubisch (1990): a megszállott görög (ortodox) asszonyról azt mondják, hogy az ördög a fejében van.

39 Bourguignon (1976: 52).

40 Pócs (2001: 174). Vö. Worobec (2001: 67): az orosz parasztok azt hitték, a megszállottságot rontással idézik elő, de más eredete is lehet, pl. az Isten így bünteti az embereket bűneikért. Ugyanígy, a rontásnak sem minden esetben megszállottság a következménye. Worobec idézett könyve a rontással okozott megszállottság, a *klikushestvo* jelenségével is foglalkozik. Lásd még Mauss (2000: 103): „Azt is mondják, hogy a megrontott személyt a varázsló, annak lelke vagy démona uralja; így keríti hatalmába az áldozatát. A varázsló és rítusa tárgyát képe-

ző személy között kialakuló kapcsolat legerősebb kifejeződése a démonikus megszállottság, míg a leggyengébb az egyszerű elbűvöltség."

41 Bourguignon (1976: 2 és 46).

42 Bourguignon (1976: 47). A másik típus ott jellemző, ahol a teljesítmény, az önbizalom, a függetlenség fontos, itt fizikai elváltozást okoz a megszállottság.

43 Bourguignon (1976: 3–4).

44 Lewis (1992). A máréfalvi szentasszonyról hasonlóan ír Gagyi József: Gagyi (1998).

45 Az *unwitcher* (francia *désorceleur*) kifejezés fordításaként Boross Anna megoldását vettem kölcsön: így fordította magyarra Ginzburg szövegéből a *benandante*-t: Ginzburg (2000: 151). Az *unbewitching* kifejezést a rontás feloldásának fordítottam.

46 Favret-Saada (1988).

47 Favret-Saada (1980).

48 A családi gazdaságot a szülőktől csak egyvalaki veheti át (fiúgyermek vagy vő), és aki átveszi, mindig nagyon előnyös gazdasági helyzetbe kerül testvéreivel szemben, viszont bizonyos mértékű agresszivitásra van szüksége ahhoz, hogy saját érdekét a többiekével szemben érvényesítse. A kezdő vállalkozónak ugyanígy agresszivitásra van szüksége a siker érdekében. A terápia során a félénk, passzív fiatalember személyisége változik meg, a családi helyzet javulása pedig tulajdonképpen az újfajta hozzáállásnak köszönhető: Favret-Saada (1988).

49 János szempontjából a katolikus és protestáns papok az ortodoxokkal szemben hitetleneknek számítanak, éppen ezért az emberek nem is beszélnek előttük rontásról (vö. *unbelievers*, az olyan papok, akik nem hisznek a szentek gyógyító erejében, a boszorkányságban, a farmokat nem akarják megáldani, világi öltözetben járnak, motoroznak: Favret-Saada (1988: 42). Az ortodox papok sem mind meglelelőek ilyen célra, nem egyforma az erejük, nem egyformán tiszták, vö. Blum–Blum (1965: 206–216). Ortodoxia és katolicizmus összehasonlításáról (papok státusa, katolikus papok elitizmusa, egyházi elit és nép viszonya) lásd Badone (1990: 9–17). Badone szerint a görög ortodox népi vallásosság jóval közelebb áll a hivatalos vallásossághoz, mint a katolikus népi vallásosság, és a katolikus környezetben babonásnak ható vallásos gyakorlatok itt beépülhettek a hivatalos vallásos gyakorlatba.

50 Értsd: helybeli magyar nemzetiségű katolikus, református és unitárius papok.

51 Az anya véleménye szerint is csak a román pap segíthet ilyen esetekben:

„A: Buba néni nem, me ott felakasztatta a vén Balog magát. A nagyapja – mostohanagyapja. S azt mondja, az ollót ledobta a varrógéprő. Úgy megijedett, hogy aztán nem tudatt nyugudni, s a papat kellett ehívja, a román papat, hogy kiszentelje a házat.

T: De miért a román papot kell hívják? Ez a szokás vagy...

A: Hát – csak ez űzi ki. Ugyé, a tömjént teszi a plattenre, az az Úr Jézusnak a – s ava tudja kiirtani a házbó csak. S imádságga.

T: S a katolikus pap nem tudja kiirtani?

A: Hát én azt – lehet, hogy tudja ő is kiirtani, én azt nem hallattam, én mindig a román papat hallattam. Akárhol hallottam, mindig a román papat.

T: Igen.

A: Soha nem hallottam a katolikus papró, soha-soha. Csak a román papró. Me az – ez a román pap is nagyon kiűzi az emberbő az ördöget... Imádkazik, s hogy mondjam, ő bótól is. Bétartsa a Biblia után a parancsat. Belément a bőtbe is, tehet akárki, de ő nem eszik senkitő, csak bőtes ételt.

T: Ez az itteni pap fiatal, vagy idős?

A: Há, egy negyvenvalamennyi, nincs ötvenéves. Fiatal pap. Nem tudam, honnat jött ide, nagyan rendes. S nagyan is mondja az embereknek, hogy »(ca la...) să nu porniţi«, és

higgyék az Istent, s ne csináljanak az emberek, amit nem ke. Hogy csináltassanak, meg nem tudom mi. Nagyon is (...). S hogy kiprédikálta, hogy Isten csak egy van, nem hogy magyar, román vagy nem tudam mi. Egy Istenünk van, s kérjük az Istent."

52 Megszabadulsz, vö. román *a scăpa*.

53 Kleinman szerint a népi gyógyító specialisták esetén nem gyógyító–páciens, hanem családgyógyító viszonyáról beszélhetünk: family-practitioner relationship: Kleinman (1980: 206). A betegség kihat a családra és a társadalmi kapcsolatokra, a gyógyító ezzel is foglalkozik. Mivel a beteget sokszor családtagjai is elkísérik, és legtöbbször az anya, a gyógyító sokszor hozzá intézi szavait, függetlenül attól, hogy ki a beteg, mivel a gyógyulás folyamatában az anya kulcsfigurának számít.

54 Vö. Ofrim (2001: 190): Talismanul.

55 Korábban János anyja is tett imádságoskönyvet a feje alá, hogy ne háborgassa álmában az ördög.

56 Vö. román *întregime* 'egész'.

57 Visul Maicii Domnului: *A Szűzanya álma* (ima).

58 A román népi gyógyításnak is gyógyító eszközei közé tartozik az írás. A témával részletesen foglalkozik: Ofrim (2001: 203–206, 255).

59 János egyszer nyelvbotlásból azt mondta, hogy a Bibliából „veszik ki", hogyan kell rontani. A következő idézetből az is kiderül, hogy János a Biblia-olvasás hatásában nem bízik meg, valahogy úgy látja, hogy a gyógyulását késleltette: „Aztán – akkó aztán, tudad, minek hűztam vele? Má eolvastam a Bibliát mindennap, s kilenc napat bőtöltem! De tudad, mit ke csmálni? És mikorrá féretettem a Bibliát, aztán herejöttem, tudad?"

60 Vö. Favret-Saada 1980. Érdekes hasonlóságot említenék: Favret-Saada példáiban a rontás felismerése után meg kell szakítani mindenféle kapcsolatot azzal a személlyel, akit boszorkánysággal gyanúsítanak (nem szabad vele kezet fogni, nem fogadják a köszönését, nem válaszolnak a kérdéseire).

61 Exorcizmusról lásd pl. Stewart (1991: 211).

62 Vö. Ofrim (2001: 251, 254): a beteg feje fölött olvasott evangéliumról; exorcizmusokról (teurgii – exorcisme); tehénre, vízre, lisztre olvas a pap; házszentelésről új házba költözéskor, vagy tisztátalan szellemek ellen (sfeştanie).

63 „A: Jánosbó kiűzte az ördöget a pap. Belément az ördög Jánosba, hogy csináltatták, há belébújik az ördög az emberbe. S ha gyenge hitű vagy, s akkó el(ül?), s amire csináltat, arra hálsz meg. [...] úgy csináltatja. Na. Őrizzen az Isten..."

64 Vö. román *dar cam greu* 'de elég nehezen'.

65 Miután beszélgetésünket, amelyben ördögről, rossz szellemekről, csináltatásról esett szó, veszélyesnek ítélte, mielőtt eljöttem volna tőlük, elmondott egy imát, és megáldott a vállamra tett, *Talismant* tartalmazó brosúrával.

66 Vö. Ofrim (2001: 240): rontás alól feloldó imák vagy Szent András miséje (rugăciunile de dezlegare de blestem sau slujba Sf. Andrei).

Bibliográfia

BADONE, Ellen 1990: Introduction. In Badone, Ellen (ed.): *Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 3–23.

BLUM, Richard–BLUM, Éva 1965: *Health and Healing in Rural Greece. A Study of Three Communities*. Stanford, California: Stanford University Press.

– 1970: *The Dangerous Hour. The Lore of Crisis and Mystery in Rural Greece*. London: Chatto & Windus.

BOURGUIGNON, Erika 1976: *Possession*. San Francisco: Chandler & Sharp Publishers Inc.

CACIOLA, Nancy 2002: Lélegzet, szív, bélrendszer: a test és a szellemek a középkorban. In Pócs Éva (szerk.): *Mikrokozmosz, makrokozmosz. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. (Tanulmányok a transzcendensről III.) Budapest: Balassi, 117–131.

CERTEAU, Michel de 2000 [1970]: *The Possession at Loudun*. The University of Chicago Press.

CRAPANZANO, Vincent–GARRISON, Vivian 1977: *Case Studies in Spirit Possession*. New York–London–Sidney–Toronto: John Wiley & Sons.

CRISTESCU-GOLOPENȚIA, Ştefania 2002: *Gospodăria în credințele și riturile magice ale femeilor din Drăguș (Făgăraș)*. București: Editura Paideia.

DUBISCH, Jill 1990: Pilgrimage and Popular Religion at a Greek Holy Shrine. In Badone, Ellen (ed.): *Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 13–139.

FAVRET-SAADA, Jeanne 1980: *Deadly Words. Witchcraft in the Bocage*. Cambridge: Cambridge University Press. [*Les Mots, la Mort, les Sorts. La sorcellerie dans le Bocage*. Paris: Gallimard, 1977.]

– 1988: Unbewitching as therapy. *American Ethnologist* 16 (1), 40–56.

FOCHI, Adrian 1976: *Datini și eresuri populare de la sfîrșitul secolului al XIX-lea (răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densușianu)*. București: Editura Minerva.

GAGYI József 1998: *Jelek égen és földön. Hiedelem és helyi társadalom a Székelyföldön*. Csíkszereda: Pro Print.

GINZBURG, Carlo 2000: Az inkvizítor mint antropológus. In Sebők Marcell (szerk.): *Történeti antropológia*. Budapest: Replika Kör, 147–156.

GOODMAN, Felicitas D. 1988: *How About Demons? Possession and Exorcism in the Modern World*. Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press.

IVANITS, Linda J. 1989: *Russian folk belief*. New York–London: M. E. Sharpe, Inc.

KAMPPINEN, Matti 1989: *Cognitive Systems and Cultural Models of Illness*. (Folklore Fellows' Communications 244.) Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.

KOMÁROMI Tünde 1999: Prikulics Aranyosszéken. In Borbély Éva–Czégényi Dóra (szerk.): *Változó társadalom*. (Kriza Könyvek 1.) Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság, 44–72.

– 2001: Az ijedtség. In: Czégényi Dóra–Keszeg Vilmos (szerk.): *Emberek, szövegek, hiedelmek*. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság, 112–140.

– 2002: Beteg eretnekek Kolozsvár környékén 1583–1584. In *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 10*. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság, 19–30.

– 2005 Rontás és társadalom Aranyosszéken. (Doktori disszertáció. Kézirat.) Budapest: ELTE BTK Folklore Tanszék.

LEHMANN, Arthur C.–MYERS, James E. (eds.) 1997: *Magic, Witchcraft and Religion. An Anthropological Study of the Supernatural*. Mountain Wiew, California–London–Toronto: Mayfield Publishing Company.

LEVACK, Brian (ed.) 1992: *Possession and Exorcism*. New York–London: Garland Publishing Inc.

LEWIS, I. M. 1989 (1971): *Ecstatic religion. A study of shamanism and spirit possession*. London–New York: Routledge.

– 1992: Spirit Possession and Deprivation Cults. In Levack, Brian P. (ed.): *Possession and Exorcism*. New York–London: Garland Publishing Inc., 311–337.

MAUSS, Marcel 2000: A mágia általános elméletének vázlata. In *Szociológia és antropológia*. Budapest: Osiris, 51–191.

OFRIM, Alexandru 2001: *Cheia şi psaltirea. Imaginarul cărţii în cultura tradiţională românească*. Piteşti–Bucureşti–Braşov–Cluj-Napoca: Editura paralela 45.

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

STEWART, Charles 1991: *Demons and the Devil. Moral Imagination in Modern Greek Culture*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

TELLE, Kari G. 2003: The Smell of Death: Theft, Disgust and Ritual Practice in Central Lombok, Indonesia. In Kapferer, Bruce (ed.): *Beyound Rationalism. Rethinking Magic, Witchcroft and Sorcery*. New York–Oxford: Berghahn Books, 75–104.

WOROBEC, Christine D. 2001: *Possessed. Women, witches, and demons in Imperial Russia*. DeKalb: Northern Illinois University Press.

DALLOS EDINA

Maszk és varázsmese

Heda Jason nagy, összefoglaló munkájában[1] arra hívja fel a figyelmet, hogy a mesék osztályozása az Aarne–Thomson-katalógusokban *tartalom (content)* és nem *eszme (idea)* alapú. Jason egy példát említ: a *téves ismétlés* eszméjét *(unsuccessful repetition)*, amely mellé a következő AaTh számokat rendeli: 1, 480, 676, 753, 1689.[2] Ezek közül kettő varázsmese, *A szorgalmas lány és a lusta lány* (AaTh 480), valamint a *Szezám tárulj* (AaTh 676).

Jason elmélete világos, ugyanakkor rengeteg problémát rejt magában. Vannak olyan mögöttes eszmék, amelyeket ki lehet mutatni, a sikertelen ismétlés mellett azonban maga Jason sem nevez meg több ilyen „eszmét" – azt hiszem, nem véletlenül, hiszen mi lenne az eszméje, mondjuk a *Sárkányölő* (AaTh 300) mesének? A küzdelem? A közösségért való küzdelem? Ilyen alapon azonos eszméjű lenne az összes hősmese. Vagy mi az eszméje a *Hamupipőke* (AaTh 510A) című mesének? Mi az eszméje a *Piroska és a farkas*nak (AaTh 333)? Az egyik probléma tehát feltétlenül az, hogy nem minden esetben tudunk egy meseszöveg mellé egy „eszmét" megnevezni – vagy még pontosabban, nem tudunk olyan módszert kidolgozni, amely alapján egy mese eszméjét biztosan meg tudjuk állapítani.

Ha nem is a téves, de a *nem azonos* ismétlés a mesék nagy részében szerepel. A nem azonos ismétlés egyik típusa az, amit Jason említ, amikor az ismétlés *sikertelen*, azonban mesék sokaságában olyan ismétlésekkel találkozunk, amelyek éppen ellenkezőleg, a korábbi sikertelenség helyett végre sikert hoznak. Szinte minden mese ilyen, amelyben három fivér, három vagy négy nagy erejű vitéz szerepel, de ilyen a *Két testvér* (AaTh 303) vagy a *Terülj meg asztalkám* (AaTh 563) című mese is – és még hosszú a sor. Itt már világosan látszik, hogy a *nem azonos ismétlés* nem feltétlenül egy egész mese eszméje, hanem lehet egy egészen apró epizódé, vagy annak is csak a bevezetése.

Dolgozatunkban egy olyan „eszmét" vizsgálunk meg, amely egyrészt a maszkkal függ össze, másrészt ugyanúgy bináris párba rendezhető, mint a *korábbihoz képest sikeres ismétlés–korábbihoz képes sikertelen ismétlés*. Ez a pár a *felismerés–fel nem ismerés* oppozíciója.

Ismerünk olyan mesét, amelyben a teljes bináris blokk megtalálható – ez *A három nádszálkisasszony* (AaTh 408) című történet. A mesében a hős már nádszál formájában sem ismeri fel leendő mátkáját, majd feleségül veszi azt a boszorkányt, aki a lányt vízbe ölve maga ül a fára, a mezítelen lány helyére. A fel nem ismeréssel szemben ugyanakkor végigkíséri a mese szövegét a felismerés, hiszen a boszorkány a lányt akkor is felismeri, amikor az hal vagy növény formájában tovább él. Ahhoz, hogy a hős végül felismerje mátkáját, az kell, hogy a boszorkány ne, azonban egy külső, harmadik személy felismerje és leleplezze az eredeti mátkát, illetve a boszorkányt. Számos olyan meseszöveg van, amelyben a felismerés és a fel nem ismerés nem alkot ilyen, az egész mese lényegét meghatározó oppozíciót, hanem csak vagy az egyik, vagy a másik (tehát vagy a felismerés vagy a fel nem ismerés) szerepel dominánsan a történetben.

Ha ezeket a felismeréssel kapcsolatos, a mesékben előforduló eseteket számba szeretnénk venni, érdemes valamilyen csoportosítási módot felállítanunk. Mi itt azt az elvet fogjuk követni, hogy figyelembe vesszük egyrészt a fel nem ismert, illetve a felismert szereplőt, azt, hogy ki a fel nem ismerő/felismerő, valamint azt, hogy a fel nem ismerés/felismerés kinek az érdekét szolgálja. Amikor szereplőkről beszélünk, azt a rendszert alkalmazzuk, amelyet Propp állított fel.[8] Ezeket a továbbiakban így rövidítjük:

E ellenfél/károkozó
A adományozó/felfegyverző
S segítőtárs
C cárkisasszony (keresett személy) és apja (itt C1-ként az após, C2-ként a mátka szerepel majd)
Ú útnak indító
H hős
P álhős

Ha a szereplők elnevezéseit nézzük meg, akkor témánk szempontjából fontos, hogy van egy olyan szerepkör ebben a rendszerben, amelyik valamilyen fel nem ismerésen alapul, hiszen az álhős megjelenése a hős fel nem ismerését feltételezi.

A továbbiakban azonban azzal a nehézséggel kell szembenéznünk, hogy a fel nem ismerés és a felismerés szétválasztása, sőt mibenléte sem egyértelmű. Ennek csak egyik oka az, hogy a fel nem ismerés és a felismerés egymást feltételező, vagy legalábbis egymással valamilyen kölcsönös viszonyban lévő akciók – a mesében a fel nem ismerést mindig felismerés oldja fel, ugyanakkor a felismerés hátterében valamilyen fel nem ismerés vagy fel nem ismerhetőség rejlik. Ezeket egy-egy példával illusztrálhatjuk: a „szerény" hős, miután végrehajtotta hőstettét, eltűnik, helyére álhős próbál lépni, a hős végül vagy tárgyi jelekkel, vagy valamilyen cselekvéssel fedi fel kilétét. A felismerésre jó példa az a hős, aki a szemét között tengődő gebében is felismeri a leendő segítőt, a táltos paripát. Sokkal kevésbé egyértelmű, hogy felismerésként vagy fel nem ismerésként kezeljük-e azt a mozzanatot, amikor az adományozó a síró hőst kikérdezi, majd ellátja a szükséges varázseszközzel. Az adományozó itt felismeri, hogy kinek kell segítenie, de ezt megelőzi az, hogy a hős sír, vagyis valamilyen jelét adja annak, hogy segítségre szorul. Ugyanígy nem egyértelmű az az eset sem, amikor a király kihirdeti, hogy lányát annak adja, aki valamilyen nehéz feladatot meg tud oldani.

A többi jelentkező között felbukkanó hőst, aki végül a feladatot megoldja, az utóbbi alapján felismert hősnek tekintjük-e, avagy fel nem ismertnek, aki megjelenésével még nem igazolja jogosultságát? Tulajdonképpen a hősnek itt is valamilyen jelét kell adnia alkalmasságának, végül is ugyanúgy, ahogyan a kevéssé problematikusnak tekintett első példánkban, amikor a „szerény" hősnek is szüksége van az identifikációhoz valamilyen jelre. Ezeket az eseteket így végül is a fel nem ismerés körébe soroltuk.

A fel nem ismerést ebben a dolgozatban azokra az esetekre fogjuk használni, amikor egy adott szereplő egy másik szereplővel úgy lép kapcsolatba, hogy a másik a kapcsolatba lépés pillanatában még nem tudja, milyen cselekvéstípusokra (vagy azokból fakadó eredményekre) számíthat. Ezt egész egyszerűen úgy is megfogalmazhatnánk, hogy azt nevezzük majd fel nem ismerésnek, amikor valaki a másikat megjelenése vagy kinézete alapján nem ismeri fel. Ez a megfogalmazás azonban a mesére – annak fiktív volta miatt – nagyon pontatlan lenne. Ugyanígy körül kell írnunk azt is, hogy mit nevezünk felismerésnek, hiszen csak azokat az eseteket vesszük majd figyelembe, amikor a felismerés nem magától értetődő, például a hős felismeri a gebében a táltos paripát. Itt tehát azokat az eseteket nem tárgyaljuk, amikor például a hőst hívatja édesapja, és az felismeri, hogy a fia áll előtte. A felismerést abban az értelemben használjuk, hogy adott szereplő egy másikat akkor is felismer, amikor az nem az egyébként (a mese más részeiben) rá jellemző formában jelenik meg. Ezt egyszerűbben (de pontatlanabbul) úgy fogalmazhatnánk meg, hogy adott szereplő nem az, aminek az adott pillanatban látszik.

Egyelőre nem tudunk végleges eredményekről számot adni, a felismerés és a fel nem ismerés problémájának vizsgálatát csak egy behatárolt korpuszon végeztük el, mintegy előtanulmányaként annak a nagyobb munkának, amelyet egy ennél sokkal bővebb és teljesebb anyagon szeretnénk majd elvégezni. Itt és most tatár varázsmeséket vizsgáltunk meg e szempontból, negyven átnézett meseszövegből 24 olyan szöveget találtunk, amelyek a vizsgálat szempontjából megfeleltek. A varázsmesék a *Tatar χalik ijati* (a továbbiakban: *Tχi*) 1–2. kötetéből[4] valók. Tehát még egyszer hangsúlyoznunk kell, hogy semmiképpen nem kaphattunk teljes rendszert, és nem is ez volt a célunk.

akit nem ismernek fel	aki nem ismer fel	aki nem akarja a felismerést
X	Y	X
X	Y	Z
X	Y	–

Az anyag feldolgozásánál háromféle tényezőt vettünk figyelembe: 1. ki a fel nem ismert/felismert; 2. ki a fel nem ismerő/felismerő; 3. kinek szándéka a fel nem ismerés/felismerés. A fel nem ismerés esetében így háromféle lehetőséget kapunk:

Azaz vannak „rejtőzködő" szereplők (XYX sor), akik maguk nem akarják a felismerést. Ilyen például a „szerény" hős, illetve az a boszorkány, aki valamilyen segítséget nyújt, hogy előkészíthesse a károkozást. Az XYZ sor esetében egy harmadik szereplő

érdekelt a fel nem ismerésben (ez a harmadik szereplő rendszerint az ellenfél). Olyan példáink is akadnak, amikor a fel nem ismerés nem kötődik semmilyen ilyen irányú szándékhoz (XY–), ide tartozik például a valamilyen jel alapján történő adományozás, ezekben az esetekben a felismerést nem akadályozza semmilyen tényező. Ezek azok az esetek, amikor a fel nem ismerés és a felismerés nehezen választható szét egymástól. A felismerés alapeseteit kétféle sorban írhatjuk fel:

a felismert	a felismerő	a felismerés a hőst segíti-e
X	Y	+
X	Y	–

A fel nem ismerés és felismerés különböző előfordulásait a hős és a többi szerepkör viszonylatában (és csak ebben a viszonylatban) külön-külön tárgyaljuk. A táblázatokban a „Mesék" rubrikában a tatár mesecím magyar fordítása szerepel. A mesére vonatkozó további adatok (fellelhetősége, tatár eredeti címe, AaTh-típusszáma, a *Tχi*-ban megadott további variánsok száma) a dolgozat végén, a „Jegyzetek" előtt található.

I. A hős és az ellenfél

I. 1. A fel nem ismerés a hős és az ellenfél között:

Kit nem ismernek fel	Ki a fel nem ismerő	Ki nem akarja (késlelteti) a felismerést	Mesék
E	(H)	E	*Ejgeli vitéz;* *Hajnal vitéz;* *Jóság és gonoszság*
H/P	E	–	*Mostohalány*

Elsőként meg kell jegyeznünk, hogy a fel nem ismerés a hős és az ellenfél között egyáltalán nem jellemző. Az itt feltüntetett példák egyike sem problémamentes. Az E(H)E sorba tartozó mesék esetében a fel nem ismerő a mese egészét tekintve valójában nem hős (ezért is tettük zárójelbe). Ezekben a szövegekben olyan lányról van szó, akit a megnyomorított (vak, lábatlan, kar nélküli) vitézek (közöttük a mese hőse is) elraboltak egy közeli városból, az erdőbe vitték, hogy amíg vadásznak, főzzön rájuk. A lány tüze elalszik, és egy olyan öregasszonytól kap tüzet, aki ettől kezdve a lány vérét szívja. Amikor a lány már majdnem meghal, a vitézek egymás után megpróbálják a boszorkányt elkapni, de ez végül csak a hősnek sikerül. A boszorkány elnyeli, majd egészségesen visszaköpi a lányt és a hős társait. Ebben az epizódban nehéz meghatározni a lány szerepkörét, talán az „üldözött" női hősökkel mutatja a legtöbb rokonságot.

A H/PE– sorba egy AaTh 480-as típusú mese tartozik. Ezekben a mesékben a boszorkány a jót megjutalmazza, a gonoszt megbünteti.

I. 2. A felismerés a hős és az ellenfél esetében:

Kit ismernek fel	Ki a felismerő	A felismerés a hőst segíti-e	Mesék
H	E	–	*Dév tanító; A kocsis fia; Viráging*
E	H	+	*Dév tanító; A kocsis fia; Viráging*

Mind a HE–, mind az EH– páros sorok esetében ugyanazokat a meséket soroltuk fel. Itt a hős és ellenfele különféle átváltozásokon esik át (például öregember – ölyv – tyúk - ló/gyűrű – galamb – korpa/sólyom). Ezek *A varázsló és tanítványa* (AaTh 325) típusú mesék.

II. A hős és az adományozó

II. 1. Fel nem ismerés a hős és az adományozó között:

Kit nem ismernek fel	Ki a fel nem ismerő	Ki nem akarja (késlelteti) a felismerést	Mesék
H	A	–	*Három galamb; Jóság és gonoszság; A mostohalány és a boszorkány; Netudd; Pásztorfiú; Tizenhárom; Vadlúd; Viráging*

Ezek a fel nem ismerések megint a valamilyen plusz jel alapján való felismerések példái. Az itt szereplő adományozók vagy úgy ismerik fel a hőst, hogy az sír *(Tizenhárom, Vadlúd)*, szorult helyzetében magányosan bolyong az erdőben *(Viráging)*, virraszt apja sírjánál *(Jóság és gonoszság, Netudd)*, vagy jót tesz az adományozóval *(Három galamb, A mostohalány és a boszorkány)*.

II. 2. Felismerés az adományozó és a hős között:
Nincs ilyen példánk.

III. A hős és a segítőtárs

III. 1. Fel nem ismerés a segítő és a hős között:

Kit nem ismernek fel	Ki a fel nem ismerő	Ki nem akarja (késlelteti) a felismerést	Mesék
H	S	–	*Fehér farkas*
H	S	(S)	*Fehér farkas*

A *Fehér farkas* című mesében kétféle segítő jelenik meg, az egyik a mese címadó fehér farkasa, a másik egy hatvanöles tarka csődör. Mindkét szereplő valamilyen cselekvés alapján válik a hős segítőjévé. A fehér farkas, akinek erdejében a hős testvérei megállnak, hogy vadásszanak, a fivéreket kővé varázsolja. A fivérek és a korábban elrabolt anya után kutató hős szintén az erdőbe téved, ő is engedély nélkül vadászik. Mivel a fehér farkas megjelenésekor nem úgy reagál, mint bátyjai, hanem bocsánatot kér, a farkas a hős segítőjévé szegődik.

A hatvanöles tarka csődör a hőst próbára teszi (tűzbe, majd a tenger aljára viszi, kősziklához csapkodja), csak ezek után viszi el a sárkány birodalmához.

III. 2. Felismerés a segítő és a hős között:

Kit ismernek fel	Ki a felismerő	A felismerés a hőst segíti-e	Mesék
H	S	+	*Rózsa; Viráging; Zúzó vitéz*
S	H	+	*Éjgeb vitéz; Az élet vize; Pásztorfiú*

A HS+ sorban a *Rózsa*, a *Viráging* és a *Zúzó vitéz* mesék esetében a segítő valamilyen külső jelből értesül arról, hogy a hős bajban van, vagy értesül a hős haláláról – a hős hajszála dombrára kötve elénekli, hogy hol és milyen veszélyben van Rózsa (*Rózsa*), a hős lova a segítőnek elviszi a hős csontjait (Viráging), a tömlőből vér csöpög, a segítő így értesül a hős haláláról (*Zúzó vitéz*). A halott hősöket a segítők feltámasztják.

IV. A hős és a cárkisasszony (keresett személy), valamint édesapja

IV. 1. Fel nem ismerés a hős és a cárkisasszony (keresett személy), valamint édesapja között:

Kit nem ismernek fel	Ki a fel nem ismerő	Ki nem akarja (késlelteti) a felismerést	Mesék
H (/P)	C	H (/P)	*Aranyfejű, ezüstkarú; Aranymadár; Ejgeli vitéz; Fehér farkas; Hajnal vitéz; Három galamb, Két testvér; Netuld; A padisah fia, annak nővére, a tigris, meg a többiek; Pásztorfiú; Vadász; Viráging*
H	C	–	*Fehér farkas; Fekete hal; Három barát; Jóság és gonoszság; Netuld*
C	H	–	*A padisah fia meg a szálga fia*

A H(/P)C.H(/P) sorba tartozó mesékben a hős a hőstett után eltűnik („szerény" vagy „rejtőzködő" hős), legtöbbjükben a hős helyére álhős próbál lépni. Olyan mese is van, amelyben az álhős megöli a hőst, hogy helyére léphessen *(Két testvér)*. A hős később valamilyen jellel (tárggyal vagy cselekedettel) bizonyítja kilétét. A tárgyakat legtöbbször a megmentett cárkisasszonyok (a tatár varázsmesékben padisahlányok) adják a hősnek – erre általában utalnak is a tárgyak: gyűrű, karkötő, kendő. Két mesében előfordul, hogy a hős az álnok sógorokat jelöli meg, vagy testük valamely részét levágja – később ezekkel bizonyítja kilétét. Ezek olyan mesékben fordulnak elő, amelyekben a hős nem természetfölötti lényekkel küzd meg, hanem egymaga legyőz egy egész hadsereget. A következő táblázatba kigyűjtöttük az identifikációs eszközöket:

Meseszám	Tárgyi jel	Akció	A tárgy / akció megnevezése
Aranyfejű, ezüstkarú	+	+	zsebkendő / erőpróba
Aranymadár	(+)		A hős harmadszorra saját harci lovát már háza elé köti ki
Ejgeli vitéz	+	+	gyűrű / erőpróba (kőmorzsolás és kőből víz préselése)
Fehér farkas	+	–	varázslatos tárgyak: nem varrott ruhadarabok, tojásban palota
Hajnal vitéz	+	–	varázslatos tárgyak: nem varrott ruhadarabok, tojásban palota

Meseszám	Tárgyi jel	Akció	A tárgy / akció megnevezése
Három galamb	+	–	gyűrű
Két testvér	+	–	a sárkányok nyelve / gyűrű, kendő
Netudd	+	–	az álnok sógoroktól: hátából szíj(at hasít); fül
A padisah fia, annak ...	+	+	gyűrű / erőpróba
Pásztorfiú	+ +	–	véres zsebkendő / sógoroktól: levágott ujj; háton pecsét
Vadász	+	+	aranygyűrű, karkötő, kendő / erőpróba
Viráging	+	–	zsebkendő, gyűrű

A HC– sorba tartozó két mesében *(Fehér farkas, Három barát)* nincs identifikációs eszköz, a hős szóban fedi fel kilétét (elmondja, hogy ő a hős). A HC– sor többi meséjében „keresett" hősről van szó: a padisah kihirdeti, hogy lányát annak adja, aki bizonyos feladatot végre tud hajtani.

A CH– sor egyetlen meséje *A padisah fia meg a szolga fia*. Ebben a történetben a padisah fia egy gyönyörű lánnyal álmodik, akinek keresésére indul. Vele tart a szolga fia is, akivel azonos módon és időben fogantak, és akivel teljesen azonos kinézetűek. A lányhoz, aki egy távoli birodalom királynője, csak a szolga fia jut el. A városban mindenhol saját arcmását látja kiragasztva, a királynő őt keresteti, mert vele álmodott, hozzá akar menni feleségül. A szolga fia mindenképpen a padisah fiának akarja átadni a királynőt, hiszen a padisah fia álmodott vele. A királynő bebizonyítja a szolga fiának, hogy a padisah fia nem érdemes a legény hűségére. Végül egybekelnek. Ezt a mesét feltüntettük a IV. 2. HC+ sorában is.

Kit ismernek fel	Ki a felismerő	A felismerés a hőst segíti-e	Mesék
H	C	+	*A padisah fia meg a szolga fia*
C	(H)	+	*Dév tanító*

IV. 2. Felismerés a hős és a cárkisasszony (keresett személy), valamint édesapja között:

A C(H)+ sorban a mátkát a hősnek kell felismernie galamb, majd bárány formában is. A lány apja (az ellenfél) csak akkor adja lányát a hősnek, ha több, egyformának tűnő állat között is felismeri. A hős azért tudja felismerni a lányt, mert az előre megmondja, hogy galambként szomorúan sétál majd a kölesszemek között, bárányként pedig bojtorján lesz a szőrén. A felismeréshez tehát a mátka előzetes segítsége is szükséges.

Vizsgálatunk eredményeit a következő táblázatokban törekszünk összefoglalni. Azt újra meg kell itt fogalmaznunk, hogy az általunk vizsgált anyag semmilyen tekintetben nem tekinthető teljesnek vagy kimerítőnek, így eredményeink is előzetesek, inkább csak a feldolgozás egy lehetséges módját mutatják be. A táblázatban igyekeztünk azt is jelölni, hogy egy-egy előfordulás milyen gyakori. Ennek bemutatására kétféle szorzót vezettünk be, az egyik egy 0.25-ös szorzó, amellyel az összes előfordulás számát szoroztuk be. A másik szorzószám a meseszövegek típus szerinti kötődését veszi alapul – a különböző AaTh-típusok száma jelenti a második szorzót. Tehát, ha egy XY– sor esetében három meseszövegünk van, ezek közül az egyiknek 1, a másiknak 2 variánsáról tudunk, a harmadiknak pedig nincsen ismert variánsa, akkor az első szorzatunk 6 × 0.25 = 1.5 lesz (3 meseszöveg + ezeknek összesen további három variánsa). Mivel mindhárom variáns ugyanabban az AaTh-típusban (AaTh 301) fordul elő, a második szorzószám 1 lesz. Ha egy adott XY– sorban három meseszöveg további hat variánssal háromféle AaTh-típusszámú, akkor számolásunk így alakul: (3 + 6) x 0.25 x 3 = 6.75.

A fel nem ismerés előfordulásának mutatója

Az első oszlop a behelyettesítendők sorrendjét, az oszlopok pedig a sémát adják meg, a H→E sorban tehát az XYX séma alatti sor HEH sorként, míg például a C→H sor XY– oszlopában CH—nak olvasandó (tehát megtartottuk a korábbi táblázatok jelölési sorrendjét: akit nem ismernek fel, aki nem ismer fel, aki nem akarja /késleleti/ a felismerést).

	XYX	XYZ	XY–
H → E	–	–	1.5
E → H	2.25	–	–
H → A	–	–	23.75
A → H	–	–	–
H → S	0.5	–	0.5
S → H	–	–	–
H → C	72	–	5
C → H	–	–	0.25

A táblázat tanúsága alapján az általunk vizsgált tatár varázsmesékben nem volt példa az XYZ típusú fel nem ismerésre. Kiugróan nagy számok a HA– és a HCH sorokban láthatók. Kifejezetten gyakori tehát az az adományozó, aki a hőst valamilyen plusz jel alapján ismeri fel, de azt is megállapíthatjuk, hogy a fel nem ismerés a hős és a cárkisasszony (keresett személy) és édesapja között a legdominánsabb. A HCH sor 72 előfordulási mutatója az összes többi fel nem ismerésként felvett esetnek több mint a duplája.

A felismerés előfordulásainak mutatója

Itt a H→E, E→H sorok megint a behelyettesítendők sorrendjét mutatják (akit felismernek, aki felismer), míg a + / – jel a „hőst segíti", „a hőst gátolja" jelentésű.

	+	–
H → E	–	2
E → H	2	–
H → A	–	–
A → H	–	–
H → S	3	–
S → H	3	–
H → C	0.25	–
C → H	–	–

A hős és a segítő között a felismerés kiegyenlített arányú. A HE és EH esetében a részletes táblázatokból tudjuk, hogy egyetlen mesetípus, *A varázsló és tanítványa* (AaTh 325) esetéről van szó. Tehát, bár a 2–2 előfordulási mutató nem elhanyagolható, megfogalmazhatjuk azt a tételt, hogy a hős és az ellenfél között a dolgozatban tárgyalt módú felismerés nem jellemző, sőt ahol látunk ilyen példát, az egyben egy bizonyos típuskötődést is jelöl. A felismerés ilyen módon leginkább a hős és a segítő viszonyára jellemző.

A két táblázat összevetéséből még két megfigyelést tehetünk a szerepkörök egymáshoz való viszonyával kapcsolatban. A fel nem ismerés szignifikánsan a cárkisasszony (keresett személy) és édesapja szerepköréhez kötődik, ugyanakkor a felismerés leginkább a hős és a segítő között áll fenn. Ilyen módon szembeállítható a C és az S szerepkör. További vizsgálatot igényelne (és érdemelne) a C szerepkör kettéválasztása (a cárkisasszony – és édesapja), hiszen, mint láttuk, az identifikációt sokszor a cárkisasszony (padisahlány) teszi lehetővé.

Az adományozó és a segítő között is kimutatható a szembenállás, hiszen míg az adományozó általában csak valamilyen plusz jel alapján ismeri fel a hőst, a segítő annak (például) csontjaiból is ráismer. Itt megerősödik az az oppozíció, amely az adományozó és a segítő között azok aktivitásában is jelentkezik: az adományozó csak valamilyen eszközzel látja el a hőst, míg a segítő sokszor a hős helyett meg is oldja a hősre háruló nehéz feladatot.

Befejezésül a bevezetőben feltett kérdésre igyekszünk választ adni. Jeleazar Meletyinszkij egyik legjelentősebb meseelméleti megfigyelése az, hogy „...a varázsmese a legabsztraktabb szinten nem más, mint bináris blokkok hierarchikus struktúrája, amelyben az utolsó blokk (páros tag) feltétlenül pozitív előjelű".[9] Meletyinszkij ezeket

a bináris blokkokat nagy szintagmatikus egységeknek nevezi, amelyekben a próbatétel és a mesebeli érték megszerzése állítható párba (ezeket különböző *e* és *l* karakterekkel jelöli). Opponálható az előzetes (ε) és fő (*E*) próbatétel, hiszen az előzetes próbatétel általában csak a csodás eszköz megszerzését eredményezi, amely szükséges a fő próbatételhez. További oppozíciót jelent a kiegészítő (*E'*) próbatétel, amelynek célja a hős identifikációja.

Ha példáinkat beillesztjük Meletyinszkij nagy szintagmatikus egységeibe, akkor azt tapasztaljuk, hogy a felismerés és fel nem ismerés előfordulhat mind az előzetes, mind a fő, mind a kiegészítő próbatételek között. Ugyanígy, a bevezetőben említett jasoni „eszmét" (amelyet kibővítettünk, így nemcsak hibás, hanem eltérő ismétlésnek neveztünk) is megtalálhatjuk mind a három bináris blokk elemei között. Sőt, ugyanúgy, ahogyan a nem azonos ismétlés is lehet két vegyjelű, pozitív és negatív, a felismerés és a fel nem ismerés is segítheti vagy gátolhatja a hőst. Azt tehát, amit Heda Jason „eszmének" nevez, valójában nem látjuk másnak, mint bizonyos szemantikai keretnek vagy szervező elvnek, amely a mese szemantikai mélystruktúrájában egyféle szövegszervezési eszköz. Ez a keret a felszíni struktúra bármely szintjén, a mikro- és makroszegmentumokban is megtalálható.

A feldolgozott tatár varázsmesékre vonatkozó legfontosabb adatok

A mese magyarra fordított címe után zárójelben adjuk a tatár eredetit, ezt követi a *Tχi* kötetszáma, majd az oldalszám. Az Aarne–Thompson-típusszám után szögletes zárójelben a mesevariánsok száma áll – az általunk hivatkozott mesét is beleszámítva.

Aranyfejű, ezüstkarú (*Altïn bašlï kömeš beläkle*) *Tχi* 2, 191–197. AaTh 707 + (303) [8]; *Aranymadár* (*Altïn kuš*) *Tχi* 2, 25–37. AaTh 502 [5]; *Dév tanító* (*Diyü mulla*) *Tχi* 2, 144–147. AaTh 325 [4]; *Ejgeli vitéz* (*Äygeli batïr*) *Tχi* 1, 211–218. AaTh 530 + 301 + (519) [1]; *Az élet vize* (*Yäšlek suï*) *Tχi* 2, 116–118. AaTh 551 [3]; *Fehér farkas* (*Ak büre*) *Tχi* 1, 185–202. AaTh 550 + 301 [2]; *Fekete bot* (*Kara tayak*) *Tχi* 2, 383–385. AaTh 530 + 560 [1]; *Hajnal vitéz* (*Tañbatïr*) *Tχi* 1, 241–257. AaTh 301A + (519) [2]; *Három barát* (*Öč dus*) *Tχi* 1, 219–227. AaTh 301A + 321 [1]; *Három galamb* (*Öč kügärčen*) *Tχi* 2, 96–107. AaTh (325 + 313H + 560) [3]; *Jóság és gonoszság* (*Yaχšïlïkka yawïzlïk*) *Tχi* 1, 203–210. AaTh (530 + 301 + 519) [3]; *Két testvér* (*Ike tugan*) *Tχi* 2, 78–88. AaTh 567 + 303 [19]; *A kocsis fia* (*Kučer malayï*) *Tχi* 2, 153–155. AaTh 325 [3]; *Mostohalány* (*Ügi kïz*) *Tχi* 2, 215–218. AaTh 480 [9]; *A mostohalány és a boszorkány* (*Ügi kïz belän sïχerče karčïk*) *Tχi* 2, 219–221. AaTh 480 [4] *Netudd* (*Neznay*) *Tχi* 2, 38–41. AaTh (530) + 532 [3]; *A padisah fia, annak nővére, a tigris, meg a többiek* (*Patša malayï anïñ apasï, yulbarïs häm baškalar*) *Tχi* 2, 174–190. AaTh 315 + (300) [7]; *A padisah fia meg a szolga fia* (*Patša malayï belän χezmätče malayï*) *Tχi* 2, 273–276. AaTh (?) [1]; *Pásztorfiú* (*Kötüče malay*) *Tχi* 2, 46–54. AaTh 532 + 530A [2]; *Rózsa* (*Gölčäčäk*) *Tχi* 1, 169–171. AaTh 333B [1]; *Vadász* (*Aučï*) *Tχi* 2, 55–60. AaTh 315 + 300 [3]; *Vadlúd* (*Kïygak kaz*) *Tχi* 2, 225–227. AaTh 510A + (403A) [2]; *Viráging* (*Čäčäk külmäk*) *Tχi* 2, 402–410. AaTh 300 + 318 + (325) [1]; *Zúzó vitéz* (*Turay batïr*) *Tχi* 1, 293–300. AaTh 301B [2]

Jegyzetek

1 Jason (2000).
2 Jason (2000: 25–26).
3 Propp (1999: 78–79).
4 Gatina–Yärmi (1977–1978).
5 Meletyinszkij (1999: 186–187).

Bibliográfia

GATINA, X. X.-YÄRMI, X. X. (szerk.) 1977–1978: *Tatar ğälik ijatä. 1–2. kitab*. Kazan: Äkiyätlär.
JASON, Heda 2000: *Motif, type and genre. A manual for Compilation of Indices & A Bibliography of Indides and Indexing*. (Folklore Fellows' Communications 273.) Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
MELETYINSZKIJ, Jeleazar M. 1999: A mese strukturális-tipológiai kutatása. In Propp 1999, 155–197.
PROPP, Vlagyimir Jakovlevics 1999: *A mese morfológiája*. Budapest: Osiris. [2., javított kiad.]

Átváltozásmotívumok az irodalomban

SZIGETI JENŐ

Átváltozók és rejtőzködők a Bibliában

A Biblia úgy tudja, hogy mi, emberek a bűneset óta rejtőzködünk. Az Édenkertben – amely beszélő név, és azt jelenti: „öröm, gyönyörűség" –, még ruhára sem volt szükség. A jahvista alapirat szerinti teremtéstörténet, mely a világ szociológiai felépítettsége felől nézi az embert, így beszél erről: „Még mindketten mezítelenek voltak: az ember és a felesége: de nem szégyellték magukat."[1]

Azért is különös ez a teremtéstörténetet lezáró megjegyzés, mert a jahvista naiv, szemléletes, erőteljesen rusztikus stílusában sokatmondó és kedves színfolt. A mezítelenségnek a különböző kultúrákban különböző jelentése van. A héberek szemében illetlenség, szégyen volt,[2] kiszolgáltatottság, hiszen a ruha fejezte ki a héber társadalomban az egyén pozícióját, helyét a közösségben. Az ókori felfogás szerint a ruha viselője és a ruha szoros, kölcsönös viszonyban van egymással. Az ember az, amit magán hord. Ezért koronázáskor az uralkodót vagy papszenteléskor a jelöltet új ruhába öltöztetik. Bizonyos körülmények között az új ruhával új ént is kapott az ember,[3] amelynek meg is kell felelnie. A ruha szolgált a személyiség megkülönböztetésére,[4] a szociális helyzet,[5] a társadalmi rang megjelenítésére,[6] a vallási hovatartozást is ez jelölte.[7] Minderre az Édenben nem volt szükség.

A rejtőzködés a bűneset következménye, mint ahogyan a ruha is. Amikor Ádám és Éva mást látott jónak, mint amit Isten jónak mondott, és szakítottak a jó és gonosz tudásának fájáról, mert elhitték, hogy ez „okossá tesz", „megnyílt mindkettőjük szeme, és észrevették,[8] hogy mezítelenek. Ezért fügefaleveleket fűztek össze, és ágyékkötőket készítettek maguknak."[9] A ruha elrejt, azért van rá szükség, mert az ember kiesett a bűn következtében az elrejtettségből. Az engedetlenség mezítelenné és kiszolgáltatottá tesz. Ideiglenes megoldásként fügefalevélből készítettek ágyékkötőt – a végleges ruhát Isten adja: „Az Úristen pedig bőrruhát készített az embernek és a feleségének, és felöltöztette őket".[10]

A ruha takar és véd, de az arc elárulja a bűnös szándékot. Káin történetének a kulcsa nem az áldozata minőségében van, hanem belső indítékaiban. Isten nem fogadja el annak az áldozatát, akinek a belső embere (a héber *lbb* = 'a szív és az egész belső ember') nem tiszta. „Káin nagy haragra gerjedt, és lehorgasztotta[11] a fejét."[12] Az arc a

szív tükre. Álarc azért kell, mert a sötét szándékú ember arca elborul. Az ember arca mindazt tükrözheti, ami az emberben van: a jóakaratot,[13] az örömöt,[14] a szégyent,[15] a belső megkeményedést,[16] a bűnt;[17] de tükrözhet bölcsességet[18] és bátorságot is, mint az oroszlán tekintete.[19] Sok minden történhet az ember arcával. A félelemtől, a rémülettől elsápadhat,[20] boríthatja szégyenpír[21] is, sőt lángolhat is.[22]

Káin elborult arcának ellentéte az Istennel közvetlen kapcsolatban lévő ember arcának ragyogása. Mózes arca, amikor a törvény két kőtáblájával lejött a Sínai-hegyről, ragyogott. A Biblia szerint „nem tudta Mózes, hogy arcának bőre sugárzó lett, amikor az Istennel beszélt. Amikor Áron és Izráel fiai meglátták, hogy sugárzik Mózes arcának a bőre, féltek közel menni hozzá."[23] Ebből a történetből évszázadokon át használt toposz, közismert gondolat lett, hogy az az ember, aki Isten közelségében járt, az Isten világosságát ragyogja tovább. Az evangéliumok szerint Jézus a Megdicsőülés hegyén, a tanítványok szeme láttára elváltozott, „arca olyan lett, mint a nap, ruhája pedig fehéren ragyogott, mint a fény".[24] De István vértanú arca is olyan volt, mint egy angyalé.[25] Az angyalarc pedig, az apokaliptikus irodalom szerint olyan, mint a nap[26] vagy mint a villámlás.[27] Ennek a nevezetes jelenetnek köszönheti Mózes, hogy a művészek a 12. századtól a homlokán látható két szarvval mint attribútummal ábrázolják (Michelangelo). Ennek az az oka, hogy a *krn* héber szótő fénysugárzást és szarvat egyaránt jelent. A latinban is közel áll a két szó alakja egymáshoz. A Vulgatában a héber szöveg fordítása így szerepel: „arcán fényszarvak nőttek".[28]

Az arc eltakarása lehetett a tisztelet jele. Amikor Mózesnek az égő csipkebokorban megjelenik Isten, és bemutatkozik: „Én vagyok atyádnak Istene, Ábrahám Istene és Jákob Istene", Mózes „elrejtette arcát, mert félt rátekinteni az Istenre".[29] Fenn a Sínai-hegyen, ahol Isten megmutatta dicsőségét, Mózest egy sziklahasadékba állította az Úr, és kezével betakarta, míg elvonult, és csak hátulról láthatta. Ezt Isten így indokolta: „mert orcámat senki sem láthatja meg".[30] Ézsaiás próféta kétségbeesik, mert látta Jahvét „magasra emelt trónon ülve. Palástja betöltötte a templomot. Szerафok állottak mellette, hat-hat szárnya volt mindeniknek: kettővel arcát takarta el, kettővel lábát fedte be, kettővel pedig repült. Így kiáltott egyik a másiknak: Szent, szent, szent a Seregek Ura, dicsősége[31] betölti az egész földet! A hangos kiáltástól megremegtek a küszöbök eresztékei, és a templom megtelt füsttel."[32]

Ez Ézsaiás elhívó látomásának teofániája, amelyet Uzzijá halála évében, valamikor Kr. e. 740 és 735 között látott. Királyként látta Istent magas trónon. Annyira hatalmas volt, hogy a palástja betöltötte a templom csarnokát. Földrengés, mennydörgés kíséri megjelenését, és a füst, Isten dicsőségének felhőjére emlékeztet.[33] Míg az Isten trónja előtt hódoló angyalok befedik arcukat, a csodálkozó Ézsaiás erről megfeledkezik, és ezért a látomás elmúltával így kiált fel: „Jaj nekem! Elvesztem, mert tisztátalan ajkú vagyok, és tisztátalan ajkú nép között lakom. Hiszen a Királyt, a Seregek Urát látták szemeim!"[34] A földi király előtt is eltakarta az engedelmes alattvaló az arcát, nemhogy Isten előtt.

Az üdvözültek átváltozása szükséges ahhoz, hogy Isten dicsősége elviselhető legyen az ember számára. Ez lesz az üdvösség állapota. Pál így írt erről: „Íme, titkot mondok nektek: nem fogunk ugyan mindnyájan elhunyni, de mindnyájan el fogunk

változni. Hirtelen, egy szempillantás alatt, az utolsó harsonaszóra: mert meg fog szólalni a harsona, és a halottak feltámadnak romolhatatlanságban, mi pedig elváltozunk. Mert e romlandó testnek romolhatatlanságba kell öltöznie, és e halandónak halhatatlanságba."[35] Addig viszont Isten elé csak befedett arccal járulhat a bűnös ember.

Nemcsak a bűn rejtőzködik. Sokszor a földi életben is szükség van a rejtőzködésre annak érdekében, hogy Isten törvényes jogrendje, bibliai héber szóval a *mispát*, helyreálljon. Különös módon mutatja ezt három bibliai rejtőzködéstörténet is az Ószövetségből. Mindhárom éles drámai szituációban jelenik meg, és ezért nem véletlenül ihlette meg mind a három a művészeket, írókat. Ha a rejtőzködésnek ezt a mélyebb, szimbolikus tartalmát nem értjük, a történeteket is nehezen értelmezhetjük, hiszen bennük az ókori héber ember logikája tükröződik.

Az első történet arról szól, hogyan szerzi meg Jákob, a másodszülött, bátyja elől az elsőszülöttségi áldást. Ennek a nevezetes, folklorizálódott formában ránk maradt szövegnek az igazi mondanivalóját csak az összefüggések figyelembevételével lehet megérteni. Születéstörténetük a jahvista alapirat elohista kiegészítésében maradt ránk, mely sok régi szokást, folklórelemet örökített ránk. Az ábrahámi ígéretet továbbvivő Izsák „könyörgött az Úrnak feleségéért, mivel meddő volt".[36] Az Úr, aki meg akarta tartani Ábrahámnak tett ígéretét, engedett a könyörgésnek. Így az elsőszülött nem csupán a családban viselt megkülönböztetett rangot, hanem az ígéret hordozója, továbbplántálója is volt. Isten Izsák könyörgésére dupla áldással felelt, ikreket adott Rebekának. De a testvérháború baljós előjelei már Rebeka terhessége alatt megmutatkoztak. „A fiúk tusakodtak a méhében. Akkor ezt mondta Rebeka: Ha így van, minek is élek? Elment azért, hogy megkérdezze az Urat. Az Úr pedig ezt mondta neki: Két nép van méhedben, két nemzet válik ki belsődből: az egyik nemzet erősebb lesz a másiknál, de a nagyobbik szolgál a kisebbnek."[37]

Az ikerpár a születés körülményei alapján kap nevet. „Kijött az első: vöröses volt, és mindenütt szőrös, mint a daróc. Ezért Ézsaunak[38] nevezték el. Azután kijött testvére, kezével Ézsau sarkába[39] kapaszkodva. Ezért őt Jákobnak nevezték el."[40] Felnövekedve Ézsau „a vadászathoz értő, szabadon élő ember lett. Jákob ellenben szelíd sátorlakó." Eszerint az ígéretet kapó atyák életformáját Jákob követte, ő élt olyan életformát, amely az ábrahámi ígéretnek – „általad nyer áldást a föld minden nemzetsége"[41] – jobban megfelelt.

Hamar kiderül, hogy Ézsau nem sokra becsüli az elsőszülöttséget. Egy novellisztikus bájú történet igazolja ezt. „Egyszer Jákob főzeléket főzött, amikor Ézsau fáradtan jött meg a mezőről. Ézsau azt mondta Jákobnak: Hadd egyem ebből a vörös ételből, mert fáradt vagyok! Ezért nevezték el őt Edómnak. De Jákob azt felelte: Add nekem érte azonnal az elsőszülöttségi jogodat! Ézsau ezt mondta: Én úgyis folyton halálos veszélyben vagyok, mire való nekem az elsőszülöttségi jog? Jákob azt felelte: Akkor esküdj meg nekem azonnal! Ézsau megesküdött neki, így adta elsőszülöttségi jogát Jákobnak. Jákob meg adott Ézsaunak kenyeret és lencsefőzeléket. És ő evett, ivott, azután fölkelt, és elment. Ennyire semmibe vette Ézsau az elsőszülöttségi jogot."[42] Ez a nemzetközileg ismert szólás – „egy tál lencséért eladja" – eredete. A héber szövegben Ézsau féktelen szenvedélye hangsúlyosabb, mint a fordításban. Így lehetne

fordítani: „Hadd faljak (nyeljek) abból a vörösből, abból a vörösből ott",[43] majd így folytatja siránkozását: „Jaj, meghalok az éhségtől, mit érdekel az elsőszülöttség!"[44] A lencsét Palesztinában ősidők óta termesztették, ették pirítva, pörkölve is,[45] sőt más lisztféleséggel keverve kenyeret is sütöttek belőle.[46] De Ézsau nem sokat törődik azzal hogy, mi is az étel – mi azt mondanánk, hogy „nem lát az éhségtől" –, ezért csak a vörösesbarna színéről nevezi meg azt.

A történetből világos, hogy Ézsau méltatlannak bizonyult a kiválasztottságra, az elsőszülöttségi jogra, ami azzal jár, hogy néki kell továbbvinnie Isten egész világra kiterjedő ígéretét. A ravasz – nevéhez méltóan gáncsoló, cselező – ikertestvér így hát olyan eszközzel él, amelyet Ézsau méltán bélyegezhetett alattomos csalásnak.[47] Ez a Palesztina bronzkorában történt esemény nagyon is emberi. Úgy tűnik, hogy az Izmael-esethez hasonlóan, amikor Ábrahám „be akart segíteni" Istennek, hogy az ígéret teljesedjen,[48] Jákob is a maga erejéből akarja érvényre juttatni az ígéretet. De ehhez meg kell szereznie az elsőszülöttségi áldást is Izsáktól, aki „Ézsaut szerette, mert ízlett neki a vad".[49] Jákobnak ehhez csalnia kell, rejtőzködnie. Félre kell vezetnie áldást osztó atyját. A csalás – bűn, amelynek következménye van, mégpedig rendszerint az, hogy azt a bűnt, amelyet mások ellen elkövetünk, ellenünk is elkövetik; vagyis: ha csaló vagyok, megcsalnak. Ez Jákob további életsorsának is meghatározója lett. De nézzük a rejtőzést.

Halála előtt Izsák még tovább akarja adni azt az áldást, amely Ábrahámot útnak indította, és családját a jövőben olyan néppé formálja, amely a világ áldására él.[50] Mivel az ókori emberek az áldáson az életadó és életfenntartó erő átadását értették, és ezt szoros összefüggésben látták a megáldó életerejével, lelkével, fontos a lélek előzetes megerősítése. Erre szolgál esetünkben az, hogy Izsák kedvenc ételével akar megerősödni, és ez valami finom vadból készült étel. Ezért kéri a halálra készülő pátriárka: „készíts nekem jó falatokat, ahogyan én szeretem, és hozd be nekem, hogy egyem, és megáldjalak, mielőtt meghalok".[51] Jákob Rebeka, a mama kedvenc fia. Rebeka rejtőzve hallgatózik, és ő találja ki a tervet: „Most azért, fiam, hallgass a szavamra, amit én parancsolok neked. Menj el a nyájhoz, és hozz onnan két kecskegidát a javából, hadd készítsek abból apádnak jó falatokat, ahogy ő szereti. Azután vidd be apádnak, hogy egyék, és téged áldjon meg, mielőtt meghal!"[52] Jákob kockázatosnak tartja édesanyja tervét. Bár tudja, hogy apja már rosszul lát, mégis így szabódik: „Igen, de Ézsau bátyám szőrös ember, én pedig sima bőrű vagyok. Hátha megtapogat az apám, és akkor azt hiszi, hogy csúfot űzök belőle, és így átkot szerzek magamnak, nem áldást."[53] Jákob – Rebeka ösztönzésére – rááll a tervre, hozza a kecskegidát, anyja pedig úgy készítette el az ételt, ahogyan Izsák a vadat szerette. Ez az ízlelés álcázása volt. „Akkor fogta Rebeka nagyobbik fiának, Ézsaunak a legszebb ruháját, amely nála volt otthon, és felöltöztette Jákobot, a kisebbik fiát."[54] Ez volt a megtévesztő jelmez. De még további megtévesztő eszközökre volt szükség. „A kecskegidák bőrével pedig beborította a kezét és a sima nyakát."[55] Így, elrejtőzve lépett be Jákob Izsákhoz az invesiklandozó „ál"-vadhússal, álruhában, „ál"-szőrösen, bizonyára hangját is torzítva.

Drámai párbeszéd következik. A gyanakvó Izsák megkérdezi: „Ki vagy te, fiam?" Jákobnak hazudnia kell. „Én vagyok Ézsau, az elsőszülötted. Úgy cselekedtem, ahogyan mondtad nekem. Kelj hát fel, ülj fel, és egyél a vadpecsenyéből, azután áldj meg engem!"[56] De Izsák tovább gyanakszik, túl hamar teljesedett kívánsága. Ezért gyanakodva kérdezi: „Hol találtál vadat ilyen hamar, fiam?"[57] A megszorult Jákob kénytelen Istennel takarózni, hogy csalása hihetőnek tűnjék. Ezt válaszolja: „Mert Istened, az Úr[58] elém hozta." A még mindig gyanakodó Izsák magához hívja fiát és megtapogatja, de a kecskeszőr borítás jó szolgálatot tett. Izsák elbizonytalanodott: „A hang Jákob hangja, de a kéz Ézsau keze" – mondta. „Nem ismerte meg őt – tudósít az ige –, mivel szőrös volt a keze, mint bátyjának."[59] A rejtőzködés első sikere ez volt. A biztonság kedvéért még egyszer Jákobra kérdezett Izsák: „Te vagy az, fiam, Ézsau?" Ez a kérdés már egy kicsit több bizalmat árul el, mint az első kérdés: „Ki vagy te, fiam?" Jákob újra hazudik: „Én vagyok." Ezután kóstolja meg a pompás „vadpecsenyét" Izsák. „Odavitte neki, és evett. Bort is vitt neki, és ivott."[60] A döntő érvet az öreg, vak embernek a szaglása adta: „Akkor ezt mondta neki az apja, Izsák: Gyere közelebb, és csókolj meg, fiam! Odament, és megcsókolta őt. Amikor megérezte ruhájának illatát, megáldotta őt, és ezt mondta: Lám, fiam illata olyan, mint a mező illata, amelyet megáldott az Úr."[61] Ézsau – az igazi vaddal – későn jött. Az áldást nem lehetett visszavonni. Az apa tekintélye még fékezi a közvetlen viszályt, de Jákobnak menekülnie kell. Száműzetésében apósa csalja meg, mert a csalót megcsalják. Isten ígérete tovább öröklődött, a születésekor adott prófétai ígéret[62] teljesedett, de a rejtőzködéssel elkövetett csalásnak a következményét hordoznia kell, mert az Ószövetség szerint a bűnhöz hozzátartozik a büntetés is.

A második történet Júda és Támár esete,[63] amely az egybefüggő József-történetbe ékelődve maradt ránk. Csak lazán kapcsolódik az előzményekhez.[64] Az elbeszélés nemzetségtörténeti jellegű, és első olvasásra nem tűnik épületes történetnek. Régi szöveg lehet, hiszen az izraelieknek és a kánaániaknak a házassági kapcsolatait nem helyteleníti, ellentétben a későbbiekkel.[65] A történet szerint Júda egy kánaáni nőt vett feleségül, akitől három fia született. Elsőszülöttét, akit Érnek hívtak,[66] megházasította; az asszonynak Támár volt a neve.[67] Ér hamarosan meghalt, mivel az ősi elbeszélés szerint „az Úr gonosznak tartotta, ezért megölte őt".[68] Ezután következik a történet kulcsmozzanata. Régi szokás volt, hogy a gyermektelenül elhalt fiút testvérének kell helyettesítenie. Ez volt a *levirátus* vagy sógorházasság, amelyet az ókorban több népnél – többek között az asszíroknál, a perzsáknál, a hinduknál is gyakoroltak. Formája és indoka viszont nem mindenütt volt azonos. Néha az ősök kultuszával indokolták, máshol pedig egyszerű gazdasági oka volt ennek a különös házassági formának: a megvásárolt, megszerzett fiatalasszonyt, aki komoly gazdasági hasznot hozott új családjának, nem akarták elveszíteni. A régiek úgy tartották: utódaikban élnek tovább, és öregkorukra ők lesznek a támaszaik. Így ha utód nélkül halt meg valaki, az a legnagyobb reménytelenség volt.[69] Ezért Júda ezt parancsolta másodszülött fiának, Ónánnak: „Menj be bátyád feleségéhez, vedd el őt, mint a sógora, és támassz utódot a bátyádnak."[70] Ónán fellázadt a parancs ellen, mivel a szöveg szerint „tudta, hogy az utód nem az övé lesz. Ezért amikor bement a bátyja feleségéhez, a földre veszteget-

te a magot, hogy ne támasszon utódot a bátyjának."[71] Így Ónán a törvényes jogrend ellen lázadt fel, amit Isten sem hagy büntetés nélkül. „Az Úr rosszallotta, amit tett, ezért őt is megölte."[72] Támár így továbbra is férj és gyermek nélkül maradt. Júda így vigasztalta: „Maradj özvegyen apád házában, míg felnő a fiam, Séla."[73] De Júda nem volt egyenes, mert a szöveg szerint „így gondolkodott: Ne haljon meg ő is, mint a bátyjai!"

Hosszabb idő múlva, amikor Júda megözvegyült, Támár – hogy a törvényes jogrendet helyreállítsa – cselhez folyamodott. Júda egyszer „elment barátjával, az adullámi Hírával Timnába, ahol a juhokat nyírták".[74] A juhnyírás jeles ünnep volt nagy vigalommal, ünnepi lakomával.[75] Támár ezért elhatározta, hogy az ünnepi forgatag leple alatt csapdát állít apósának, rejtőzködik, és csellel a levirátus teljesítésére réveszi. „Ekkor levetette magáról az özvegyi ruháját, elfátyolozta és elváltoztatta magát. Azután odaült Énáim[76] kapujába, hiszen erre vezetett az út Timnába. Úgy viselkedett, mint egy útszéli nő, vagy – a 21. vers szerint – mint egy *qedésa*, a kánaáni szentélyek szolgálatára álló „szent" prostituált, akinek a kánaáni termékenységi vallásokban fontos szerepe volt. A fátyol volt az utcalányok ismertetőjegye,[77] akik kifestették arcukat, különösen a szemüket,[78] és kiültek az útszélre.[79]

Júda besétált a csapdába. „Csatlakozott hozzá az úton, és ezt mondta: Hadd menjek be hozzád! Mert nem tudta, hogy a menye az. De ő azt kérdezte: Mit adsz nekem, ha bejössz hozzám? Ő így felelt: Küldök neked a nyájamból egy kecskegödölyét. De Támár ezt mondta: Adj zálogot, amíg megküldöd! Júda megkérdezte: Mit adjak neked zálogba? Az ezt felelte: Pecsétnyomódat zsinórostul, meg azt a botot, ami a kezedben van. Odaadta azért neki, azután bement hozzá; az asszony pedig teherbe esett tőle. Majd fölkelt Támár, és elment. Azután levetette fátylát, és felöltötte özvegyi ruháját."[80]

Amikor Támár látja, hogy Júda legfiatalabb fiát is megtagadja tőle, és továbbra is özvegyként kell élnie egyre reménytelenebb életét, maga próbál érvényt szerezni a törvényes jogrendnek. Kockázatos utat választ. Nem a maga gyermekéhez való jogára hivatkozik, hanem a becsületét és az életét kockáztatva próbál érvényt szerezni annak, ami elhunyt férje jogán jár neki. Ez némileg hasonló eset, mint Rúté. A történet szemléletes része az alku. Támár zálogul[81] azt kéri, amit Júda mint tekintélyes ember, a maga méltóságának jeleként mindig magával hordott: a pecsétnyomóját, mely zsinóron a nyakában lógott,[82] és a botját, amely az ókori ember legfontosabb személyi azonosító jele volt.

A bonyodalom csak ezután kezdődik. Támár hazamegy, és éli tovább az özvegyek eseménytelen életét. Júda pedig „megküldte a kecskegödölyét adullámi barátjával, hogy az visszavegye a zálogot az asszonytól, de nem találta meg. Akkor megkérdezte annak a helynek a lakóit: Hol van az a parázna nő, aki Énaimnál az útfélen volt? Azok azt felelték: Nem volt erre parázna nő."[83] A gödölye megmaradt, a további nyomozás árthatott volna Júda jó hírének, ezért inkább lemondott az értékes zálogról. Három hónap múlva kiderült Támár terhessége. A családfőnek, Júdának kellett a sorsáról döntenie. A büntetés a korabeli jogszokásnak megfelelően a megégetés volt, amely a pap leányának paráználkodásáért járt.[84] Most következett a drámai fordulat: „Már

vitték is kifelé, amikor megüzente apósának: Attól a férfitól lettem terhes, akinek a holmija ez. Nézd meg jól, kié ez a pecsétnyomó, zsinór és bot?"[85] Az asszony fölött Júda könnyen tört volna pálcát, csak amikor a zálogtárgyakat meglátta, akkor szégyellte el magát. Amikor Júda a becses zálogtárgyakat meglátta, ezt mondta: „Igaza van velem szemben, mert nem adtam őt a fiamhoz, Sélához."[86]

A cél nem szentesíti az eszközt, és a velem szemben elkövetett jogtalanság sem hatalmaz fel arra, hogy jogtalanságot kövessek el. De itt most másról, többről van szó. Amikor Júda kimondja: „igazam van velem szemben", azt ismeri el, hogy Támár vele szemben azt a jogot gyakorolta, amelyet ő megtagadott tőle. Ezért ismét befogadta Támárt a családjába, bár a Biblia azt is feljegyzi, hogy „nem hált vele többé".[87] A történet morális igazsága ebben fogalmazódott meg. A törvényes jogrend szerint megillette volna, hogy a harmadik fiút hozzáadják, ezért felmentették a paráznaság vádja alól, mert a csel, a rejtőzködés az eredeti jogrend helyreállítását szolgálta, ugyanúgy, ahogyan Jákob csalása.

A harmadik eset Dávid életéből való. A rejtezés itt életet ment, bár a királyt csalja meg. Saul az utolsó próféta-bíra, Sámuel kente fel „az Úr örökségé fejedelmévé". A felkenetés szertartása kiemelte őt az emberi környezetből, és elidegeníthetetlen méltóságot adott neki.[88] Saul így különös kapcsolatba kerül Istennel. Ő ettől kezdve az Úr felkentje, akire nem lehet kezet emelni.[89] Ő Isten jogrendjének őrzője. Ez viszont nem jelenti azt, hogy Istentől független a hatalma. Urának kell engedelmeskednie, és parancsait teljes szívvel követnie kell. Mivel Saul erre nem volt kész, Isten új felkentet küldött, Dávidot.[90] Az Úr lelke Dávidra száll, és elhagyja Sault, akit e helyett egy rossz szellem urál. Dávid mint lantjátékos, rejtőzködve, alázatos szolgaként kerül a királyi udvarba.[91] A Góliáttal való küzdelme népszerűvé teszi a nép előtt.[92] Az asszonyok győzelmi ujjongása az ősi szokások szerint kifejezi a nép hangulatát.[93] A vazallus túlnőtte urát. Ez viszont kiváltja Saul féltékenységét, aki egyre drasztikusabb eszközökkel akar megszabadulni Dávidtól. Az öregedő, búskomor Saul és az ifjú, sikeres Dávid között az összeütközés elkerülhetetlen.[94]

Amikor Saulon erőt vett a depresszió, „és révületbe esett", „Dávid [...] a lantot pengette, ahogyan mindennap szokta. Saul kezében lándzsa volt. Saul feléje dobta a lándzsát, mert azt gondolta, hogy a falhoz szegezi Dávidot. De Dávid két ízben is kitért előle."[95] Saul ott és akkor támadt Dávidra, ahol és amikor Dávid segíteni akart. Ezzel elindult egy különös párviadal. „Félni kezdett Saul Dávidtól, mert vele volt az Úr, Saultól pedig eltávozott."[96] Saul kezében volt a lándzsa, mégis ő félt, de Dávid nem dobta vissza a lándzsát. Nem Dávid, Saul szeretett volna szabadulni, de Dávid nem lázadt, csak rejtőzködött. Saul mint király minden közvetett és közvetlen eszközt kihasznált ellene. Ezredessé tette Dávidot, és a legveszélyesebb ellenfelek ellen küldte, „mert így gondolkozott Saul: ne én pusztítsam el, hanem a filiszteusok".[97] Neki ígérte a lányát, majd azzal szégyenítette meg, hogy máshoz adta. Dávid mégis bekerült a királyi családba, Mikál révén, de itt is csapdát állított neki a király.[98] Dávidot azonban Isten itt is megsegítette, nem pusztult el. Saul minden ártó szándéka sikerré vált Dávid életében. Nyílt titok volt a királyi udvarban, hogy Saul Dávid életére tör. Jonatán,

a trónörökös, aki szövetséget kötött Dáviddal, „riválisával", megpróbált közvetíteni,[99] ám Saul ismét lándzsát hajított Dávid felé, aki „félrehajolt Saul elől, és a lándzsa a falba fúródott".[100] Dávid menekülni kezdett, rejtőzködni, mert ő – a fenti két példától eltérően – nem akart Isten helyett cselekedni. Nem ő akarta helyreállítani Isten törvényes jogrendjét, hanem ezt Istenre hagyta. A rejtőzködés lehetőségét ő ellenkező előjellel használta.

Közben Saul elhatározta, hogy leszámol ellenfelével. „Ekkor követeket küldött Saul Dávid házához, hogy tartsák szemmel, és öljék meg reggelre. De a felesége, Mikál megmondta Dávidnak: Ha nem tudod megmenteni életedet, ma éjjel meg kell halnod. És leeresztette Mikál Dávidot az ablakon át. Ő pedig futásnak eredt, és elmenekült."[101] Aki a filiszteusokat megfutamította, annak most futnia kellett. Ezzel elindult Dávid rejtőzködéseinek sora. Az első rögtön a menekülés után kezdődött: „fogta Mikál a házi bálványt, betette az ágyba, kecskeszőr párnát[102] tett a feje alá, és betakarta a ruhájával".[103] Amikor jöttek az orgyilkosok, az asszony azt mondta, hogy Dávid beteg. Amikor a király ágyastól maga elé kérte Dávidot, kiderült, hogy az ágyban – a házi bálvány van. Ilyen szobrok a régi időben Izraelben is voltak:[104] istenszobrok voltak, amelyeknek jó szellemként kellett oltalmazniuk a házat. De a bálványoknak ez a tiszteletlen felhasználása is mutatja, hogy ezek a szoboristenek tehetetlenek. Dávid egyre sikeresebben rejtőzött. Isten cselekvésére várt, és végül kiderült, hogy az önkontrollját vesztett királynak ő volt az utolsó barátja.

Ezek a rejtőzködéstörténetek a Biblia nagy drámái közé tartoznak. Bennük nem az öncélú csel, a láthatatlanná válás törekvése húzódik meg, hanem valami más, magasabb rendű szándék. A rejtőzködés, az átváltozás mögött ott húzódik a törvényes jogrend helyreállításának igénye. Dávid rejtőzik, menekül, mert Istenre vár, Jákob maga akarja Isten igazát kiharcolni, Támár pedig élete kockáztatásával kívánja a törvényes jogrendet helyreállítani. A példákat lehetne szaporítani, hiszen Jézus és az üdvözülendők rejtőzése, átváltozása az Újszövetség egyik nagy témája. De ez már egy másik tanulmány tárgya.

Jegyzetek

1 1Móz 2, 25.

2 2Sm 10, 4; Ez 15, 7.

3 És. 61, 10.

4 1Móz 27, 15; 37, 33.

5 Az Újszövetség is szívesen használja különböző formában a ruha képét. Ezzel jelzi a keresztény megújult (8–10.) állapotát, új rangját (Jel 3: 4, 14; 22, 14). Ez fejezi ki azt a belső változást, amely a hitre jutott emberben történt (Gal 3, 22; Kol 3, 9–10; Ef 4, 14).

6 Eszt 6, 8. Luk 15, 19–20.

7 1Móz 15, 38; Mát 23, 5.

8 A héber *vajjēdō'ū* a *jda* gyök perfectum alakja (itt imperfectum formában), mely a felismerés végleges formáját jelenti. Egyszer s mindenkorra tudták, hogy mezítelenek, és ezért zavarban voltak miatta (vö. 10–11. vers).

9 1Móz 3, 6–7.
10 1Móz 3, 21.
11 Héberül: *vajjippōlu pānāv* = 'arca elborult, lehorgasztotta az arcát, leesett az arca'. Az ugyanebből a gyökből képzett *nefel* 'torzszülöttet' jelent. Ha szó szerint fordítjuk a mondatot: „akkor égni kezdett Káinban, és leesett az arca".
12 1Móz 4, 5.
13 1Móz 33, 10.
14 Péld 15, 13.
15 Zsolt 44, 16.
16 Jer 5, 3.
17 Péld 21, 29.
18 Péld 8, 1.
19 1Krón 12, 9.
20 Jóel 2, 6.
21 Ez 7, 18.
22 És 13, 8.
23 2Móz 34, 29–30.
24 Mát 17, 2.
25 Apcsel 6, 15.
26 Jel 10, 1.
27 Dán 10, 6. Ezenkívül Pál a 2Kor 3, 12–18-ban azt a merész gondolatot fogalmazza meg, hogy minden igaz keresztény Mózeshez hasonlóan Isten képmásává válik Krisztus által: 2Kor 4, 6.
28 Siebert, (1986: 234–236). – A latin szarv = *cornuta*, a fény = *claros*. Mózes szarvmotívuma a *Papok siralma* című, 1310-ből való és a vágánsköltészet körébe utalható versében is megjelenik. A szöveget a Steyrben (Felső-Ausztria) található Lamberg-kastély könyvtárában őrzött kézirat tartalmazza. Az említett versszak így szól Geréb László fordításában: „Aklokban juh tiszteletben biztonsággal, / áldozatnak viszik ravaszsággal, / Mojzesnek ábrázatjával / szarvak vannak s mindent lát által / szeme ugyan jó, sugara megártott." Geréb (1950: 42–43).
29 2Móz 3, 6.
30 2Móz 33, 23.
31 A héber *kábód* = 'dicsőség' szó alapjelentése 'súlyosnak lenni'. Egy vagy több személy fontosságát, hírességét jelöli a hatalom, a gazdagság vagy a befolyás alapján.
32 És 6, 1–4.
33 2Móz 19, 16–19, 20, 18; Zsolt 18, 8–14, 29.
34 És 6, 5.
35 1Kor 15, 51–53.
36 1Móz 25, 21.
37 1Móz 25, 22–23.
38 Ézsau külsejének leírása utalásokat tartalmaz Edomra, ami vöröset jelent; vö. 1Móz 25, 30, és Széirre, ahol Ézsau letelepedett: 1Móz 32, 4, 36, 8–9 (ez héberül úgy hangzik, mint a „szőr"). Ezért jellemezte így a születendő csecsemőt a szöveg: „szőrös, mint a daróc" (szó szerint: „egészen olyan, mint egy szőrkabát").
39 A sarok héberül *'akéb*. A szó a *'kb* gyökből származik, amelynek igei jelentése: 'becsapni, megcsalni.' Vö. 1Móz 27, 36. Más magyarázat szerint a név sokkal jámborabb jelentést hordozott, valószínűleg a szülők szándéka szerint ez lehetett a jelentése: 'Isten óvjon meg!'
40 1Móz. 25, 25–26.

41 1Móz 12, 3b.
42 1Móz 25, 29–34.
43 30. vers.
44 32. vers.
45 2Sám 17, 28.
46 Ez 4, 9.
47 1Móz 27, 36.
48 1Móz 16, 1–15.
49 1Móz 25, 28.
50 Vö. 1Móz 12, 2–3; 26, 24.
51 1Móz 27, 4.
52 1Móz 27, 8–10.
53 11–12.
54 15.
55 16.
56 19.
57 20.
58 Az eredeti szövegben a tetragrammaton szerepel: *JHVH* – Istennek az ószövetségi ember számára kimondhatatlanul szent neve van, amelyet az ószövetségi hagyomány Isten tulajdonnevének tart.
59 22–23.
60 25.
61 26–27.
62 24, 23.
63 1Móz 37, 1–30.
64 37, 26–27.
65 5Móz 7, 3.
66 A név jelentése: 'vigyázó'. Lásd még: 1Móz. 46.
67 A név jelentése: 'pálma'.
68 1Móz 38, 7.
69 Vö. 13, 1–3.
70 38, 8.
71 9. Onániának, helytelenül, az önkielégítést *(ipszáció)* szokták nevezni. Itt nem önkielégítésről, hanem megszakított közösülésről *(coitus interruptus)* van szó.
72 10.
73 11.
74 Adullám ősi kánaáni városkirályság a Júdeai-hegyvidéktől délnyugatra elterülő dombvidéken. A név 'lezárt helyet', pihenőhelyet' jelent. Betlehemtől délnyugatra, mintegy 20 km-re fekszik. Timna a közelében, mintegy 7 km-e északkeletre fekvő város (Jós 15,57).
75 1Sám 25, 36.
76 Énáim a Júdeai-síkságon, a Séfélá-alföldön fekvő város.
77 Hós 2, 4.
78 Jer 4, 30; Ez 23, 40.
79 Jer 3, 2; Ez 16, 25. Astour (1966); Mathewson (1989).
80 16–19.
81 A zálogról: 2Móz 22, 25; 5Móz 24, 6, 10–13.

82 A pecsétnek az ókorban két formája volt ismeretes: a ma már nem használatos henger alakú pecsét, amelyet zsinóron a nyakukban viseltek az emberek: Hallo (1985). Ilyenről van itt szó. De használták a mai, hengeres-ovális, gyűrűbe foglalt pecsétet is, amelynek Egyiptomban szkarabeusz formája volt: Tufnell (1962). Anyaga drágakő vagy féldrágakő, ritkábban fém. Vésete kép, írás, jelenet vagy ezeknek kombinációja (1Móz 41, 42; 2Móz 28, 11; 21, 36, 39, 6, 14, 30; Jób 38, 14).
83 20–21.
84 3Móz 21, 9.
85 25.
86 25.
87 26.
88 2, 10, 35.
89 1Sám 24, 7, 11; 26, 9; 2Sám 1, 14, 16.
90 1Sám 16, 1–13.
91 1Sám 16, 17–21.
92 18, 6–7.
93 2Móz 15, 20; Bír 11, 34.
94 Bright (1977: 186–189).
95 1Sám 18, 10–11.
96 12.
97 17.
98 1Sám 18, 20–27.
99 18, 1–5; 19, 1–7.
100 19, 10.
101 19, 11–12.
102 Az itt használt kabir *izam* értelme vitatott. Van, aki arab források alapján kecskeszőr hálónak tartja; valami szúnyoghálószerű dolog lehetett: Szigeti (1999: 24–26).
103 13.
104 1Móz 31, 19; Hós 3, 4.

Bibliográfia

ASTOUR, V. R. 1966: Tamar the Hierodule. *Journal of Biblical Literature* 85, 192–193.

A Szentírás magyarázata, 1968: Jubileumi Kommentár. Budapest: Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya.

BARTHA Tibor (szerk.) 1993: *Keresztyén bibliai lexikon* 1–2. Budapest: Kálvin János.

Biblia 1996: *Biblia. Istennek az Ószövetségben és Újszövetségben adott kijelentése.* (Magyarázó jegyzetekkel.) Budapest: A Magyar Bibliatársulat.

Biblia Hebraica Stuttgartensia 1984: Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

BOTTERWECK, G. Johannes–RINGGREN, Helmer (eds.) 1982: *Theological Dictionary of the Old Testament.* Michigan: Grand Rapids–Eerdmans.

BRIGHT, John 1977: *Izrael története.* (Ford. Domján János.) Budapest: Református Zsinati Iroda. [A History of Israel.]

CASSUTO, U. 1973–1975: The Story of Tamar and Judah. *Biblical and Oriental Studies* 1–2. Jerusalem: Magnes, 1: 29–40.

COATS, C. W. 1972: Widow's Rights. A Crux int he Structure of Gen. 38. *Catholic Biblical Quoterly* 34, 463.

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

DAUBE, D. 1947: *Studies in Biblical Law*. Cambridge: Cambridge University.

DAVIES, E. W. 1981: Interitance rights and the Hebrew levirate marriage I. *Vetus Testamentum* 31, 138–144, 257–268.

DRIVER, G. R. 1935: *The Assyrian Laws*. Oxford: Clarendon.

DE PURY, Albert–RÖMER Thomas 1994: *A pentateuchus-kutatás rövid története*. Budapest.

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

GERÉB László (1950): *A magyar középkor költészete*. Budapest: Franklin NV.

HAAG, Herbert (Hrsg.) 1969: *Bibel-Lexikon*. Leipzig: St.Benno-Verlag.

HALLO, W. W. 1985: As the Seal upon Thy Heart. *Bible Review* 1/1, 20–27.

HAMILTON, Victor P. 1995: *The Book of Genesis Chapters 18–50*. The New International Commentary on the Old Testament. Michigan: Grand Rapids–Eerdmans.

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

LEGGETT, D. A. 1974: *The Levirate and Goel Institutions in the Old Testament*. Cherry Hill, New Jersey: Mack.

LEON-DUFOUR, X. (szerk.) 1979: *Bibliikus teológiai szótár*. Róma. [2. kiad.]

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

Magyarázatos Károli Biblia 2001: Az új nemzetközi bibliafordítás. Budapest: Veritas. [The NIV Study Bible, The Zonderyan Corporation, 1985 magyarázataival és mellékleteivel.]

MATHEWSON, S. D. 1989: An Exegetical Study of Genesis 38. *Bibliotheca Sacra* 146, 378–388.

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

ROBINSON, I. 1977: „bepetah 'enayim" in Genesis *38:14*. *Journal of Bible and Religion* 96, 569–572.

SIEBERT, Jutta 1986: *A keresztény művészet lexikona*. Budapest: Corvina.

SZIGETI Jenő 1999: Páncéling a terafon. In Szigeti Jenő: *Letűnt korok, régi titkok*. Budapest: Esély–Mozaik, 24–26.

– 2004: Áldás és átok az Ószövetségben. In Pócs Éva (szerk): *Áldás és átok, csoda és boszorkányság. Túllásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. (Tanulmányok a transzcendensről IV.) Budapest: Balassi, 24–29.

TUFNELL, O. 1962: Seals and Scarabs. In Buttrich, G. A. (ed.): *The Interpreter's Dictionary of the Bible* 4. Nashville: Abingdon, 254–259.

WESTBROOK, R. 1990: Adultery in Ancient Near Eastern Law. *Revue Biblique* 97, 542–580.

NAGY ILONA

A sült kakas kukorékol

*Az apokrif iratoktól a folklórig**

Az apokrif evangéliumok egyes történetei közel kétezer éve jelen vannak az egyetemes kultúra történetében. Az egyes evangéliumok különböző kéziratokban fennmaradt szövegei egymáshoz képest is változatos variációs sorozatokat alkotnak. Irodalmi feldolgozásokban a későbbi évszázadokban is fel-felbukkannak, majd a 19–20. században a szóbeli néphagyományból is megismerhetjük változataikat, szerencsés esetben több nép, több kultúra jegyeit felmutató formákban is. Az ily módon írásbeli előzményekkel rendelkező folklórszövegek tanulmányozása a folklór alkotásmódját segít jobban megismerni.

A szóhagyományban olyan legendák maradtak fenn, amelyek forrásai az apokrif evangéliumoknak abban a csoportjában találhatók, amelyek maguk is folklórjellegűnek minősíthetők. Az ilyen típusú evangéliumokra a kiegészítés eljárása jellemző, amit úgy kell érteni, hogy szerzőik a kanonikus evangéliumokat egészítik ki Jézusnak és szüleinek, vagy más szereplőknek az életére vonatkozó elbeszélésekkel. E típus legjavát a gyermekségevangéliumok és a később *Nikodémos evangéliuma (Evangelium Nicodemi*, a továbbiakban *EN)* címen ismertté vált *Pilátus cselekedetei (Acta Pilati*, a továbbiakban *AP)* alkotja. Ezen iratok ismeretlen szerzőinek célja nyilvánvalóan az volt, hogy az egyszerű keresztény nép kíváncsiságát kielégítsék: a kanonikus evangéliumokban Jézus, Szűz Mária, József és más szereplők életének elhallgatott vagy csak szűkszavúan említett eseményeit tárgyalják.[1] Munkájukhoz nem annyira a kanonikus evangéliumokban, mint inkább a korabeli szóhagyományban találtak színes, fantáziadús történeteket. Az írásban rögzített szövegek számtalan kéziratos változatban éltek tovább, újabb és újabb folklórszövegekkel bővültek, amint ezt a vizsgált Júdás-történet esetében is bizonyíthatjuk. Az apokrif eredetű *(Péter cselekedetei, Acta Petri)* csodaelbeszélés jellegzetes, paradox kitételt tartalmazó szúzsévé alakulva lett népszerű a keleti kereszténységben és a középkori Európában. Így került be az apokrif üdvtörténeti elbeszélésekbe, jelesül a *Kakas könyve* címet viselő etióp szertartáskönyvbe, korai kopt szövegtöredékekbe, a *Nikodémos evangéliuma* középkori kéziratába is. Ezt a szokatlan folyamatot kívánja dokumentálni a dolgozat: egy apokrif csodaelbeszélés a hagyományozás során átalakulva maradt fenn igen távoli és elérhetetlen írott szövegekben,

ám a szóbeliségben gazdagon variálódva megérte a 20. század végét. Ezeknek a folklórjelenségeknek a közvetlen forrásait még nem tárta fel a kutatás, de a jellegzetes motívum másfélezer éves folyamatos fennmaradása feltételezi ezek létezését. Felkutatásukhoz különösen becses adalékul szolgálnak a szóbeliségből származó adatok. A tudatos folklórgyűjtések, feljegyzések a 19. és a 20. századból tárják elénk azokat a szóbeli változatokat, amelyek világmagyarázatra törekedve eredetmagyarázó mondaként fogalmazódnak meg. Ilyen szemlélet az írott források szerzőire nem jellemző.

A tanulmány fel kívánja vázolni az „életre kelő sült kakas motívuma" változatos előfordulásait és variálódását térben és időben, továbbá az írásbeli és szóbeli alakzatok genetikus összefüggéseinek hálóját. Ezért először azt kell megvizsgálnunk, hogy a folklorisztikai kutatások helyesen jelölték-e meg a motívum forrásaként az apokrif *Nikodémos evangéliuma* néven ismert művet.

1. Nikodémos evangéliuma

A *Feljegyzés a mi urunkról, Jézus Krisztusról, amely Pontius Pilátus idejében készült*, közismert nevén *Nikodémos evangéliuma* című irat az 5. század elején keletkezett. Valamiféle előzménye volt, hiszen Jusztinosz apologéta a 2. század közepe táján hivatkozik Pilátus *actá*jára, amelyet a császári levéltárban őriznek.[2] Tertullianus a század végén pedig arra a jelentésre, amelyet Pilátus küldött Tiberius császárnak Jézusról.[3] Euszébiosz pogány, keresztényellenes Pilátus-aktákat ismert, amelyeket a keresztényüldöző Maximinus idejében készítettek, és amelyeket a császár parancsára az iskolákban olvasni és betéve tudni kellett,[4] de ezek mibenlétét és a fenti művel való azonosságát megállapítani nem lehet.[5] A 6. század előtt[6] semmiféle patrisztikai bizonyság nincs a *Nikodémos evangéliuma* meglétére, ezért az 5. században keletkezett bécsi palimpszeszttöredék[7] döntötte el a mű keletkezési idejét. Ezt a kéziratot görögből (a görög „A" verzióból) fordították latinra, és a későbbi gazdag latin nyelvű hagyomány magját képezte.

Az *Evangelium Nicodemi* a következőképpen épül fel: 1. Jézus Krisztus elítélése, kereszthalála, feltámadása és mennybemenetele (1–11. fejezet); 2. Jézus feltámadásának tanúi: Arimathiai József, Nikodémos és más tanúk hiteles beszámolói a feltámadt Jézusról (12–16. fejezet); 3. Jézus leszáll az alvilágba. A pokolraszállást tartalmazó rész önálló, független mű: a 2. században keletkezett és csak az 5. század elején kapcsolták az előző részekhez. Ezt sem az eredeti görög „A" verzió, sem a bécsi palimpszesztből fordított, későbbi keleti recenziók nem tartalmazták. A művet *Acta Pilati*, *Gesta Pilati* címen tartalmazzák a kódexek, csak a 13. századtól bukkan fel az *Evangelium Nicodemi* cím. A *Descensus*t, a pokolraszállást tartalmazó rész az európai középkorban rendkívül népszerű volt, hiszen ezeket a tényeket a kanonikus helyeken kevés utalás tartalmazza.[8] Misztériumjátékok, drámák ihletője lett, Angliában például különös jelentőséget kapott a Szent Grál-legenda és Arimathiai József kapcsolata miatt.[9]

A mű, a többi apokrif evangéliumhoz hasonlóan, sok száz kéziratban terjedt az egész keresztény világban. A könyvnyomtatás megjelenése után a nyomtatott szövegek

kiadói próbáltak ebben a bonyolult halmazban eligazodást találni. Először a latin szöveget adták ki 1473-ban: a későbbi kommentárok számára fontos lett az 1555-ös J. B. Herold-féle kiadás, majd az általunk még részletesebben tárgyalandó Fabricius-féle 1703-ból. Ennek 1804-es, A. Birch által készített bővített változata lett a *Nikodémos evangéliuma* görög szövegének első modern kiadása. Az 1832-ből való Thilo-féle – görög és latin szövegeket egyaránt közlő – változat kiterjedt és máig felülmúlhatatlan szövegkommentárokat tartalmaz. A mértékadó mű azonban, amely még mindig alapul szolgál fordításokhoz, kutatásokhoz egyaránt, Tischendorftól származik.[10] Ebben az alább felsorolt közlések találhatók. A görög „A" verzió: *Hypomnémata tu kyriu hémón Iésu Khristu prakhthenta Pontiu Pilatu – Feljegyzés a mi urunkról, Jézus Krisztusról, amely Pontius Pilátus idejében készült.*[11] A görög „B" tulajdonképpen az „A" átdolgozása: *Diégésis peri tu Plathus tu kyriu hémón Iésu Khristu kai tés hagias autu Anastaseós – Elbeszélés a mi urunk Jézus Krisztus Alászállásáról és az ő szent Feltámadásáról.*[12] Ezt követi a latin változat, a *Gesta Pilati – Pilátus cselekedetei,*[13] az *Evangelium Nicodemi, Pars Altera sive Descensus Christi ad Inferos – Nikodémos evangéliuma, második rész, avagy Krisztus Alászállása a Pokolra.*[14] Ezután a későbbi szakirodalomban „appendixnek" nevezett, az *EN*-hez „szatellitként" kapcsolódó iratokat közölte Tischendorf. *Epistola Pontii Pilati quam scribit ad Romanum Imperatorem de Domino Nostro Iesu Christo – Pontius Pilátus levelei, amelyeket a Római Császárnak írt a mi urunkról, Jézus Krisztusról* (433–434), újra görögül az *Anaphora Pilatu – Pilátus jelentése* (433–434), majd ugyanez latinul, Tiberius válaszával, valamint más, tematikailag hasonló szövegek követik egymást. Tischendorf volt az első, aki különbséget tett a *Descensus* két latin formája és a két görög – „A" és „B" – recenzió között.

A görög „A" recenzió 15 kéziratban maradt fenn, a legrégebbi a 12. századból való. Miként már szó volt róla, ezek egyike sem tartalmazza a *Descensus*t, amely eredetileg feltehetően nem tartozott az apokryphonhoz. A görög *Pilátus cselekedetei*nek ez az „A" formája volt az, amelyből az összes latin és keleti nyelvű fordítás származik. A „B" recenzió 30 kódexben maradt fenn, a legrégebbi ezek közül a 14. századból való. Prológusában az áll, hogy a művet héberül írta Annás (Ananias), és Nikodémos fordította görögre. Tartalmában hasonlít az „A"-ra, de a hangsúlyokat máshová teszi: például Pilátust határozottabban állítja be kereszténynek, mint amaz, vagy Szűz Mária alakját egészen különös jelentőséggel ruházza fel. A latin „A" verzióhoz hasonlóan tartalmazza a pokolraszállás epizódját. Nagyon valószínű, hogy az eredeti görög szöveg gondos reviziójából keletkezett, amelyet liturgikus célok motiválhattak: 1–12.2. fejezetei a nagypénteki, 12.3–17. fejezetei a húsvét vasárnapi homiliáriumok olvasmányai között szerepeltek. A görög „A"-val ellentétben a görög „B"-t soha nem fordították le más nyelvre.[15]

Az egyház figyelő tekintete a kanonikus szövegek hitelességét óvta, mégis különböző olvasatok egész sora jött létre: nem csoda tehát, hogy az apokrif szövegek másolása sokkal kisebb felügyelet mellett, sokkal kevésbé szigorú körülmények között a változatok (bővítések, elhagyások stb.) hihetetlen bőségét eredményezte. Az *EN* latin kéziratai a szakadatlan revízió folyamatában az eredeti apokrif szövegeknek bizonyos értelemben csak a kivonatát őrizték meg. „Amik megmaradtak, azok csak allo-

szövegek, átalakítva, és néha eredeti azonosságuk elvesztésének határán" – írta Z. Izydorczyk.[16] Eltekintünk a szöveghagyományozódás követésétől a kora középkortól kezdve, a prózai és verses feldolgozások ismertetésétől, csupán két ismert és rendkívül népszerű művet említünk. Vincent de Beauvais *Speculum historiale* című kompilációja az emberiség történetét tárgyalja a teremtéstől 1254-ig, benne a *Nikodémos evangéliumá*ból vett Krisztus szenvedése, az Alászállás a pokolra és a Feltámadás jelenetekkel 1260 előtt keletkezett. Jacobus de Voragine *Legenda Aurea*ja 1267 előtt íródott, és talán a középkor legnagyobb hatású hagiográfiai műve. Szerzője, miként Beauvais is, az apokrif narratívok liberális használatával él: *Nikodémos evangéliumának* fejezeteit sokszor és sokféleképpen idézi. Mindkét műnek sok száz, sőt, mondhatni sok ezer kézirata kerengett Európában. Tulajdonképpen az *EN* másodlagos forrásai közé számítanak, de sokan főként ezekből a művekből ismerték meg magát az apokryphont: az ellenségesnek, gonosztevőnek ábrázolt Pilátust például. A latin verziók ugyanis Pilátust tették felelőssé Krisztus haláláért, ellentétben a görögökkel, ahol Pilátust vagy kereszténynek, vagy legalább a keresztényekkel szimpatizálónak ábrázolták.[17]

Tehát a *Nikodémos evangéliuma* néven ismert kézirat együttes hagyományozásának és variálásának a fenti görög alapszövegek képezték a kiindulási pontjait. Más apokrif evangéliumokhoz hasonlóan az egész keresztény világban ismertté váltak a későbbi latin, kopt, szír, örmény, grúz és az európai nemzeti nyelveken készült középkori fordítások révén. Ezek kiadásait áttekinti Scheidweiler, az újabbak Geerard *Clavis*ában lelhetők fel.[18]

Az elmúlt évtized apokrifkutatásainak káprázatos megélénkülését jelzi, hogy az utóbbi is gyorsan elavult. 1997-ben már tanulmánykötet jelent meg az *EN* megjelenéséről és hatásáról a középkori nyugati (latin, francia, katalán, okcitán, olasz, ó- és középangol, norvég, felnémet, holland, alnémet, ír, walesi) irodalomban, a felsoroltak mindegyikéről önálló elemzéssel.[19] A kötetben tematikus, konnotált bibliográfia[20] mutatja be az *AP* szöveghagyományozását: a kéziratok kiadásait, fordításait, a róluk szóló tanulmányokat és kommentárokat nyelvenként (görög, latin; keleti; középkori nyugati; modern – 1600 utáni – fordítások görögből, latinból, illetve egy másik nyelvből), majd bibliográfiákat és kapcsolódó irodalmat, ikonográfiai műveket tartalmaz. A szerzők szerint az 1.2. fejezetben válogatva közölt poliglott bibliográfiák, lexikonok, enciklopédiák stb. „feltárhatják a gondos olvasónak a populáris, »hagyományosan elfogadott« vélekedések fejlődését a 18. századtól a 20. század végéig".[21] A címekből ítélve azonban az *AP* történeteinek a populáris irodalomban vagy éppen a folklórban való megjelenéséről a felsorolt művek nem tudósítanak, ez nyilvánvalóan nem is volt a szerzők célja. A klasszika-filológia és a folklorisztika új eredményeinek együttes alkalmazása tehát kölcsönösen előnyös lehet. A 20–21. század fordulójáról származó adatok, köztük a jelen dolgozatban bemutatandó különböző szláv és magyar szövegek is, mindenképpen különlegesnek számítanak. Egyébiránt egyetlen magyar műről sem tud a bibliográfia, amely ezzel az apokryphonnal, jelesül ennek magyarországi recepciójával foglalkozna, hiszen olyan valóban nincs is, és Adamik Tamás fordítása a Tischendorf-féle görög „A" verzióról éppen csak egy évvel korábban jelent meg.[22]

A Gounelle–Izydorczyk-féle bibliográfia a szláv irodalmat is áttekinti, de messze nem a teljesség igényével. A Santos Otero-féle kéziratkatalógus szerint az *EN*-nek 184 szláv (az egyházi szláv nyelven írt románt is ideértve) kézirata maradt fenn. Ezeket – eltérően más apokrifektől – előbb fordították latinból, mint görögből. A szláv *EN* magját a *Pilatus cselekedetei*, az *AP* alkotja. Hosszabb és rövidebb redakciója létezik: az előbbi egy teljes, a *Descensust* is magába foglaló 10. századi latin kéziratból eredeztethető, melyet még az egyházi ószláv periódusban, a 10–11. században fordíthatták le, feltehetően Szlovéniában vagy Horvátországban. A rövidebb és egyben későbbi redakció, amely az *EN*-nek csak az első 16 fejezetét tartalmazza, görögből készülhetett, a legrégibb kézirata a 13. századból való. Ennek van a legtöbb változata, mivel, a görög „B" recenzióhoz hasonlóan, mint felolvasandó szöveg, bekerült a nagyheti liturgiába. Oroszországban csak a 16. századtól kezdve szorították ki a Nyugat, főleg Lengyelország felől érkező egyéb passióelbeszélések.[23]

Mivel az *EN* magyarországi recepciója feldolgozatlan, csak esetleges adatokat említhetünk, amelyek alátámasztják azt a vélekedést, mely szerint semmi nem indokolná, hogy éppen ez az apokrif evangélium maradt volna ki a magyar középkor műveltségéből. A *Legenda Aurea* történetei – Temesvári Pelbárt prédikációiban, majd az őt követők és idézők magyar nyelvű kódexeiben – importálták azt az apokrif hagyományt, amelyeket a későbbi prédikációk, a liturgikus események, iskoladrámák (köztük a passiójátékok) a néppel is megismertettek. Ez történhetett egyebek közt a *Nikodémus evangéliumában* leírtakkal is. Magának a műnek az említését találjuk az 1456-ban keletkezett *Sermones Dominicales* című prédikációgyűjteményben, amelynek szerzője Mohácsi Dénes pécsi kanonok és tolnai főesperes. 123 beszéde közül 45 Jacobus de Voragine *Sermones Dominicales*ából való átvétel, idézett helyünk is, bár Szilády Áron szerint „bővítve":[24]

> Másodszor erről a textusról kérdezek: Illés vagy te? Vajon miért nem tudták a zsidók, hogy János Zakariás fia? Megmondom, miért nem tudták, ugyanis, miként az a Nikodémos evangéliumában írva vagyon, Jánost kicsi gyermek korában anyja a pusztába vitte a zsarnok Heródes miatt, aki megparancsolta, hogy Betlehemben és annak egész határában minden fiúgyermeket öljenek meg, és abban a pusztában táplálták őt, és így feledkeztek meg róla a zsidók.[25]

Az *Érsekújvári kódex* „Hwíwetnak zentíeges ynepéről ualo predicacio" című fejezetének[26] másolója, a Domonkos-rendi Sövényházi Márta. Forrásai vegyesek: „Pelbárt mellett Vincentius Ferrarius karácsonyi beszédének rövidített változata éppúgy helyet kapott benne, mint az apokrif Nikodémos evangélium a húsvéti prédikációban. [...] Bár az apokrif evangélium XIV–XXVI. fejezetével komolyan érintkezik [a fent említett húsvéti prédikáció], nyilvánvaló, hogy nem ez volt a közvetlen forrása, illetve nem az a szöveg, amelyet Tischendorf *Gesta Pilati* és *Descensus Christi ad inferos* cím alatt kritikai kiadásában közöl. Mivel terjedelmes latin szövegek is vannak a prédikációban – amelyre nehezen illik műfajánál fogva a prédikáció titulus –, és ezek nem azonosak a kiadott szöveggel, e rész is pontosabb forrásfeltárásra vár még." És hogy a helyzet

még bonyolultabb legyen: „A beszéd vége azonban teljesen független a *Descensus*tól, a feltámadt Krisztusnak Szűz Máriával és Mária Magdolnával való találkozását írja le."[27]

2. A kakascsoda

2. 1. Júdás története az apokrifekben. Evangelium Nicodemi

Vizsgálatunk tárgya, a Júdás-történetként előadott kakascsoda nem tartozik az *EN* alapszövegének tekinthető görög „A" verzióhoz, értelemszerűen nem szerepel tehát sem az ebből készült latin, sem az abból származó egyéb fordításokban. Meglepő módon éppen a görög „B" verzióban fordul elő, amelyet, mint már megállapíthattuk, soha semmilyen nyelvre nem fordítottak le, és noha 30 kódexben maradt fenn, ezek közül – a legfrissebb szakirodalom szerint is – csupán kettő tartalmazza. Mivel azonban a folklorisztikai szakirodalom a kakascsodát apokrif eredetűnek tartja, és éppen a *Nikodémos evangéliumá*val hozza összefüggésbe, szükséges volt a fentiekben összefoglalnunk, hogy a modern kutatás eddig mit derített ki erről a műről, és ennek alapján feltételezhető-e, hogy a kakascsodát tartalmazó Júdás-történetek ebből származnak.

A kakascsodának a Júdás-hagyományokhoz kapcsolódását egy korai folklóradat bizonyítja, éppen az apokrif evangéliumok egyik korai és igen jelentős közlésének jegyzetei között. Johann Albert Fabricius 1703-ban először, majd 1719-ben másodszor Hamburgban kiadott újszövetségi apokrifeket tartalmazó szöveggyűjteményében az egyházatyáktól kezdve saját koráig szedegette össze, és időrendben idézte az általa kiadott művekre történt hivatkozásokat. Az arab gyermekségevangéliumot olvastam ott évekkel ezelőtt, és a rá vonatkozó „testimoniák" között találtam egy hivatkozást Melchisedech Nicolaus Thevenotusra. Melchisedech Thévenot (1620–1692) francia utazó Európában és keleten megtett útjairól írt beszámolókat.[28] Adatai a koptok között élőszóban előadott folklórtörténetek a 17. századból. Fabricius latin nyelvű művében az eredeti francia szöveget németre fordítva vagy németül kivonatolva közli. Thévenot itinerériumában – írja Fabricius – a koptokról ez áll:

> Sok minden származik apokrif könyvekből, amelyek náluk még használatban vannak. Nálunk semmit nem tudnak arról, hogy hogyan élt Üdvözítőnk gyermekkorában, csak nekik van tudomásuk rengeteg erre vonatkozó különleges esetről, és azt beszélik, hogy mindennap egy angyal jött le az égből, és enni hozott neki, [továbbá] hogy időtöltésből földből kis madarakat csinált, [majd rájuk fújt,] a levegőbe hajította, és elröptette őket.[29]

Majd folytatja:

> Történt volna, hogy azon a napon, amikor a Szent Vacsorát tartották, az Úr Krisztusnak egy sült kakast találtak fel, és amikor Júdás eltávozott, hogy az Urat eladja, ő megparancsolta a kakasnak, hogy keljen fel, és kövesse Júdást, amit a kakas meg

is tett, majd az Úr Krisztusnak jelentette, hogy Júdás miként árulta el őt, és ezért állítólag vele mehetett a Paradicsomba.[30]

A történet különössége megragadja az olvasót. Jézus ismerte beteljesítendő sorsát: miért volt szüksége hát éppen a sült kakast életre kelteni és rávenni, hogy kémkedjen Júdás után? Az apokrif evangéliumok, kiváltképpen az ún. *Tamás-evangélium* Jézus-alakja, általában a doketista tendencia jegyeit viselik, tehát Jézus emberi természete csak látszat, születése pillanatától csodákra képes.[31] Itt azonban azt látjuk, hogy bár isteni erővel bír, és csodát tud tenni, esendő emberi természete irányítja cselekedetét. Talán reménykedik, hogy a végzetet elkerülheti. Bizonyságot akar arról, aminek a bekövetkeztét tudja, és vágyik arra, hogy valaki ezt meg is erősítse neki. Erre a leselkedő szerepre sem az apostolokat, sem más embert nem kérhetett, csak egy minden gyanú felett álló oktalan állatot, „akinek" a távozása nem tűnhet fel senkinek. Ezért teszi a csodát, amelynek feltehetően szemtanúja nem volt, legalábbis Thévenot nem tesz róla említést. Tehát semmi esetre sem isteni voltának elismertetéséért folyamodik a csodatételhez, mint például a gyermekségtörténetekben.[32] Az apokrifek kései átalakításai éppen az eredeti szövegek doketista jellegével ellentétben Jézus emberi fejlődésének bizonyságát akarták adni.[33] Szövegünk forrása tehát egy kései, kibővített apokrif lehetett. Thévenot is azt írja, hogy a koptok apokrif könyvekből ismerik az Üdvözítő életének azokat az eseményeit, amelyeket ő, a nyugati tanult keresztény nem. Melyik apokrif könyv tartalmazza vajon a fenti elbeszélést? Erre a kérdésre a legutóbbi időkig nem tudott választ adni nemhogy a folklorisztika, de más tudományok sem. Fabricius az arab gyermekségevangélium „bizonyságtételei" közt közli az adatot, mintegy ráadásképpen *A kis Jézus madarai* című elbeszéléstípusról szóló említéshez (ott az élettelen anyag, a sár elevenedik meg, és lesz madárrá), hiszen a főszövegben annak az eredeti forrását adta közre. Mivel ő az *EN* latin szövegében, amit ugyanitt közölt, a megfelelőjét nem találhatta, odatartozását sem sejthette.

Thévenot kopt adatát a folklorisztikai szakirodalomban először Reinhold Köhler említette, de ő eredeti forráshelyére utalt természetesen, és így jelentősen csökkentette e tanulmány szerzőjének örömét Fabricius adatának megtalálása felett.[34] Thévenot-nak a kakascsodáról szóló megemlékezését a folklorisztika tehát nem Fabricius művéből ismeri (azt ugyanis egyáltalán nem ismeri), hanem R. Köhlertől: innen került át Paul Lehman Júdás-monográfiájába,[35] majd L. Kretzenbacher tanulmányába[36] és E. Wimmer *Enzyklopädie des Märchens* szócikkébe.[37] Köhler az *EN* két kiadását is megjelölte forrásként. Az egyik Thilo[38] műve, a másik Tischendorfé. Tischendorf az *AP* görög „B" verziójának 4. fejezetéhez csatolt 4. lábjegyzetének 3. alpontjához toldotta be azt a kiegészítést, amelyet a 15. századi párizsi és velencei, általa „B"-nek[39] és „C"-nek[40] jelölt kéziratok tartalmaznak. Tischendorf ugyanis a „B" verziót három („A", „B" és „C")[41] kódexből közölte: „Így megy a »B« kézirat, a »C« pedig, mindazt mellőzve, amit ebben a 4. fejezetben az »A« és a »B« kéziratból kiírtunk, így kezdi ..."[42]

És hazament hát Júdás, hogy az akasztáshoz kötelet szerezzen, és ott találta a feleségét, aki éppen kakast sütött parázson. Ahelyett, hogy nekilátott volna [a kakasnak],

azt mondta neki: – Állj fel, asszony, és adj nekem kötelet, mert fel akarom akasztani magam! [Ez nem látható a „B"-ben.] Felesége pedig azt mondta neki: – Miért mondasz ilyet? – Júdás erre azt mondja: – Tudd meg, hogy valóban igaztalanul árultam el az én mesteremet, Jézust a gonosztevőknek, hogy Pilátus halálra adja őt! Ő pedig [Jézus] fel fog támadni a harmadik napon, és jaj lesz nekünk! – Mire az asszony így szól hozzá: – Ne mondj, és ne gondolj ilyesmit, mert ahogyan ez a parázson megsütött kakas képes hangot adni, úgy fog a Jézus is feltámadni, ahogyan te mondod. – Miközben ezt kimondta, az a bizonyos kakas kitárta szárnyait, és hármat kiáltott. Erre Júdás még jobban megdöbbent, és mindjárt csomót kötött a kötélre, és felakasztotta magát, és kiadta lelkét.[43]

2. 2. *Egy „újonnan felfedezett apokrif evangélium": Az etióp* Kakas könyve. *Kopt töredékek*

A szakirodalom mostanáig nem ismert egyéb korai írott forrást a kakascsodához, mint a fentebb bemutatott *EN* két kéziratát, és azzal sem foglalkozott, hogy ezek a mindvégig csak görögül fennmaradt szövegek hatással lehettek-e az európai szóbeli hagyományra. A Thévenot által emlegetett kopt apokrif könyveknek sem néztek utána, pedig már a 20. század elején is volt kiadása a *Jézus Krisztus feltámadásáról szóló könyv, Bertalan apostol szerint* című kopt műnek.[44] Hasonlóképpen ismert volt már a 19. század közepétől a nyugati orientalisták előtt is egy töredék az etióp *Kakas könyvé*ből (etióp címe *Matzhafa Dorho*) – amelyet a legújabb kutatás szintén koptból fordítottnak vél –, sőt, ez a mű mindmáig kitüntetett szerepet kap az etióp keresztény egyház liturgiájában, mégsem került a kakascsoda kutatóinak látókörébe. Ennek az oka egyszerűen az a tény, hogy az orientalisztika is csak a legutóbbi időben fedezte fel a jelentőségét és a benne megőrzött hagyomány régiségét: ezért említheti úgy Pierluigi Piovanelli, a még sajtó alatt lévő első teljes fordítás készítője, mint egy „újonnan felfedezett apokrif evangéliumot", amelynek keletkezését az 5. századra lehet szerinte tenni.[45]
A minket érdeklő epizód – röviden összefoglalva – a következő:

Szent Szerdán Jézus és tanítványai kimentek az Olajfák hegyére, ahol egy szikla csodálatos módon előre jelzi, hogy Júdás el fogja árulni Jézust [1: 3–20]. A rákövetkező reggelen Júdás Jeruzsálembe megy, hogy első alkalommal találkozzék a zsidó főpapokkal, majd egyikük szolgájával visszatér az Olajfák hegyére [1: 21–31]. Jézus ekkor elhatározza, hogy Bethániába megy, és a zsidó húsvétot a farizeus Simon és felesége, Akrosennā házában tölti. Előreküldi Pétert, Jakabot és Jánost, hogy értesítsék a házaspárt érkezéséről [2: 1–9]. Délután Jézus megérkezik tanítványaival Simon és Akrosennā házába, de Alexander, az ajtónálló, akit aggasztottak a hűtlen tanítványról szóló baljós látomásai, Júdást nem akarja beengedni [2: 10–22]. A Simon házánál elköltött ebéd alatt Jézust megkeni egy bűnös asszony. Ő pedig megmossa tanítványainak lábát, megjósolja Péter tagadását, és, miként a szikla az Olajfák hegyén, megjövendöli, hogy Júdás el fogja árulni őt. Végezetül megáldja a kenyeret és a bort [3: 1–24].

Amikor Jézus kilejezi óhaját, hogy vissza kíván térni az Olajfák hegyére, Júdás sietve elhagyja a házat, és elrohan, hogy elárulja mesterét Jeruzsálem vallási elöljáróinak. Jézus feltámaszt egy kakast, amelyet Akrosenná főzött meg, és megparancsolja neki, hogy kövesse Júdást [4: 1–8]. A kakas, álcázva magát, kikémleli Júdást Jeruzsálemben. Először is, az áruló lefekszik a feleségével aludni, aki álnokul azt tanácsolja neki, hogy mielőbb adja ki Jézust az ellenségeinek. Ezt követően Júdás megkapja az árulásáért járó jutalmat, és megegyezik a tarsusi Saullal a jelben, amelyről Saul majd felismerheti és elfoghatja Jézust [4: 9–16]. Ezt látva a kakas sebesen visszarepül Bethániába, és beszámol ezekről az eseményekről Jézusnak és a tanítványainak. Szolgálataiért viszonzásul Jézus felküldi a kakast az égbe, ezer évre... [4: 17–32].[16]

Ezt az epizódot már egy francia felfedező, Antoine Thomson d'Abbadie 1859-ben röviden leírta saját etióp kéziratgyűjteményéből, mint a nagycsütörtöki liturgia részeként előadott történetet, megjegyezve, hogy ez más egyházakban ismeretlen. Ezt a közlést csak 1985-ben azonosította Roger W. Crowley mint a *Kakas könyve* részletét,[17] pedig Marius Chaîne 1905-ben saját fordításában kiadta d'Abbadie kéziratát. A kakasepizódnak ez a változata apró eltéréseket mutat a fent bemutatott összefoglaláshoz képest:

> Ekkor Akrosena, a farizeus Simon felesége, hozott egy kakast, amelyet késsel levágtak, rátette egy gyönyörű tálra, és Megváltónkkal szembe az asztalra helyezte. Amidőn az Úr Jézus meglátta a megterített asztalt, azt mondta: „Eljött az idő, hogy beteljesedjék az, ami meg van írva felőlem." Aztán megáldotta a kenyeret, Júdásnak adta, Iskariót Simon fiának, és az bele akart harapni. [...] [Júdás] felkelt, sátáni gyűlölettel a szívében, amely a kenyér által szállta meg [Jn 13,27]. Urunk azt mondta neki: „Tedd azt, barátom, amit akarsz." [Jn 13,27] De Júdás azon nyomban kiment [Jn 13,30], anélkül, hogy megkapta volna Urunk áldását. Jézus akkor megérintette ujjával a megölt kakast, ami előtte volt a tálon, és a kakas felkelt, élettel telve, mint azelőtt, kiegyenesedve szembe velük, mintha a kés nem érte volna, mintha semmi nem hiányzott volna testéből. Az Úr Jézus azt mondta neki: „Megparancsolom neked, ó kakas, hogy titokban kövesd Júdás nyomait! Menj el Jeruzsálembe, és mondd el nekem, hogy mit tesz majd otthonában és a zsidóknál! Menj el a templomba, és gyere ide vissza, és beszéld el nekem félelem nélkül; emberi szó adatik neked, és képes leszel elbeszélni az apostoloknak mindazt, ami történt."
>
> A kakas azon nyomban elrepült, követte Júdást, és elment Jeruzsálembe. Júdás belépett az otthonába. A tanítványok közül ő volt az egyedüli, aki bűnt követett el. Annak utána, hogy a tanítványok csatlakoztak Királyunkhoz, nem volt más bűnös, csak egyedül Júdás. Azóta emlékezünk erre az első Júdásra és a feleségére; emlékezünk, hogyan adták át Urunkat a zsidóknak, a főpapoknak és az írástudóknak. „Hallgasd meg tanácsomat – mondta Júdásnak az átkozott felesége –, menjél el a zsidókhoz, jutalmat kapsz, ha elvezeted őket ahhoz a helyhez, ahol Jézus van. Add meg nekik azt, amit óhajtanak, majd térj vissza!" És Júdás elindult, bement a templomba, ahová a kakas hátulról követte, anélkül, hogy az a nyomorult észrevette vol-

na. Ott maga köré gyűjtötte a zsidókat, a főpapokat, és azt mondta nekik: „Mondjátok meg, milyen jutalmat adtok nekem, és én átadom nektek Jézust ma éjszaka!" Harminc ezüstpénzt adtak neki. Ezeket Júdás hazavitte a feleségének, majd visszament a zsidókhoz. „Készüljetek – mondta nekik –, gyertek velem, át fogom adni nektek." [...] És a kakas meghallotta, hogy mit mondtak a templomban, és amíg azok elindultak, összegyűjtötte erejét, felemelkedett, és elrepült Bethániába, és felszállt annak a háznak a tetejére, ahol Urunk tanítványaival a húsvétot ünnepelte. Miután üdvözölte Urunkat, megállt előtte, és keservesen sírt, és emberi hangon megszólalt. „Beszéld el nekem, amit láttál, és hallottál" – mondta neki akkor az Úr Jézus. A kakas akkor kinyitotta a száját, és emberi hangon beszélni kezdett. Elmondta mindazokat a dolgokat, amiket Júdás az otthonában tett, hogyan kapott 30 ezüstpénzt, hogyan adta azokat a feleségének, hogyan gyűltek össze a zsidók, és hogyan mondta nekik: „Kövessetek, átadom nektek Jézust." Elmondta a zsidók válaszát is: „Add át nekünk, keresztre feszítjük, egy fára; átszúrjuk nyíllal." „Ami engem illet, ekkor otthagytam őket, így gyűltek hát össze, és jönnek majd érted. Minden teremtmény siránkozni fog azon, hogy elfogják és megölik az Urat." Amikor meghallgatták a történetet, amit a kakas sírva előadott, minden tanítvány sírva fakadt, és nagy félelem szállta meg őket. Jézus a kakashoz fordult, és azt mondta neki: „Küldetésedet bevégezted. Menj most, erővel telve, repülj, és szállj fel az égbe ezer évre!"[48]

A *Kakas könyve* kilenc, nagyhétre íródott szentbeszédet tartalmazó homiliárium. Máig meglehetősen nagy népszerűségnek örvend az etióp kereszténység körében, kvázi kanonikus státust élvezve. Független műként hat kézirat tartalmazza, vagy egyedül, vagy más apokrif szövegek társaságában, de mivel az 1950–1951-ben kiadott hivatalos nagyheti liturgiakönyv, a *Passió cselekedetei* (*Gebra hemāmāt*) is tartalmazza, és annak 24 kézirata maradt fenn, a kakascsodát összesen 30 etióp kéziratban találjuk meg. Ezek közül a legrégebbi is viszonylag újnak számít, a 17–18. század fordulójáról való.

Ez az etióp történet tehát azonos azzal, amely Egyiptomban is elterjedt, és amelyet Thévenot 1665-ben a kopt templomokban hallott. Nem sokkal később, 1734-ben Michel-Ange de Vestigné atya, az egyiptomi missziók prokurátora arról számol be, hogy a ferences misszionáriusok a koptoktól „elkoboztak és elégettek olyan könyveket, amelyek gonosz varázsigéket, mágiát, hamis csodákat és látomásokat tartalmaztak, valamint apokrif könyveket, amelyek tele voltak kegyeletsértéssel; ... [és] tiltott könyveket, amelyeket lemásoltak, és arab nyelvre fordítottak." Ezek között volt egy szöveg, „amelynek az a címe, hogy annak a kakasnak a története, amelyet Krisztus keltett életre, hogy Júdás jövés-menéséről kémkedjen; jó szolgálatáért Krisztus a Paradicsomba küldte ezer évre".[49]

A *Kakas könyvét* valószínűleg a 14. században fordították le arabból, ám arab verziót eddig még nem találtak sehol. A téma kutatásának intenzitására jellemző, hogy egy beazonosított és publikálás előtt álló arab kéziratról már beszélgetés során hallott Piovanelli.[50]

Piovanelli és Gounelle a fent tárgyalt etióp történettel, amely tehát a 17–18. században ismert volt koptok között, állítja párhuzamba azt a kopt apokrif töredéket,[51] amelyet fentebb már említettünk, és röviden *Bertalan könyvé*nek nevezhetünk. Ebben az utolsó vacsora a csoda színtere, ahol az apostolok Jézussal sült kakast készülnek elfogyasztani. Mátyás sót hint a kakasra, a többiek ugyanúgy tesznek. Mátyás elmondja, hogy

> ...amikor a kakast leölte, zsidók is jelen voltak, akik azt mondták: „A ti mesteretek vére is úgy fog folyni, mint ezé a kakasé!" Mire Jézus azt mondta: „Ó, Mátyás, amit ők mondtak, valósággá válik. Mivel a kakas előbb jelzi a fényt, mintsem a nap felkel, ezért Keresztelő Szent János jelképe, aki előttem prédikált [vö. Jn 1,6–8]. Én vagyok az igaz fény, akiben nincs sötétség [vö. Jn 1,9; Jn 1,5]. Ahogy a kakas meghalt, én is úgy fogok meghalni. Én, akit Mária szűzen szült, együtt voltam a méhében a kerubokkal és a szerafokkal. De én lejöttem a földre, és a föld nem bírta elviselni a dicsőségemet. Most tehát ez a kakas fel fog támadni." Ekkor Jézus megérintette a kakast, és azt mondta: „Azt mondom neked, kakas, úgy fogsz élni, ahogy azelőtt éltél, szárnyaid kinőnek, felrepülsz a levegőbe, hogy hirdesd azt a napot, amikor elárultak engem." A kakas ekkor felugrott a tálon, és elmenekült. Jézus azt mondta Mátyásnak: „Itt van hát a szárnyas, akinek te három órával ezelőtt elvágtad a torkát: életre kelt, feltámadt. Engem valóban keresztre fognak feszíteni, és vérem üdve lesz a nemzeteknek."[52]

A két narratívum, az etióp és a kopt, a közös kakasmotívum és más hasonlóságok ellenére sokban különbözik egymástól. A koptban a történet a keresztre feszítés előtt zajlik, az apostolokkal töltött utolsó vacsora alatt. Az etiópban ez Bethániában történik, valószínűleg Máté és Márk hatása alatt.[53] Jézus és a 12 apostol egyaránt főszereplők. A koptban előtérbe kerül Mátyás alakja, az etióp homiliakönyvben a fókuszban Júdás van, akihez a kakas szorosan kapcsolódik. Másrészről itt a nők fontos szerepet játszanak. A farizeus Simon felesége készíti el a kakast, és Júdás felesége beszéli rá férjét az árulásra. Jézus elárulása mintegy úrügyül szolgál egy fordulatos történethez, amelyben a kakas nemcsak feltámad, hanem megy, repül, sír, beszél. Jézus irányítja és teszi lehetővé a baromfi tetteit és mozdulatait: ő érinti meg ujjával a kakast, hogy az életre keljen, ahogy a kopt töredékben is, ő látja el különböző utasításokkal. Ez a két hasonlóság később nem jelenik meg más történetekben. A szárnyas cselekedetei mögött megjelenik egy hirdető kakas figurája, miként a kopt történetben is. A szárnyas funkciója Júdásra kémkedni, és azt Jézusnak jelenteni. A kakas szerepe emlékeztet arra, ami a kanonikus evangéliumokban is a feladata, például Péter árulásakor a kakas fedi fel az árulást. Ezenkívül a Krisztus előtt hullatott könnyek azt jelzik az olvasónak, hogy rá milyen hatással kell lennie e perikópának annak lukácsi verziójában.

Valószínűleg az a tény, hogy az utolsó vacsora a 9. órában történik, utal Máté passiójának[54] kronológiájára. Piovanelli a kakas ezeréves égi tartózkodásának motívumát zsidó messianisztikus kontextusba is helyezi (a *Bárak könyve* 6,7-re emlékeztet, amely a napfelkeltét a föld őrzőjéhez kapcsolja).[55] A kakas a fény felelőse az univerzumban.

Krisztológiai olvasatban ez azt jelenti, hogy halála és feltámadása az igazság napjának a halála és feltámadása. Égre kerülése 1000 évre pedig Krisztus elhelyezkedését szimbolizálja az Atya mellett, valamint a visszatérését. Ez az apokryphon legfontosabb eszkatológiai gondolata: az ezeréves intervallum Jézus „első feltámadása" és az utolsó ítéletkor bekövetkező dicsőséges visszatérése között.[36] A szárnyas eredeti állapotba visszakerülése ugyanúgy elemezhető, mint a kopt töredékben. A szimbolikus referenciák azonban kevéssé láthatók az etióp elbeszélésben. A homília inkább egy olyan mágikus cselekedetként ábrázolja a kakas feltámadását, amilyen egyébként a homiliában több is van. Jézus csodája sokkal nyilvánvalóbb itt, miután a szárnyas már fel van darabolva. A kopt szimbólumokban gazdag, az etióp pedig kevésbé metaforikus (a kakas szerepét illetően), míg Júdásnak és feleségének ábrázolása amott gazdagabb (és meglehetősen nőellenes, tehetjük hozzá).[37]

Piovanelli említi, hogy a kopt töredékek között is akad egy, amelyik Jézus elárulásáért Júdás feleségét teszi felelőssé. Miként az etióp *Kakas könyvé*ben, ott is ő a felbujtó, vagy legalábbis a haszonélvező, amikor Júdás ellopja a szegények számára működtetett perselyt. Házaséletük is tilalmas dolog a *Kakas könyve* szerint, ugyanis ha valaki Jézus követését választja, erről le kell mondania.

> Jeruzsálembe érkezve Júdás hazament, és a feleségével hált. – Ő volt az egyetlen a tanítványok között, aki ezt a bűnt elkövette; mivel senki más nem volt, aki, miután csatlakozott az Úrhoz, visszatért volna ehhez a bűnhöz, egyedül csak Júdás.[38]

A *Kakas könyve* szerzőjéről – itt most nem idézett elemzések összegzéseként – azt állítja Piovanelli, hogy olyan személy lehetett, aki maga is járt Jeruzsálemben. Műve egy „érzelmi itinerárium", amelynek alapján kirajzolódik Jeruzsálem 5. századi térképe. A nagyheti liturgiának azt a forgatókönyvét követi, amely a bizánci Jeruzsálemben a khalcedoni zsinat (Kr. u. 451) után volt érvényben. Az eredeti szöveg feltehetően görögül íródott, valamikor az 5–6. század fordulóján. Később ezt lefordították koptra, a koptot arabra, és végül az arabból készülhetett az etióp változat.[39]

Ez a feltételezett, ám ma még ismeretlen görög szöveg adna magyarázatot a három különböző apokrif mű (az etióp, a kopt és az *EN* görög „B" redakciójának epizódja) közötti hasonlóságokra. Ez utóbbiban, a keleti hagyományoktól eltérően, a megszólaló kakas motívuma nem kötődik az utolsó vacsorához. Harmonikusan épül be *Nikodémos evangéliumá*ba, s azzal együtt a nagypénteki liturgiába, ahol is a 9. óra liturgiájához tartozik. Gounelle ezt a „köteles variációnak" nevezi. Közelebb áll szerinte a kopthoz, mint az etióphoz. A kakas itt sincs feldarabolva, és még nem kezdték fogyasztani. Ez intim jelenet, csak Júdás és felesége vesznek benne részt. A kopt töredékben Mátyás idézi a zsidókat, az *EN*-ben Júdás ismeri be árulását. Az etióp történetben a feleség kezdeményezi az árulást, de itt, *Nikodémos evangéliumá*ban ilyen szerepet nem játszik. Itt nincs külső hatás, a kakast nem érinti meg senki, nem parancsol neki senki, magától kel fel, természetfeletti módon. A csoda rejtettebb módon történik. A kakas verdes a szárnyaival, majd megszólal, de közben a parázson marad. Sorsa egyáltalán nem érdekli az elbeszélőt, míg a korábbi történetben Krisztus felküldi az

égbe. Így a kakas Krisztus történetének a tárgyiasulása, halála Krisztus halálát, feltámadása Krisztus jövendő feltámadását jeleníti meg. A parázson tett mozdulatai által megmutatja, hogy Jézus nem véglegesen halott.[60]

Az ismertetett apokrif források közül ez a „köteles variáció", tehát az *EN* tartalmazza csak azt a lehetetlenségi formulát, amely állandó eleme a motívumnak az európai legendairodalom és a folklór alkotásaiban. Ha a szüzsé kialakulását kívánjuk nyomon követni, talán ennek a legfontosabb elemnek a meglétére is érdemes figyelmet fordítani.

2. 3. *A kakascsoda az apokrif* Acta Petri*ben és a legendákban*

Az általunk éppen a Júdás-történet középpontba helyezése miatt kakascsodának nevezett epizód a folklorisztikai szakirodalomban tágabb értelemben használatos, és *Sülthuhn-csoda, Bratenwunder*[61] címen került bele a meseenciklopédiába. A legendairodalomban az életre kelő megsült vagy megfőtt állatok (hal, tehén, borjú stb.), de leginkább a madarak igen sokféle fajtája (kakas, tyúk, galamb, páva, fogoly stb.) fordul elő, hogy bizonyságot tegyen egy-egy kijelentés tartalmának valódiságáról, vagy éppen megcáfolja azt. L. Kretzenbacher „a néma teremtmény tanúságtétele"[62] mottóval illette azt a narratív egységet, amelyben a csoda rendszerint egy provokatív állítás, vagy amint fentebb neveztük, lehetetlenségi formula („Ahogy ez a sült kakas – tyúk, galamb stb. – nem kel életre, úgy ez vagy az a dolog sem fog megtörténni", vagy ugyanennek a pozitív, de lehetetlenséget kifejező párja) után következik be. A változatok közös tulajdonsága még, hogy valamennyiben ember által megölt és táplálkozásra előkészített állatról van szó. A folklorisztikai katalógusok regisztrálták és számmal látták el a „Sült kakas kukorékol" motívumot (Mot. E524. 2.1., Cooked cock crows;[63] Tubach 1130, Cock rises at dinner). Uther új mesekatalógusában Thompson motívumát ATU 630C számmal látta el, de nem dolgozta ki.[64] Thompson egyetlen dán adatot ismer,[65] Tubach pedig Etienne Besançon *Alphabetum narrationum*ának 15. századi angol és spanyol fordításaiból idézi azt a történetet, amely a reformáció korában még képes volt aktualizálódni.

> Két cimbora ül a vacsoránál, előttük egy éppen feldarabolt szárnyas. Azt mondják, hogy ez a kakas már sose fog felrepülni, még ha Szent Péter vagy maga Krisztus parancsolná is nekik. A kakas abban a pillanatban életre kel, szárnyaival csapkod, és kukorékol. (Változat: A kakas befröcsköli a gúnyolódókat, akik leprások lesznek.)[66]

A reformáció korában új értelmezést kapott történetet egy 19. század második feléből származó gyűjteményből idézi L. Petzoldt:

> 354. *A mühlhauseni fogolymadarak.* A mühlhauseni Mária-templomon található három kőbe faragott fogolymadár, és a következő csodás eseményre emlékeztetnek: Röviddel a reformáció kezdete után, amely, mint ismeretes, a thüringiai mezőkön

igen hamar sok követőre talált. Mühlhausen város vendéglőjében két katolikus prelátus ízletes étkek előtt ült, és az eretnekség terjedéséről beszélgetett. Az egyik mégis megjegyezte, hogy nehéz lenne elképzelni, hogy az új tanítást újra el lehessen nyomni. Mire a másik vitázó egyházi személy olyan haragra gyulladt, hogy az éppen feltálalt három fogolyra mutatva felkiáltott: – Ahogy ez a három, a konyhából éppen kihozott és a nyársról lehúzott fogoly sem fog életre kelni és elrepülni, úgy annak az Ágoston-rendi szerzetesnek az eretnek tanítása sem fog itt, ebben a városban eluralkodni! Ám lássa csodát, alig hagyták el ezen profetikus szavak a pap ajkát, máris megmozdult a sült a szeme előtt a tálban, a foglyok felemelkedtek, testükön, szárnyaikon újra tollak nőttek, összecsapták szárnyaikat, és az elképedt iszogató társaság szeme láttára kirepültek az ajtón. Utánuk rohantak, és meglátták őket, amint a Mária-templom egyik támpillérén pihentek; nyomban kővé váltak, és mind a mai napig ott ülnek, mintegy látható csodaként.[67]

A fenti két történet (két beszélgető asztaltárs, az egyik megteszi azt a bizonyos provokatív kijelentést, amelynek mindkét esetben van vallási tartalma – és ez nagyon fontos –, majd bekövetkezik a csoda) a típus „legprofánabb" változataihoz tartozik. A paradox tanúságtétel ugyanis a leggyakrabban a szentek életéről szóló legendákban, mirákulumelbeszélésekben, exemplumokban fordul elő, kisebb számban az üdvtörténethez tartozó, újszövetségi történetekben. A szakirodalom (Köhler, Lehmann, Kretzenbacher, Wimmer) ezt az egész középkori legendahagyományt apokrif eredetűnek véli, és megelégszik a Tischendorf-féle közlésre való hivatkozással. Az a tény, hogy Tischendorfnál, mint láthattuk, mindössze két kéziratról van szó, sem említést nem kapott, és, ebből következően, töprengésre sem késztetett senkit. Hasonlóképpen az sem, hogy azt a bizonyos görög „B" verziót görögből semmilyen nyelvre soha nem fordították le, tehát a Júdással kapcsolatba hozott „kakascsodás" narratívum folklorizációja a Párizsban és Velencében őrzött görög kéziratokból nehezen képzelhető el.

Ennek a lényege ugyanis egy provokatív állításra bekövetkező valóságos, isteni beavatkozásra történő csoda, amely a természet alapvető törvényeit helyezi hatályon kívül. Úgy tűnik, hogy ez az európai legendahagyományban a szentkultusszal függ össze elsősorban: a szentek helyes és követendő életpálya-stratégiájának megerősítésére szolgál; ide tartoznak az „aszkézistörténetek". A következő csoportba azok a mirákulumelbeszélések sorolhatók, amelyek a szentek kultuszát erősítik, azt a hitet, hogy haláluk után is hathatósan „járnak közbe" Istennél a hozzájuk fordulók érdekében. Az üdvtörténettel kapcsolatos narratívok Jézus életének leginkább csodálatra méltó mozzanataihoz kötődnek: születéséhez és feltámadásához. Itt határozottan egy, a csodában kételkedő személy az, aki a provokatív állítást megfogalmazza, és erre következik be – isteni beavatkozásra – a második, szemmel látható és megtapasztalható csoda, amely az elsőt hitelesíti. Ide a Heródes-, Mária- és a Júdás-történetek tartoznak. A már idézett, „két asztaltárs" típusú szövegek vallási jellege ezért fontos, mert azt a feltételezésünket erősíti, hogy maga a narratív típus a szentkultusz kialakulásával terjedt el, vált népszerűvé és változatokban gazdaggá. A szakirodalomban forrásaként

idézett *Evangelium Nicodemi* görög kézirataiba is akkor kerülhetett, amikor már a szentek élettörténeteiben és a középkor egyéb vallásos irodalmában egyaránt ismert lehetett. Előzményeit pedig a csodairodalom ókori forrásaiban, jelesül az apokrif apostolaktákban lelhetjük fel, amelyek „a 3. századtól kezdve hatottak, majd fokozatosan átmentek a szentek legendái műfajába".[68] Erich Wimmer szócikkében[69] hivatkozik is a *Petrusakten* (*Acta Petri*, *Péter cselekedetei*, magyarul *Péter Rómában* címen jelent meg[70]) történetére. Ehhez a találó ötlethez az a tény segítette, hogy művének megírásakor már megjelent az *Encyclopädie des Märchens* 1. kötete, amelyben az „apokrifek" címszót a kiváló teológus, Hans Conzelmann készítette. Ő a nevezett apokrif akta keletkezési idejét a 2. század végére teszi, és epizódjait felsorolva említi a következőt: „Egy füstölt tonhal életre kel."[71] Az *Acta Petri* legrégibb kézirata egyébként a 6–7. század fordulójáról származó, latin nyelvű *Actus Vercellensis 158*, görög eredetijéből csak egy fragmentum maradt fenn, és van kopt fordítása is.[72]

Péter apostol Rómában „megküzd" Simon mágussal, csodáival sokakat megtérít, de egyesek újabb csodákat várnak tőle, hogy elhiggyék, valóban Isten szolgája.

> 13. Péter megfordult, és pillantása egy szárított halra esett, melyet az ablakba akasztottak. Megragadta a halat, és így szólt a néphez:
>
> – Ha most azt látnátok, hogy ez a hal elevenen fickándozik a vízben, akkor tudnátok hinni Őbenne, akit hirdetek?
>
> Azok pedig egyhangúlag rázúgták:
>
> – Igen, akkor hiszünk neked!
>
> Történetesen volt mellettük egy vízzel telt medence. Péter imába fogott: – A te nevedben, Jézus Krisztus, még ha egyelőre nem hisznek is Benned...! Te hal, kelj életre, és úszkálj, hadd lássa itt mindenki!
>
> Azzal bedobta a szárított halat a vízbe, s az életre kelt, és úszkálni kezdett. Sokan látták az úszó halat, mert Péter nem csupán ideig-óráig hagyta úszni, hanem, hogy mások azt ne mondhassák, merő érzéki csalódás az egész, úgy intézte, ússzon tovább. [...] Utoljára a nép soraiból egyesek már kenyeret is hajigáltak a vízbe, s hal mindet megette. [...] A látvány hatására mind hittek az Úrban ...[73]

Az *AP* számos története beszél feltámasztott állatról vagy egyéb, lehetetlenséget tartalmazó csodáról. Péter egy kutyát utasít, hogy hívja Simont, a kutya emberi hangon szólal meg,[74] hét hónapos gyerek lesz üzenetvivő Péter és Simon között.[75] „Az ilyen adynáták (lehetetlenségek) nemcsak Egyiptomban, hanem a keresztény keleten mindenütt széltében kerengtek az ókortól kezdve egészen Konstantinápoly 1453-as bevételéig, de később is."[76]

A kakascsoda alapötlete, a „néma teremtmény tanúságtétele" motívum tehát nagy valószínűséggel a késő antik biográfiaműfaj, az apokrif apostolcselekedetek keretében fogalmazódott meg először, és kötődött elválaszthatatlanul a szent elbeszélésekhez. A későbbi legendák és folklórtörténetek sarkalatos pontja, a kételkedő személy paradox állítása (ahogy ez nem, úgy az sem) még hiányzik belőle, de a fogyasztásra előkészített állat csodás életre keltése itt is a hit erősítését szolgálja.

Nem célunk részletesen bemutatni a motívum elterjedését és népszerűségét a középkori Európa hagiográfiai irodalmában, csupán néhány példát villantunk fel némi tipológiai elrendezésben. Rövid és vázlatos áttekintésüket az aszkéta–szent történetekkel kezdjük. L. Kretzenbacher a Nikolaus von Tolentino-legendát ábrázoló 15. századi fametszet elemzése kapcsán grandiózus repertoárt állított össze arról, hogy ez az apokrif eredetű motívum miként jelentkezett Európában a 11. században, vált népszerűvé a késő középkorban, majd a barokk legendaköltészetben újra megerősödve miként él máig különböző helyi szentek kultuszában.

Az Ágoston-rendi Tolentinói Miklós (†1305) életét az *Acta Sanctorum*[77] bollandistái Jordanus v. Quedlinburg (1300–1370?) munkájából, a 14. század legjelentősebb aszkézisiratából közlik. A fogadalomból koplaló szent olyannyira legyengült már, hogy elöljárója megparancsolta neki, fogyasszon az eléje helyezett sült fogolyból. Engedelmeskednie kellett volna, de ő az aszkézisre tett fogadalmát sem akarta megszegni, ezért „felsóhajtott, és égre emelve szemét, keresztet vetett, és kezét a fogolyra tette; és íme, a fogoly életre kelve nyomban elrepült".[78] A bollandisták elismerésre méltó módon ráéreztek, hogy ez az epizód a szentek élettörténeteiben egy olyan toposz, amelynek valóságtartalma erősen kétséges. Már a Tolentinói Miklós különböző életrajzai is a motívum gazdag, folklorisztikus variációit sorakoztatják fel: az egyik szerint a fogoly nemcsak sült volt, hanem apróra fel is volt darabolva, és a szent keresztvetésére új tollakkal repült el, a másik szerint két sült fogolyról volt szó, a harmadik pedig a szent fő attribútumát, a csillagot is megmagyarázza. A szent, látva az elrepülő madarakat, az égre veti szemét: „Adok az égnek madarakat, az ég nekem csillagokat ad viszonzásul."[79] Más szentek életrajzából is hozzák a párhuzamokat, így a 6. századi brit bencés remete Guntherét[80] és névrokonáét, akinek legendáját, magyar vonatkozása miatt, most eredeti helyéről itt érdemes közölni. A cseh remete Günther (†1045) a magyar Szent István rokonaként?/alattvalójaként („cognatus sancti Stephani") magyar szentként van számon tartva.[81] Az aszkézist gyakorló remetét, miként Miklóst a prior, itt a király hozza megoldhatatlannak tűnő helyzetbe.

Történt pedig, hogy amikor az evés ideje eljött, Szent Günther a királlyal együtt asztalhoz ült, a király szedett magának a sült pávából, és barátságosan biztatta, hogy ő is fogyasszon a húsból. De a szerzetesi regulák szerint élő szent férfiúnak az efféle étkektől szigorúan tartózkodnia kellett, nem akart tehát tiltott ételeket magához venni. Elhatározását a király olyannyira helytelenítette, hogy eléje tétette [a sült pávát], és nem csupán kérte, hanem egyenesen megparancsolta, hogy egyék. Ugyan mit tehetett volna? Elhatározta, hogy engedelmeskedik a király parancsának, de bizalmát Isten segítségébe vetette. Ezért tehát azt tette, hogy míg a többiek lakmároztak, fejét tenyerébe temette, sűrű könnyek között állhatatosan imádkozni kezdett, könyörögve kérte az isteni bölcsességet, hogy a tilalmas étellel ne kelljen magát beszennyeznie. Csodás és ámulatra méltó az eset! Isten szolgájának betelt a kívánsága: amint fejét a kezéből felemelte, a sült páva, amely az asztalra volt helyezve, visszakapta egykori életét, és elrepült, és isteni irgalmasságból megszabadította a férfiút attól, hogy el kelljen őt fogyasztania. Amit látva az egy-

begyűltek, a hallatlan csodáért Istennek hálát adtak, és a szent férfi akaratának többé nem álltak ellent.[82]

A Szent István eme legendája az egyetlen olyan „kakascsodástörténet", amelynek sikerült megtalálni a nyomát az ún. félnépi irodalomban, abban a közvetítő közegben, amely az európai apokrif eredetű legendahagyományt a szóbeli terjesztés, folklorizálódás útjára terelte. Apró bökkenő csupán, hogy ennek a legendának máig nem ismeretes egyetlen folklórpárhuzama sem. Az 1826. esztendőre nyomtatott Trattner-féle naptárban a *Históriai jegyzések* cím alatt olvasható a VII. fejezet 2. strófája ekképpen:

Szent István király idejében sok istenes férfiak fordultak meg Magyar-Országban, a' többek között ily istenes férfiú volt Gunter remete is, ki azt a' csudát tette Szent István Asztalánál, hogy a' sült páva megelevenedett és elrepült.[83]

Az aszkéta-szenteket elhagyva elsőként említjük a kegyhelyek mirákulumtörténetei közül a legismertebbet, Szent Jakab legendáját. Két szerencsétlen zarándok, útban a spanyolországi Santiago de Compostela felé, tolvajlás gyanújába keveredik. Egyikőket akasztófára ítélik, és fel is akasztják, ám Szent Jakab az őt tisztelő és hozzá fohászkodó zarándokot addig életben tartja, míg a bíró meg nem győződik ártatlanságáról. Az elítélt apja akkor könyörög még életben lévő fiáért a bírónál, amikor az éppen ebédjét költi. „Ahogy ez a tányéromon lévő sült kakas sem kel életre, úgy a te fiad sem élhet az akasztófán!" – mondja a bíró, mire a kakas felröpül, és a bírót, valamint az egész népet az akasztófához hívja. Ott találják a zarándokok patrónusát, Szent Jakabot, aki óvó kezével felemelve tartotta az igazságtalanul felakasztottat, míg meg nem mentették.[84]

Ezt a kakascsodát a 12. századi, ún. pszeudokalixtinus (álkelyhes) Jakab-legenda még nem tartalmazza, és nem került be a *Legenda Aurea*ba (lásd fentebb) sem. Benne van viszont a *Passionale*ban (cca. 1280–1300), és Hermann von Fritzlar *Heiligenleben*jében (1349). A 15. századtól kezdve azonban szinte egyáltalán nem hiányzik a Jakab-legenda sem szöveges, sem képi megfogalmazásaiból.[85] L. Kretzenbacher a legenda népszerűségét a Bajor-, Osztrák-, Olasz-, Szlovén-Alpok templomainak barokk kori Jakab-devócióinak és a templomokban a csoda művészi ábrázolásainak bemutatásával igazolja. Itt egy 20. század elején feljegyzett mondát említünk, Anton von Mailly 1922-ben kiadott gyűjteményének egyik darabját, mint a ritka modern folklóradatok egyikét.[86] Kretzenbachernek arra is van példája, hogy a nép körében igen kedvelt Szent Leonhard (Lénárt) lép Jakab helyére, és a kakascsoda végrehajtójaként őt ábrázolják a tányérról felrepülő madarakkal.
Köhler felidéz egy hasonló legendát Ludovicus de la Vega elbeszélésében:

Egy spanyolt elfogtak a mórok, aki a börtönben szakadatlanul fohászkodott Szent Domiciushoz, szülővárosa, Rigoria védőszentjéhez. Amikor egy nap a börtönparancsnok éppen asztalnál ült, az egyik börtönőr megemlítette, hogy ezt a keresztényt a kitartó könyörgéséért talán mégis megszabadítja az a szent. Ez éppúgy

nem eshet meg, vetette közbe az úr, miként az előttem fekvő sült kakas sem repül el, és nem kukorékol. Alig mondta ki ezt a mór, a kakas már fel is repült, és kukorékolni kezdett. Azonnal a cellához siettek, ahol nagy fényességet láttak, és a rabnak nyoma veszett. Szent Domicius kiszabadította őt.[87]

A „néma teremtmény tanúságtétele" motívum az apokrif apostoli akták szellemiségének megfelelően szolgált a középkori szent életrajzok legendái számára is a csodákba vetett hit erősítése céljából. A barokk vallásosság felélesztette és megerősítette ezt a hagyományt.

2. 4. A kakascsoda az újszövetségi történetekben

2. 4. 1. Középkori források

A paradox állítással társult csoda, amely a hittérítő apostolok működéséről és a szentek életéről szóló történetekben kiválóan alkalmazható volt, a népi vallásosságban az evangéliumok elbeszéléseihez, nevezetesen a Jézus születéséről és a feltámadásáról, a legnagyobb keresztény ünnepek legnagyobb csodáiról szólókhoz társult. A 11. századtól ismert nyugaton az a narratívum, amely elmondja, hogy Heródes ugyanúgy nem akarta elhinni a keleti bölcsek híradását Krisztus születéséről, „ahogy azt sem, hogy az előtte levő tálban a kakas tollakat növeszt és elrepül". Ám a kakas megtette ezt. A Raimbert von Parisnak tulajdonított chanson de geste, az *Orier le Danois* volt az a mű, amelyből a Krisztus születése-legenda az angol[88] és a skandináv, illetve a szlovén balladaköltészetbe és Szent István protomártír legendájába került. A népi változatokban ugyanis a három király helyett ő adja a hírt Heródesnek.[89] Köhler a Heródes-történethez egy breton éneket és egy másik chanson de geste-t említ.[90]

Kiegészítő közleményében ugyanő újabb adatokat sorol fel, és hivatkozik a *Cursor Mundi – A világ futára* című, késő középkori vallásos tankölteményre, amely a 14. század első negyedében íródott, észak-angol nyelvjárásban. A könyv 30.000, nyolc szótagú, páros rímbe szedett verssorból áll, az előszóval, függelékekkel együtt. Az emberiség történetét beszéli el az Ó- és Újszövetség, hagiográfiai írások és egyéb források alapján, a teremtéstől az utolsó ítéletig. Egy 12. századi latin mű az alapja.[91] Itt már megjelenik a Júdás-történet, a következőképpen: Júdás, anyjával ellentétben, Krisztus feltámadásának lehetetlenségét állítja, mire bekövetkezik a csoda.[92]

Az *EN* történetének főbb vonásai, amelyek különböznek az etióp és a kopt szövegtől, megjelennek tehát a Júdás haláláról szóló latin történetekben is. A British Library 14. századi kézirata[93] ugyanezt a változatot adja elő:

> Miután Júdás átadta Jézust a zsidóknak, elment az anyjához, és beszámolt neki arról, hogyan és mi módon adta át Jézust a zsidóknak 30 ezüst dénárért. Amikor ezt elmondta, anyja könnyekben tört ki. „Jaj nekem, mit tettél velem, gonosz fiú, te szerencsétlen, miért árultál el egy szent és igaz embert? Most minden bizonnyal

beteljesednek rajtad azok a baljóslatok, amiket a próféta megírt: Legyenek a fiai árvák, felesége özvegy [Zsolt 108[109],9]. Mivel nemcsak egy ember fia az, akit te átadtál, hanem az Atyaisten egyetlen fia. Most miattad veszik vérét, és te halálra vagy ítélve. A próféta igazat mond: Az ember fia elmegy, ahogy meg van írva, de átok arra, aki elárulja őt [Mt 26,24]. Mit fogsz csinálni addig, amíg megtudod, hogy az Igazság fia feltámadt halottaiból?" Anyja síró szavára Júdás haragra gerjedt, és látta, hogy a tűzhelyen egy fazék áll, amelyben egy félig sült kakas van. Rákiált az anyjára: „Hogyan tévedhetsz ekkorát, hogy azt mondjad, hogy feltámad a halottaiból? Esküszöm neked, a legünnepélyesebben, ahogy csak lehet, hogy ez a megsütött kakas könnyebben kijöhet élve a fazékból, mintsem feltámadhat az, akit megfeszítettek." Ahogy a nyomorult Júdás ezt kimondta, a félig sült kakas életre kelt, és kirepülve a tűzhelyen álló fazékból, tollait visszanyerve teljes szépségében felrepült a ház tetejére, és ott maradt egész nap, kukorékolt, hirdetve Krisztus feltámadását.

A (görögök szövegei) megerősítették, hogy a kakas, aki megjelent, ugyanaz volt, mint aki azon az éjszakán leleplezte Péter árulását, amikor háromszor kukorékolt. Péter, akit az Úr látott, visszafordulva rögtön azután könnyekben tört ki.

Erre a jelre a nyomorult Júdás megrémült, elment arra a helyre, ahol Jézus szenvedett, és látta magát megátkozva. Bedobta az ezüstpénzeket a templomba, és elment, és felkötötte magát egy kötélen [Mt 27,3–5]. És így halt meg ég és föld között, mert eladta Isten egyszülött fiát, minden hívő Megváltóját.[94]

Pontosan így adja elő ugyanezt egy középkori francia, latin nyelvű, de népinek mondott költemény. Ezt Edelestand du Méril 1847-ben megjelent gyűjteményéből idézi Kretzenbacher.[95] Ez a „megkopasztott, már félig megfőtt" („gallus deplumatus, semicoctus"), az Üdvözítőt elárulóról, majd hazatérő Júdás Iskáriótes boldogtalan anyjának a fazekában lévő kakas története.

2. 4. 2. *Folklóradatok*

A *Standard Dictionary of Folklore* szerint ugyanez, miként a *Nikodemos evangéliuma* kéziratainban, Júdás feleségével esett meg, és ez gyakori motívum az európai – főleg angol és skót – balladaköltészetben és a karácsonyi énekek között.[96] Ez utóbbiak valószínűleg a Heródes-változatot tartalmazzák (lásd fentebb). Ugyanitt történik említés arról, hogy Nyugat-Írországban a legenda olyan formában terjedt el, amely Júdás személyét nem említi:

Néhány katona, akit Krisztus koporsójának őrzésére rendeltek, a földön ült egy tűz körül. Egy edényben kakast főztek reggelire. Aggodalom vett rajtuk erőt, mert hallották beszélni, hogy Krisztus fel fog támadni halottaiból, és kilép a sírból. Egyikük azonban nem hitt ostoba meséknek; kijelentette, hogy Krisztus nem fog feltámadni, „még annyira sem, mint ez a kakas az edényben". Mire a kakas kiugrott a fazék-

ból, és elkukorékolta magát, és virradatkor Krisztus felemelkedett, és kijött hozzájuk a sírból.

A Júdás-hagyományról elmondhatjuk, hogy az ide tartozó szövegekben a kakascsodát tartalmazó szövegek száma eddig meglehetősen csekély volt.[97]

Az itt nem tárgyalt balladaköltészetből – Kretzenbacher alapján – csupán a 19. századi Jakob Hurt-féle észt és a Julius Krohn által kiadott ingermanlandi éneket említjük, mint a motívum modern folklórbeli előfordulásait.[98] Mindkettőben Mária a kétkedő személy, aki nem hiszi el fia mártírhalálát, míg a kakascsoda erre rá nem kényszeríti. A folklorisztikai tanulmányok több adatot nem használnak, az európai folklórból prózai szöveg eddig nem került a kutatók látóterébe. Rémi Gounelle svájci teológus az első „nem folklorista", aki miután felismerte, hogy az „újonnan felfedezett apokrif" témája egyetlen szaktudományban sincs megfelelően feltárva, érdeklődését a folklorisztika irányába is kiterjesztette. Megemlít egy lengyel adatot,[99] sorra veszi Simon Florea Marian szövegeit,[100] és utal az ír párhuzamokra is. A Marian-féle szövegeket éppen a moldvai magyar adatunk legkézenfekvőbb párhuzamaiként érdemes pontosan megismernünk, noha az európai vallásos ballada- és énekköltészet áttekintését nem vállaltuk.

A román folklórban, legalábbis a Marian által közölt szövegek alapján így tűnik (idézett műve főleg Mária-legendákat tartalmaz), hogy a kakascsoda vagy Mária istenanyaságát bizonyítja, vagy, és ez a leggyakoribb, a kolindák Jézus életét elbeszélő folyamában a „Mária keresi fiát" ciklusba épült bele, noha ebben a jelenetben Mária nem mindig vesz részt. Az esemény vagy a passió kezdetén, a Pilátus előtti epizódban, vagy a végén, a keresztre feszítés után történik.

Marian N.-Voronca bukovinai gyűjtéséből közli az alábbi példát:

> A húsvét előtti éjszakán, amikor Jézus már a sírban feküdt, a zsidók nagyon boldogok voltak. Levágtak egy kakast. Megsütötték, rátették az asztalra, halból ciberelevest [borscs] készítettek, és azt mondták:
>
> – Amikor ez a kakas énekelni fog és a hal a levesben úszni, akkor fog Krisztus feltámadni!
>
> Egyszer csak a kakas elkezdette hessegtetni a szárnyait, és a feldarabolt hal összeforrt, és elkezdett úszni, és lepricolta a zsidókat azzal a lével.
>
> Azóta szeplősök a zsidók.
>
> És a gyermekek felébredtek, egy-egy piros tojással a kezükben, és azt kiabálták:
>
> – Krisztus feltámadt![101]

Az erdélyi énekben a kakas története beleágyazódik a Pilátusról szóló elbeszélésbe.

> Onnan lentről, még lentebbről
> Pilátus jön egy díszes kocsival.
> Kit hoz a díszes kocsiban?

Krisztust hozza... De nem azért, hogy felmagasztalja, hanem hogy megölje. Maga Pilátus az, aki Krisztust keresztre feszíti.

Miután megölte,
A kereszttől levette,
Koporsóba rakta,
Egy sírba helyezte,
Egy vörös kakast megfogott,
Tollaitól megfosztott,
Tepsiben kisütte,
Az asztalra tette,
És így szólt:
Amikor ez a kakas feltámad,
Akkor támadjon fel Krisztus is!
De ki se mondta rendesen,
A kakas a fazékból kiugrott,
És mindenkinek az arcát lepricolta.

Azóta „szeplős, vagyis foltos" minden zsidónak az arca, mondja a prózában elmondott záradék.[102]

A fiát kereső Mária-ciklusnak egy nagyon szép, hosszú, erdélyi változatát egy brassói lapból idézi Marian. Az ide tartozó részlet az ének prózai betétjében van, Pilátus udvarában is megjelenik a Szűzanya, „Maica Fecioară".

A kapuk be voltak zárva, hogy senki ne tudjon bemenni. És a Szűzanya kétszer belerúgott a kapuba a bal lábával, de a kapu nem nyílt ki. Egyszer belerúgott a jobb lábával, és az megnyílt. A zsidók éppen asztalnál ültek. Mihelyt meglátták, az egyik zsidó megkérdezte:

– Te vagy Mária, az Istenanya?

A Szent Anya azt felelte:

– Én.

– Akkor leszel te, Mária, Istenanya, amikor majd ebből az edényből feltámadnak ezek a csukák, és a kakas énekelni fog a fazék szélén!

De alig mondta ki,
A csukák az edényben megmozdultak,
És a kakas énekelt a fazék szélén.

Miután a zsidók által készített ételek, köztük a kakas is, feltámad, a sírnál az őrök meglátják Krisztust, amint isteni fényként kilép a barlangból, ahová korábban temették. A változatokban, miként az általunk idézettekben is, különböző fogyasztásra elkészített állatok szerepelnek. A zsidók szeplője az egyik változatban – jellegzetes helyi ötletként – paprikás létől ered.[103]

Ugyanennek a ciklusnak egy bukovinai változatában akkor keresi fel Mária a zsidókat, amikor már Krisztus holttestét levették a keresztről. Mária a fiát kéri az őrizőktől:

Az Istenanya
Meghallotta fia hangját,
És látva, hogy a zsidók egy asztalnál ülnek
És Krisztus őrzik,
Kövér bárányt, halat és kakast esznek éppen,
És vörösbort isznak,
Hozzájuk fordult,
És kérlelni kezdte őket,
Hogy adják át neki a fiát,
Az Istennek fiát.
A zsidók nevettek,
És mindnyájan azt mondták,
– Mikor a sült bárány bégetni fog,
A hal pedig úszni az edényben,
A kakas pedig énekel,
Akkor fog Krisztus feltámadni.
Akkor adjuk oda neked!
De jóformán ki se mondták,
És a kakas máris énekelni kezdett,
A bárány az asztalon hangosan bégetett,
A hal úszkálni kezdett az edényben,
Jézus Krisztus feltámadott,
Mi pedig egy lélekkel örvendezünk.[104]

Ugyancsak egy rendkívül hosszú kolinda részlete a következő, a Jézus halála után fiát kereső Máriáról szóló:

[A zsidók, a pogányok, „Jidovii, păgânii"]
Megfogtak egy kakast és egy halat,
Odarakták a tűzre főni,
És három nap és három éjjel főzték,
És miután már eleget főzték,
Egy nagy edénybe tették,
Majd az edényt az asztalra tették,
És ők is leültek az asztalhoz.
Az egyikük azt mondta:
– Mikor ezek feltámadnak,
Mikor a kakas énekelni fog,
És amikor a hal úszni fog,

Akkor fog feltámadni a Názáreti Jézus is!
Isten úgy akarta,
Hogy mind a kettő feltámadt,
A kakas énekelt,
A hal pedig úszni kezdett.
És ahányan az asztalnál ültek,
És ettek,
Mind szétdurrantak,
És ahányat a kakas lepricolt,
Amikor a szárnyait hessegette,
Mindahányan megvakultak.[105]

Az alábbi kolindának Marian hét változatát ajánlja összevetésre: öt ezek közül N.-Voronca gyűjteményében, kettő folvóiratokban, Jaşiban és Szucsávában jelent meg. Figyelemre méltó a kakasjelenetben a csoda megkettőzése: a zsidók provokációjára megtörténik a lehetetlen, életre kel a hal, mire Mária megismétli a csodát, ezúttal a kakas életre keltésével, és ezzel Jézus feltámadásának még nagyobb nyomatékot ad.

És a zsidók megfőztek egy halat,
Belerakták egy edénybe,
És azt mondták az Úr Anyjának,
– Mikor a hal feltámad,
És a farkát csóválja,
Tudd meg, akkor támad fel
A Názáreti Jézus is!
És a hal föltámadt,
És a farkát csóválta.
És azóta nem esznek a zsidók halat.
És főztek a zsidók egy kakast,
És levest készítettek belőle
És beletették egy edénybe,
És azt mondta az Úr Anyja:
– Amikor föltámad
Ez a kakas,
És föláll
Az edény szélére,
És a szárnyait hessegtetni fogja,
És énekel,
Akkor feltámadt a
Názáreti Jézus is.
És a kakas föltámadt,
És énekelt.

Az edény szélére állt,
És a szárnyait hessegtette,
És a zsidókat lepricolta,
És mindet leforrázta,
És azóta pöttyösök a zsidók.[106]

Gounelle „az éneklő sült kakas" motívumának nevezi a tárgyalt szüzsét (le coq cuit qui chant), és beépülését a román kolindákban a Fiát kereső Mária (À le recherche de Notre Seigneur Jésus le Christ par se Mère) ciklusba hipotetikusan a mikrokörnyezet hatására létrejött másodlagos fejleménynek tartja. Ezt egy lengyel adat is megerősíti, írja Gounelle, tévesen.[107] Végre kimondja, hogy ezeknek a szövegeknek a kapcsolatát a *Nikodémos evangéliumával* és a fent idézett latin legendákkal fenntartással kell kezelni. Figyelemre méltó, hogy ezekben mindenütt Krisztus elfogása után történnek az események, nem szerepel a jelenetben Júdás és más női alakok (akik a fiát kereső Mária-ciklusba beépülés előtt ott voltak).[108]

A lengyel adatok egészen friss gyűjtések eredményei. Az *EN*-hez igen közel áll egy, a Solecznicki járásban 1991-ben lejegyzett szöveg. Érdekessége, hogy ebben Júdás felesége Jézus pártjára áll, korholja hazatérő férjét:

– Te, ez olyan ember volt, hogy az embereket a sírból visszahozta, miért árultad el?

A lehetetlenségi formula ezúttal Júdás szájából hangzik el:

– Ezt mondta ő is, hogy három nap múlva feltámad: úgy fog feltámadni, ahogy ez a kakas a tálból felkel, és elkezd kukorékolni!

A Vilnius környékéről származó szöveg elmondója Júdás feleségét Pilátus feleségével (Claudia Procula, Prokla) téveszti össze, aki az apokrifek szerint maga is keresztény vagy a keresztényekkel szimpatizáló személy volt, miként Pilátus maga is (lásd fentebb, az *EN* görög verzióiról írottakat). Egy ugyanott, ugyanakkor lejegyzett másik lengyel szöveg ezt a hagyományt fogalmazza meg:

Pilátus felesége nagyon nem akarta, hogy Pilátus Jézust halálra ítélje. Mert egész éjjel kínozta őt a sátán. A sátán ugyanis félt attól, hogy az Úr Jézust halálra ítélik, és akkor megváltja az emberi nemet, ezért aztán igyekezett valahogy ezt a szándékot meghiúsítani. No, hát Pilátus felesége egy cédulát küldött Pilátusnak, amire az volt írva: „Nem hibáztatom ezt az igazat, mert egész éjszaka szenvedtem érte." És Pilátus meg akarta védeni, mert nem találta bűnösnek, de azok a főpapok felbőszítették a tömeget, ő pedig, mint római, féltette az állását.

Itt Prokla álmát a sátánnak tulajdonítják; ez a motívum megtalálható ugyanakkor a régi lengyel apokrifekben, például *A tiszta ügyében* címűben. Ami a júdási kakast il-

leti, az ő életre kelése általában a „hitetlen" zsidókhoz kapcsolódik; hiszen ők „kollektív júdások" és gyakran ezzel a névvel illetik őket:

> ...amikor ezek a júdások megkínozták az Úr Jézust, levágtak egy kakast, és a tálra dobták, és megfőzték, és így szóltak: „Úgy keljen életre, ahogy ez a kakas életre kel". Ebben a pillanatban a tányér felborult, a kakas életre kelt és kukorékolt.[109]

Ez az epizód népszerű volt az ukrán koledákban:

> Akkor az orosz Isten halottaiból feltámadt,
> onnan, ahová a pap előbb küldte,
> [a kakas] kiül a sír szélére, és gyönyörűen énekelni kezd,

mondja a „zsidó" a lányának, amikor az közli vele a hírt, hogy „az orosz Úr Isten halottaiból feltámadt" (kézirat a vilniusi Tudomány Barátainak Társasága archívumában). Valószínűleg ezt a legendát, megcsonkított formában, ismétlik a lemkók:[110]

> Amikor a zsidók az Úr Jézus sírjához mentek, és ott megették a kakast, a csontokat félredobták, és így szóltak: „Akkor kel majd fel/ki, amikor a kakas kukorékolni kezd."[111]

Hasonló motívum kapcsolódik a halhoz is: habár megsütötték, sőt, megették, életre kel, amikor Jézus a vízbe dobja.[112]

A szakirodalomban még teljesen ismeretlenek azok a keleti szláv szövegek is, amelyeket a moszkvai Szlavisztikai Intézet munkatársainak 1981-ben a Szovjetunió különböző területein megkezdett, bibliai szövegeket kutató expedíciói tártak fel. Egy másik, a 90-es években *Népi pravoszlávia* (a pravoszlávia az ortodox, illetve görögkeleti vallás szláv elnevezése; a cím tulajdonképpen népi vallásosságot jelent) és *Népi Biblia* címmel is indult egy program, amelynek a terepmunka kérdőívét O. V. Kaszpina és A. B. Moroz 2002-ben tette közzé. Ott a 17. szám alatt a Júdásra vonatkozó kérdések szerepelnek: ki volt Júdás, milyen történetet ismernek arról, hogy böjti napon, például pénteken fogant, megölte apját, feleségül vette anyját stb. Ismernek-e történetet arról, hogy Júdás asztalán életre kelt a sült kakas?[113] Kaszpina ugyanott néhány mintaszöveget is közölt.[114] Az előbbi gyűjtőakció szövegkorpusza 2004-ben jelent meg, és összeállítója, Olga Belova az egyes szövegek kommentárjaiban utal a már publikált keleti szláv párhuzamokra is. Tizenhárom ide tartozó szöveget tartalmaz ez a gyűjtemény, de más publikációk is jelentek meg az utóbbi évek gyűjtéseiből, így a 20–21. század fordulójáról az eddig ismert folklórvariánsokról kialakult kép jóval színesebb lehet.

Megjelenik az utolsó vacsora helyszíne, ami a keleti változatokat idézi. Az utolsó vacsorán Júdás fogadkozik, hogy nem árulja el Jézust, Jézus megjósolja Péternek, hogy amikor a kakas harmadszor énekel, elárulja őt. Ennek a kijelentésnek a nyomatékosítására ott helyben a sült kakas szárnyaival verdesni kezdett, és a hal úszkálni a leves-

ben.[115] A nagycsütörtök több szövegben is előfordul, úgy is, mint az utolsó vacsora vagy Jézus elfogásának a napja, de keresztre feszítésének napjaként is szerepel. A csodát nem mindig előzi meg egy provokatív kijelentés, egyszerűen jósló funkciója van.

[Miért nevezik Rettenetes Szombatnak?[116]] Nem Rettenetes, hanem Szenvedő. Jézust csütörtökön négyelték fel, ezért nevezik a csütörtököt negyedik napnak [csetverg]. Jézus Krisztust elárulta Júda, az Úrnak 13 apostola volt, íme, a 13-as szám ezekről van elnevezve, hát, hogy ez az ő szerencséje volt, vagy szerencsétlensége? Na, hát ültek, és ő elárulta Jézus Krisztust a gonosztevőknek. Ezért őt csütörtökön keresztre feszítették. [Felnégyelték, igen?] Igen, a kezét, lábát levették. Szombaton pedig ülnek, várnak, hogy többé már tényleg nem jön a Jézus Krisztus. Sört ittak, halat ettek, lepényhalat, mi úgy gondoljuk, hogy lepényhalat, azt mondják, hogy ha úszik, az azt jelenti, hogy Jézus Krisztus él, elengedték, és az rögtön úszni kezdett, pedig már a fél oldala hiányzott. [Tehát él, igen?] Igen, aztán ülnek, a kakasok kukorékolnak, nos, a kakasok kukorékolnak, hát látják az ablakban, hogy jön már ő a faluban, ajándékokat osztogat Jézus Krisztus. És akkor ez a Júda megtudta, hogy Jézus Krisztus él, felakasztotta magát egy nyárfára. Isten megátkozta a nyárfát, hogy ha nem fúj a szél, akkor is mindig hajladozik, egész életében reszket.[117]

A jósló csoda és a különböző eredetmagyarázatok kombinációi jelennek meg az egyes narratívumokban. Belova egy galíciai ukrán mondát idéz egyik jegyzetében, amely egyúttal szokásmagyarázat is.

Egy zsidó jósnő [zsidivszka divka-visunka] megjósolta Jézus Krisztus feltámadását, miután Jézust a zsidók már eltemették, és kővel lezárták a sírját. A feldühödött zsidók megkövezték a jósnőt, de ő felszedegette a köveket, és elrejtette a ruhája alá. Hát, mi történt, Isten kukucává [apró cipócskák, amelyeket a gyermekeknek adnak, különösen abból az alkalomból, amikor nagycsütörtökön rituális körmenetben bejárják a falut – O. Belova] változtatta azokat, némelyeket pedig „piszánkivá" [festett tojás – O. Belova]. A zsidók addig hajigálták a köveket a jósnőre, amíg meg nem ölték. De élt még akkor egy öreg zsidó jós. Hozzá gyűltek össze a zsidók szombaton vacsorára. Kisütött egy egész kakast, kitette az asztalra, és azt mondta, hogy éjfélkor feltámad Krisztus. A zsidók nem hitték: – Akkor támad fel, amikor ez a kakas! Abban a pillanatban, amikor eljött az éjfél, a kakas életre kelt, szárnyaival csapkodott, és énekelni kezdett.[118]

Az angyali üdvözlet-jelenet megismétlése történik egy poleszjei elbeszélésben. Szűz Mária keservesen sír, a halált kívánja magának, az emberek vigasztalják, hogy „ne sírj, Mária, feltámad a fiad", de ő csak sír: „Hogy támadna fel, amikor halálra kínozták" stb. Ekkor megjelenik az angyal, Isten küldötteként, és bejelenti: „Jézus feltámadt!" Mária kételkedik: hogyan támadna fel, amikor ez a halacska sem ugrik ki a fazékból, ez a kakaska sem kel már életre, és nem énekel többé, hogy jönne ki az én fiam a sírból? Természetesen ez ott helyben mind megtörténik az angyal jelenlétében.

Mária leborulva imádkozik Istenhez, fia kikel a sírból, a zsidók odamennek, és nem találják, üres a sír.[119]

A fogyasztásra elkészített állatok épsége nem csupán azáltal fogyatékos, hogy már megsültek, megfőttek (a román kolindában három nap és három éjjel főzték a kakast, hogy érzékeltessék nem ép állapotát), vagy mint a legendaköltészetben, amelyben már feldarabolt állapotban lelelezett a kakas, hanem fél felétől vagy éppen húsától is meg van fosztva az állat. Krisztus összerakja annak a kakasnak a csontjait, amelyet Júdás evett meg, és ezután kelti életre, vagy feltámad a halacska, amelyet az Istenszülő már megevett, vagy a megfőtt tojásból kibújik a kiscsirke.[120]

Lehetetlen nem észrevenni a fent bemutatott szövegek közös jellegzetességét, a zsidóellenességet. A leggyakoribb jelenet, miként a román kolindákban is, a zsidók asztalánál, étkezésénél bekövetkező csoda, a rendszeresen hozzátoldott eredetmagyarázó záradékkal, a zsidók jellegzetes külső tulajdonságának tartott szeplős bőr eredetével kapcsolatban. Belova utal bolgár legendákra, amelyekben az ótvar (rüh?) keletkezik ily módon a zsidókon. Egy hucul legendában azok a zsidók, akik nem hittek Jézus feltámadásában, kegyetlenül megbűnhődtek, megvakultak, szemeik kiégtek, amikor a forró cseppek belehulltak, mint a fenti román kolindában is, vagy kővé váltak.[121] A passiónarratívum történetének legújabb kutatásai ezt az aspektust is vizsgálják.[122] A közép-kelet-európai és a kelet-európai szövegekbe, miként a nőellenesség az etiópba, a zsidóellenesség is erősen beleépült. Ebből a szempontból is figyelemre méltó a fenti galiciai ukrán szöveg, amelynek a főszereplője egy tulajdonképpen keresztény mártírrá lett zsidó jósnő, akinek pozitív jóslatát „kollégája", az öreg zsidó jós is megerősíti. Mindkettőjük szerepe határozottan pozitív megítélést kap.

A román folklórból tehát viszonylag gazdag anyag rögzült a 20. század elején, de ez – bizonyára nyelvi akadályok miatt is – kimaradt a téma kutatástörténetéből.[123] A keleti szláv nyelvű közlésekkel is ez lehet a helyzet, ott nem kutatták, nyugaton nem ismerték őket. Belova és mások friss munkái nemcsak ezekre utalnak, és így felhívják rájuk a figyelmet, hanem bő húszéves új terepmunka eredményeivel is gazdagítják a szövegbázist. Ebből a körképből csupán a magyar szövegek hiányoznak. A gazdag erdélyi, moldvai és bukovinai korai román gyűjtések (újabbakról nem tudunk) ismeretében biztosra kell vennünk, hogy a magyar anyag csupán a gyűjtők érdeklődésének hiánya miatt maradt igen szegény. Csupán két feljegyzést ismerünk: az első Salamon Anikó gyimesközéploki (Hidegségpataka: Lunca de Jos, Valea Rece, Jud. Harghita, Románia) adata, 1971–1973 közötti gyűjtéséből származik.[124]

Aztán Jézust kihajtották a Kálvária hegyére, és ott meg fogták feszíteni. Három napon fenn függött, s akkor meghalt ott. Akkor levették, s eltemették, s akkor bihalakkal húzattak nagy köveket a sírjára. Akkor a szent angyalok három nap múlva odamentek, a sírjáról levették, és Jézust felszabadították.

Akkor feltámadott, s felment a mennybe, itthagyta a földet.

De amikor Krisztus feltámadott, s kijött a földből, akkor mind hanyattestek, hogy őt eltemették, mégis kijött a földből. Mert aszonták, mikor eltemették Jézust, hogy akkor jöjjön ki a sírból, mikor a sült hal a tángyérból a vizet kiveri, és a főtt kakas

esszeveri a szárnyát, és szól az asztalon. Akkor a hal kiverte a tálból a vizet, a főtt kakas szólott, értette-e?

Na, akkor megijedtek a zsidók. „Na, most a szent ember kikőtt a sírból." Mennek, nincsen a sírba, el van menve, fel van támadva, s ment mennybe.

A zsidók akkor lettek szeplősök, mikor a tálból a hal a vizet kiverte, s a kakas a zsírt kiverte a tálból, hogy esszeverte a szárnyát, s szólott az asztalon.

S azóta lettek szeplősek a zsidók.

A második szöveget húsz évvel később Bosnyák Sándor gyűjtötte Moldvában egy húszéves fiatalembertől.

Jézust bétették a földbe, s akkor a zsidók megsütték egy kakast húsvétra, és azt mondta egy zsidó: – Akkor támad fel Jézus, mikor ez a kakas szól, s mikor háromszor megveri a szárnyait. S akkor odatettek vót egy zsidót, hogy őrőjzze Jézust, ha feltámad, ne fusson el. S akkor a kakas es szólni fogott, s megverte a szárnyait, s akkor Jézus feltámadt, felemelkedett, felment, fel a mennyországba. S akkor ezek nyúltak, hogy fogják meg a lábait, de nem még fogták meg. S akkor, látja, vannak azok az emberek, melyikeknek vannak iljen sárig pöttyök az arcikon, s az uljan emberek-[nek] azért mondják, hogy a kakas, mikor megverte a szárnyait, akkor szembeverte a zsírt, s azért van uljan sárig pöttv az arcáján.[145]

A magyar legendák a román és a keleti szláv hasonló elbeszélések leggyakoribb redakciójába tartoznak. Krisztus halála után feltámadásának bizonyságára történik a csoda, hogy a kételkedőket megdöbbentse. Figyelemre méltó, hogy noha a moldvai szövegben zsidók szerepelnek őrzőkként, és egyben kételkedőkként is, a büntetés, a szeplő megjelenése nem az ő kollektív büntetésük lesz. Általánosabb szinten fogalmazódik meg az esemény, úgy, mint „a szeplős ember teremtése". Gyimesi és moldvai történetünk a folklórelbeszéléseknek azt a tendenciáját követi, amely szerint, ha egy alaptörténet alkalmas annak megokolására, hogy valamilyen jelenség a világon hogyan jött létre, akkor egy eredetmagyarázó záradék kerül a történet végére, amely éppen ezt a változást fogalmazza meg. Az írásos források soha nem tartalmaznak effélét, a kakascsoda esetében sem. A lehetőséget azonban magukban hordozzák. A román és a keleti szláv szövegek is az esetek nagyobbik részében etiológiai mondává váltak. Etienne Besançon középkori szövege (lásd fentebb) még csak arról szólt, hogy akiket a szárnyával verdeső kakas a zsírjával befröcskölt, leprások lettek. Ugyanaz az elbeszélő motívum a legendairodalomban egy egyszeri esemény része, a folklórban „világmagyarázat": „vannak azok az emberek, melyikeknek vannak iljen sárig pöttyök az arcikon", azelőtt ugyanis nem voltak. A szeplős emberek eredete, ha úgy tetszik, teremtése is tárgya a megváltás történetének. Tolentinói Miklós legendájában az ég felé repteti a fogolymadarakat, és onnan viszonzásul csillagokat kap, amelyek attribútumává válnak. Az etióp *Kakas könyve* elbeszélése és ennek folklorisztikus kopt megfogalmazása már arról szól, hogy a kakas felmegy az égbe. Nem lenne meglepő, ha a szóbeliségből újabb történetek kerülnének elő, amelyek például valamilyen csillag-

kép keletkezését fűznék a kakascsodához, hiszen nagyon is kézenfekvő elképzelés, hogy ezek a madarak valamilyen formában máig láthatók az égen, ahogy a mühlhauseni templomon a kővé vált és a csodát hirdető társaik.

Összefoglalva az eddigieket: 1. A kakascsoda eredeti forrásának a *Péter cselekedeteit*, az *AP*-t tarthatjuk, amelyből a *Kakas könyvé*be (annak feltételezett görög eredetijébe) kerülve mind a keleti, mind a nyugati kereszténység hagyományaiba beleépült a történet. A középkorban a szentek élettörténeteiben, mirákulumtörténeteiben és az apokrif üdvtörténetben is helyet kapott. 2. A *Nikodémos evangéliuma* kései kéziratai nem forrásai, hanem feljegyzései a korabeli írásos és feltehetően szóban is terjesztett, egész Európában népszerű hagyománynak. Keletkezésük idején ugyanis az már ismert volt a nyugati legendairodalomban. A *Nikodémos evangéliuma* görög „B" verziójának, amelyhez az eddig ismert két kézirat is tartozik, a legújabb filológiai kutatások szerint soha nem készült fordítása. 3. Folklóradataink értelmezéséhez, jelesül az itt bemutatottakéhoz is, igen fontos lenne a *Nikodémos evangéliuma* néven ismert apokryphon helyi, a mi esetünkben magyarországi recepciójának teljes feltárása, a szláv, még inkább a román apokrif hagyomány, népi liturgia (passió) történeti feldolgozása, nem utolsósorban pedig a közvetítő, populáris irodalom termékeinek a számbavétele. A változatokban gazdag folklórhagyomány ahhoz mégis egységesnek tűnik, hogy közös forrást tételezzünk fel. Végezetül még fontosnak látszik megjegyezni, hogy a motívum eredetére vonatkozóan – éppen a felvetés újdonsága miatt – bizonyított, végleges válasz nem adható, a tények ismeretén túl csak hipotézisekről beszélhetünk. Piovanelli 2003-ban kidolgozott elképzelésével nincs összhangban Gounelle ugyanabban az évben, igaz, korábban, megfogalmazott véleménye.[126]

Jegyzetek

* A tanulmány az OTKA támogatásával készült, a pályázat száma: T043071. Jelen tanulmány „»The Roast Cock Crows«: Apocryphal writings (*Acts of Peter*, the Ethiopic *Book of the Cock*, Coptic Fragments, the *Gospel of Nicodemus*) and Hungarian Origin Legends" címmel az észt *Folklore* – Electronic Journal weboldalán lesz olvasható, de ez annak átdolgozott, kibővített változata. A teljes szöveg német változatát az Acta Ethnographica közli majd. Itt mondok köszönetet munkatársaimnak, elsősorban Tóth Péternek és Kriza Ágnesnek, akik a friss nyugati szakirodalom feltárásában segítettek. A fordításokban is ők (Tóth Péter ógörög, Kriza Ágnes orosz), valamint Szabó Piroska (lengyel), Kriza Borbála (francia) és román szakos csíkszeredai diákok voltak a segítőim. A latin, német és angol nyelven közzétett szövegek, valamint az oroszok egy része, saját fordításom.

1 Schneemelcher (1959: 48–51).
2 *Apologia* 35, 48.
3 *Apologeticum* 21, 24.
4 *Historia Ecclesiastica* 1.9.3; 1.11.9; 9.5.1 és 9.7.1.
5 Scheidweiler (1990: 395); Adamik (1996c: 189–190).
6 Tours-i Gergely: *Decem libris historiarum* 1.21.

7 Österreichische Nationalbibliothek MS 563. Izydorczyk (1997: 44–45).

8 Zsolt 23,7; Hós 13,14; ApCsel 2,24; Róm 7; Ef 6; Jel 1,18.

9 A Szent Grál-legenda a *Nicodémus evangéliumával* együtt jelent meg Angliában: az *Acta Pilati*ból származik a történet, amely Arimathiai Józseffel foglalkozik, aki a brit kereszténység megalapítója, és aki a Szent Grál őreként, Britannia apostola lett. A *Nikodémos evangéliumá*nak közép-angol verzióját (British Museum, MS Harley 149), amely a teljes szöveget tartalmazza, 1475 és 1500 között írták (Lindström 1974: 11; Crawford, 1993; 1994)

10 Tischendorf (1876).

11 Cap. I–XVI., 210–286.

12 Cap. I–XL (XVII–XXVII.), 287–332.

13 Cap. I–XVI., 333–388.

14 Cap. I–XL., 389–432.

15 Izydorczyk–Dubois (1997: 27–29).

16 Izydorczyk (1997: 44).

17 Izydorczyk (1997: 74).

18 Scheidweiler (1990); Geerard (1992). Az előbbi például az ír *EN* angol fordítását McNamara, M. 1975: *The Apocrypha in the Irish Church*. Dublin: Dublin Institute of Advanced Studies, 68–75. alapján említi, a két évvel későbbi *Clavis* már ennek az újabb kiadását is jelzi: Herbert T. M.–McNamara, M. 1989: *Irish Biblical Apocrypha. Selected Texts in Translation*. Edinburgh, T&T Clark, 60–88. Modern ír nyelvű kiadásáról azonban már csak Gounelle–Izydorczyk (1997) tudósít: Hughes, I. (ed.) 1991: Stair Nicoméid. The Irish Gospel of Nicodemus. *Irish Texts* [sic!] *Society*, vol. 55. London: Irish Text Society. Az előbbi két közlés kiadójának nevét is ebből a bibliográfiából sikerült megtudnom. Geerard *Clavis*ában olyan fontos újdonságok jelentek meg, mint például Thomson, Francis J. 1985: *Apocrypha slavica II*. In The Slavonic and East European Review 63, 79–83, amely pótlásokat és javításokat tartalmaz Santos Otero (1981) művéhez, vagy a grúz *NE* modern kiadásának a *Clavis*ban megadottnál pontosabb leírását. Sajnálatos apró tévedések azonban még ebben is találhatók, például ez utóbbi mű nem az összes grúz kézirat alapján készült, miként azt a szerzők állítják. K'urc'ikiže az ismert 20 kéziratból csupán nyolcat dolgozott össze. Az eredeti műből megtudható még, hogy a grúz *EN* a Tischendorf „A"-t követi – lásd lentebb –, görögből fordították tehát, legkésőbb a 8. században. A szövegközlés alapjául szolgáló kéziratok a 14–17. században keletkeztek. Csak három kézirat tartalmazza a 16 fejezetet, öt pedig csak 13-at – eddig esik egybe a szöveg a kanonikus evangéliumokkal. Az idők folyamán az alapszöveg a másolók és a szerkesztők kezén sokat változott, szellemét, dogmatikai jellegét is megváltoztatták. K'urc'ikiže (1985: 90–91).

19 Izydorczyk (1997).

20 Gounelle–Izydorczyk (1997).

21 Gounelle–Izydorczyk (1997: 421).

22 Adamik (ford.) (1996b).

23 Santos Otero (1981: 61–64).

24 Szilády (1910: passim és XIV.).

25 „Secundo quaero circa illum textum: Elias es tu? numquid ignorabant iudei, Johannem esse filium Zakariae? Respondeo quod ignorabant, quia ut habetur in ewangelio Nicodemi, ex quo Johannes a sua matre in infantia ductus fuit in desertum propter tyrannidem Herodis, qui in Betlehem et in omnibus finibus eius iusserat omnes pueros occidi, et in illo deserto nutritus fuit, et sic venerat in oblivionem iudaeorum." Szilády (1910: 111). Ez a szö-

vegrész valószínűleg a *Descensus*hoz tartozó 18. I. fejezethez tartozik, ám megmondani nem tudom, melyik recenzió tartalmazhatja. A forrás megtalálását Tóth Péternek köszönöm.

26 Volf (1888: 87–104).

27 Mindkét idézet Madas Edittől származik. Madas (1989: 209–210). Ezt az adatot Tóth Péternek köszönöm.

28 *Le grande encyclopédie* (31: 8.) Fabricius által idézett művének teljes címe: *Relation d'un voyage fait au Levant. Mémoire sur la collection des grandes et petit voyages et sur la collection des voyages de Melchisedech Thévenot...* Paris, Baudin. (1802: 501). Az idézet lapszáma Kretzenbacher alapján (1972: 444) P. Lehman Judás-monográfiájában (1929: 346) szerepel így. Köhler így adja meg a forrást: Thévenot, *Voyages* liv. 2, chap. 75. Köhler (1900: 641). Fabriciusnál, lásd a következő, 29. jegyzetet, ugyanez a hivatkozott hely, ám a lapszám eltér a Kretzenbacher által megadottól. Piovanelli az eredeti 1665-ös háromkötetes kiadás első kötetének 502. lapjáról idézi (Piovanelli 2003: 436).

29 „parte primo Itinerarii lib. 2. capite LXXV ubi de Coptis, p. 361."; „Es gehen viel aus denen Apocryphischen Büchern derer sie sich noch bedienen bei ihnen im Schwange. Uns ist von dem Leben unsers Heilandes in seiner Kindheit nichts bewusst, allein sie haben viel particularitaten davon. [...] und sagen es sei alle Tage ein Engel vom Himmel kommen und demselben zu essen gebracht /ingleichen/ dass er zu seiner Zeitvertreib kleine Voegel aus der Erden gemacht /nachmals darauf geblasen / in die Lufft geworffen und davon fliegen lassen." Fabricius (1719: 156).

30 „Sie gehe vor man habe am Tage der Einsetzung des heiligen Abendmahls dem Herrn Christo einen gebratenen Hahn aufgetragen und als Judas weggegangen wäre den Herrn zu verkauffen hätte er ihm befohlen aufzustehen und dem Judas nachzufolgen, welches der Hahn gethan und nachmaln dem Herrn Christo verkündiget wie ihn Judas verkauffet und deshalben würde derselbe ins Paradies mit eingehen." Ibidem 157.

31 Nagy (2001: 53).

32 Nagy (2001: 49–70).

33 Cullmann (1959: 292, 300).

34 Köhler (1900: 641).

35 Lehmann (1929: 346).

36 Kretzenbacher (1972: 435–446). Gounelle (2003: 20) csak Kretzenbacher két korábbi és rövidebb tanulmányát használta: „Der Hahn auf dem Kirchturm. Sinnzeichen, Bibelexegese und Legende". *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* 9 (1958:194–206), és „Pilgerfahrt nach Maria Luschari". *Süddeutsches Archiv* 3 (1960: 87–100).

37 Wimmer (1978: 684–688).

38 Thilo (1823: CXXIX). Csak az első kötete jelent meg.

39 „B i. e. Paris Reg. nunc Nat. [Bibliothèque Nationale, N. L.] 808, saeculi XV. (Thilonis B). Hunc textum ex Thilonis commentario sumsimus; diversas enim huius recensionis partes tantum non omnes ad marginem descripsit" (Tischendorf 1876: LXXIII).

40 „C i. e. Ven. Marc. [Venetus Marcianus, a velencei Szent Márk székesegyház könyvtára, ma Venice, Biblioteca Nazionale Marciana, N. L.] class. II. cod. LXXXVII. olim Nanianus CIX. saeculi XV. Plura inde studio Morellii hausta (vide ante) iam Thilo composuit cum textu codicis B. Nos etiam hunc textum ex codice totum transscripsimus" (uo.).

41 Tischendorf betűjelzéseit a modern filológia megváltoztatta, de mivel nem egységesen, itt ezzel nem foglalkozunk (Piovanelli 2003a; Gounelle 2003).

42 Tischendorf (1876: 289).

43 Tishendorff (1876: 290).

44 Lacau, P. 1904: *Fragments d'apocryphes coptes*. (Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire, IX.) Le Caire, 25–26; 33–34. Vö. Piovanelli (2003a: 437); Gounelle (2003: 21), legújabb kiadások felsorolása uo.

45 Piovanelli (2003a: 428) és az Abstractban, amelyet a Cambridge University Press e-mailben megküldött a jelen tanulmány szerzőjének.

46 Piovanelli (2003a: 429).

47 Piovanelli (2003a: 432).

48 Gounelle (2003: 29–30). Mivel nincs jobb, Chaine fordítását használja. A mű első teljes, modern nyelvű fordítása a jelen kézirat készítésének idején még megjelenés előtt áll: in Geoltrain, Pierre–Kaestli, Jean-Daniel (eds.): *Écrits apocryphes chrétiens*, vol. 2. (Bibliothèque de la Pléiade: Paris, Gallimard). Piovanelli (2003a) tulajdonképpen a fordítónak az előszava ehhez a műhöz.

49 Piovanelli (2003a: 433–437).

50 Piovanelli (2003a: 437).

51 A többes szám használata is indokolt lehet, hiszen ugyanazon mű több töredékes kéziratáról van szó: lásd a 64. sz. jegyzetet.

52 A már idézett Lacau-féle kiadás utáni legfrissebb fordításból (Kaestli, J-D.–Cherix, P. 1993: *L'évangile de Barthélemy d'après deux écrits ahpocryphes*. Turnhout [Apocryphes], 176–177.) közli Gounelle (2003: 22), amely valamennyi fennmaradt töredéket tartalmaz. Hat évvel később elkészült a német fordítás is: Westerhoff, M. 1999: *Auferstehung und Jenseits im koptischen „Buch der Auferstehung Christi, unseres Herrn"*. (Orientalia Biblica et Christiana, 11.) Wiesbaden. Lacau egyébként három töredéket szerkesztett egybe, ezek közül a másodikban, a párizsi Bibliothèque Nationale-ban őrzöttben az is szerepel, hogy Júdás felesége nem más, mint Arimathiai József fiának a dajkája, valamint a fenti szövegnek az a részlete, amely Júdás ördögi megszállottságáról szól.

53 Mk 14,3; Mt 26,6.

54 Mt 27,45–46.

55 Piovanelli (2003a: 443).

56 Ez is Piovanelli gondolata (2003a: 444).

57 A fenti teológiai magyarázatok Gounelle-től származnak (2003: 31–33). Bár a Thévenot-féle adatot ő is, és Piovanelli is nagyon fontosnak tartják, az utóbbi a szövegét is közli, ám annak teológiai értelmezésével adósok maradnak. A doketista gondolatok felvetése tehát saját elképzelésünk, hozzátéve természetesen, hogy Thévenot a szóbeliségből ismerte meg a történetet, és saját meglogalmazásában írta le, tehát elhagyhatott olyan részleteket, amelyek pédig akkor és ott elhangozhattak.

58 Piovanelli (2003a: 439). Ezt a jelenetet, folytatva azzal, hogy miként beszélte rá Júdást a felesége az árulásra, Piovanelli érdemesnek látta szó szerint idézni. Az asszony kapzsiságáról szól az *EN* „B" redakciója és más apokrif is.

59 Piovanelli (2003a: 449).

60 Gounelle (2003: 36).

61 Wimmer (1978: 684–688).

62 „Zeugnis der stummen Kreatur". Kretzenbacher (1972).

63 Thompson (1966: 474).

64 Uther (2004).

65 Feilberg, H. F. 1914: *Bidrag til en Ordbog over jyske Almuesmål IV*. København, 272b.

66 Tubach (1969: 91).

67 Petzoldt (1977: 52).

68 Schneemelcher véleményét idézi Adamik (1996b: 209).
69 Wimmer (1978: 686).
70 Dörömbözi (1996: 41–78; 214–217).
71 Conzelmann (1976: 656).
72 *CANT* 190, Geerard (1992: 101).
73 Dörömbözi (1996: 54–55). A fordító nevét, sajnos, nem közli. Német fordítását lásd Hennecke-Schneemelcher 1964: 269–270.
74 Cap. 9, 12.
75 Cap. 15.
76 Gounelle (2003: 60–61).
77 *Acta Sanctorum* (*ASS*), Sept. III. p. 662.
78 „ingemuit, et elevatis oculis ad cealum, facto Crucis signo, manum ad perdicem posuit; et ecce perdix reviviscens, protinus avolavit…" Kretzenbacher (1972: 438). A további adatok is innen.
79 „Do volucres caelo, caelum mihi sidera reddit." Uo.
80 *BHL* 3720.
81 Vö. Gombos Albin 1938: *Catalogus fontium historiae hungaricae* III. Budapest: Szent István Társulat, 2437–2438. Ezt az adatot Tóth Péternek köszönöm.
82 „Factum est autem, dum hora prandii Sanctus Guntherus mensae Regis pariter consedisset; Rex sibi pavonem assatum apposuit et ut carnibus vesceretur, intime flagitare coepit. Sancto autem viro sub regulari conversatione degente et huiusmodi cibis abstinente penitus contradicebat et illicitis cibis se contaminari nolle asserebat. Cuius voluntati Rex non minus resistebat, ut apposita manducaret, non solum rogando, verum etiam praecipiendo laborabat. Quidnam facere poterat? Praecepto regis se obtemperare promittebat, sed in divino adjutorio fiduciam retinebat. Quapropter factum est, ut inter prandentes hic solito more orationi insisteret, caput manibus inclinaret, profusis lacrymis, ne illicitis cibariis polluetur, divinam clementiam implorabat. Mira res atque stupenda! Completa Dei famulus oratione, caput de manibus elevabat, avis assata, mensaeque superposita, reddita vitae pristinae devolabat et ab eius usu gratia divina virum liberabat. Quo visu cuncti mirqaculo inaudito Deo gratias referebant, nec amplius sancti viri voluntati resistebant." *Acta Sanctorum* (*ASS*) Sept. I. (1746). Num. 289. p. 529. A és B bekezdés. *BHL* 3713–3719.
83 Trattner Mátyás *Magyar Nemzeti Kalendáriuma 1826. Esztendőre*. Nyomatott A' Kiadó Könyvnyomtató Intézetében, Pesten, 1825. OSzK 855/1826. Erről bővebben Mikos (2005: 174). A szerző készséges adatszolgáltatását ezúton is köszönöm.
84 Kretzenbacher (1972: 445).
85 Wimmer (1978: 685).
86 114. Il miracolo di San Giacomo. A kulcsmondat: „E possano volare, questi due polli arrosti se ancora dubitate!" Mailly (1993: 149–150).
87 Köhler (1900: 227–228). A szent latin neve helyesen: Dominicius Calceatensis, „akit úgy ismertek, hogy abban a legerősebb, hogy a rabokat kiszabadítja" (*Acta Sanctorum, ASS*, Majus, tom. III. 1680. Antverpiae: apud Michaelem, 171, punctum 6. *BHL* 2237). Egyébiránt az *ASS* forrása a Szent Jerómos rendjén lévő Frav Luis de la Vega műve: *Historia de Santo Domingo de la Calzada*, Burgos, 1606. A mű címe a nevét viselő weblapról is megtudható.
88 Pl.: „The Carnal and the Crane" (Child Nr. 55). Moser (1974: 139).
89 Kretzenbacher (1972: 444–445). Az itt hivatkozott szlovén mű teljes adatsora: Grafenauer, Ivan 1958: Bogasivo i unboštvo v slovenski pesmi i v irski legendi. *Abhandlungen der Slove-*

nischen Academie der Wissenschaften und Künste, Philologische und Literarische Abteilung 4. Ljubljana. 65 ff.

90 Köhler (1900: 227).

91 Leach (1949: 249). A mű kiadásai: Morris, R. 1874–1893: *Early English Text Society (EETS)* (Original Series, 7.); Drabble, Margaret 1995: *The Oxford Companion to English Literature*. Revised edition. Oxford: Oxford University Press.

92 Köhler (1900: 640). Köhler a *Cursor Mundi* p. 913 f.-t jelöli meg forrásként, de ezt Andrius bei Mussalia művéből veszi: *Sitzungsberichte der Wiener Akademie*, 63 (1869): 206.

93 Ms. Londres, Royal E. VII. 7, fol. 340v.

94 Lehmann (1929: 284–285) alapján idézi Gounelle (2003: 37).

95 M. Edelestand du Méril: *Poésies populaires du moyen âge*. Paris, 1847. Vö: Kretzenbacher (1972: 444).

96 Leach (1949: 250).

97 Az apokrif Júdás-életrajz nem tartalmazza ezt az epizódot. Erről bővebben lásd Worstbrock (1983: 882–887); Brednich 1993: 672–676). A Júdás-irodalom (Lehmann munkáján kívül) sem foglalkozik a „kakascsodástörténettel" (pl. Dinzelbacher 1977); a Júdás-legenda mint az Ödipus-monda kereszténnyesített változata (Puchner, Walter 1994: „*Zur Herkunft der mittelalterlichen Judaslegende.*" In Fabula, Bd. 35, Heft 1–2, 305–309), vagy a Júdáspénz-legenda (Kretzenbacher, Leopold 1961: „*Herkunft um dreissig Silberlinge.*" *Apokryphen und Legenden um den Judasverrat.* In Schweizerisches Archiv für Volkskunde 57, 1–17) a tárgya az újabb tanulmányoknak. Kretzenbacher tanulmányunkban sokat idézett műve (1972) a Júdás-történettel csak érintőlegesen foglalkozik, mégis a legalaposabbnak számít a témában.

98 Krohn, Julius (sine anno): *Kanteletaren taikumuksia* II: 174 ff.; Eisen, M. J.–Kallas, O. 1932: *Eesti rahvalaulud (Estonium carmina popularia) aus der Sammlung J. Hurt* II. Dorpat, XIII. Vö.: Kretzenbacher (1972: 445).

99 Zowczak (2000: 348). M. Starowieyski hívta fel rá a figyelmét. Mint később látni fogjuk, az idézett helyen több szöveg is van.

100 C. I. Ariesan Temesvárról küldte el másolatban a mű megfelelő oldalait, és miként a lengyel szöveget is, Gounelle Svájcban fordíttatta le. Hasonlóképpen az ír fotókópiákat is kollegiális segítséggel (M. McNamara, híres apokrifkutatótól) kapta.

101 Marian (1904: 300–301). Az általa idézett mű: Nicoliță-Voronca, Elena 1903: *Datinile și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică*. I. Mihalcea lingă Cernăuți, edit. Proprie, 42–43. Marian szövegeit kérésemre Danél Edit Mária és Stan Julia-Georgeta, a csíkszeredai Sapientia Egyetem angol–román szakos hallgatói fordították, amit itt is megköszönök. Székely anyanyelvűk jellegzetességeit jónak láttam meghagyni: természetesen nem kértem, hogy nyelvjárásban fordítsanák, ez a beszélt nyelvük.

102 Marian (1904: 301). Forrása S. Albini közlése a Szebenben megjelent Tribuna c. lap 39. számából, 1887-ből.

103 Marian (1904: 249). Ironim Dănilă közléséből, Povestea Sfintei Marii címen a *Gazeta Transilvaniei* 1888. LI. évf. 79. számából. Gounelle-nél (2003: 40) a megjegyzések további változatokra utalnak.

104 Marian (1904: 112. Mint szövegeinek legtöbbjét, ezt is Marian egyik gimnazista diákja jegyezte le. A gyűjtés helye Lisaura, Suceava (Szucsáva) megye.

105 Marian (1904: 178). 1888. április 5-én jegyezte le egy diák a Dornei megyei Ciocăneștiben.

106 Marian (1904: 221). Marian a lejegyzés helyét így adja meg: Moldova, Suceava megye, com. Mălini.

107 Gounelle (2003: 42), hivatkozik Zowczakra (2000: 349). Félreértette a lengyel szöveget, amelyben egy *roman* kolindára történik hivatkozás: „A két történetet [t. i. a az utolsó vacsorán bekövetkező, illetve a Jézus feltámadását hirdető csodát elbeszélőt – N. I.] fogja össze a román legenda: Mária keresi Jézust. Frederic Tailliez szerint ez az epizód a Psalmus azon részének magyarázata, amikor az Igazságos ellenségei lakomát tartanak gyalázatos tettük alatt. A Szent Szűz találkozik a zsidókkal, akik a sír közelében lévő asztal/kereszt mellett esznek. „Akkor támad fel a te fiad, amikor ez a kakas kukorékolni kezd, amikor ez a szószban található hal úszni kezd." Az idézett mű: Tailliez, F. (S. J.) 1952: La Vierge dans la littérature populaire roumaine. In *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge* 2. Sur la direction d'Hubert du Manoir. S. J.. Paris. 293.

108 Gounelle (2003: 43–44).

109 Vilnói járás, 1990.

110 Lengyel népcsoport, Délkelet-Lengyelországban és Ukrajnában.

111 Krosnói vajdaság, 1991, elmondta egy görögkatolikus lemkó nő.

112 Belorusz változat Georg Polívka (*Súpis slovenských rozprávok*. T. 4. Turčiansky sv. Martin, 1930, 175.) közlése nyomán. Zowczak (2000: 348–349). A szó szerinti idézetben tett zárójeles megjegyzések, a szerző szignójával ellátotton kívül, Magdalena Zowczak lábjegyzeteinek kivonatai.

113 Kaszpina–Moroz (2002: 120).

114 Kaszpina (2002).

115 Belova (2004: 332, Nr. 665) O. V. Belova gyűjtése 2000-ből, Ratnovszki kerület, Volinszki járás, 1922-ben született férfi adatközlő.

116 A gyűjtő kérdése. A nagyszombat hivatalos neve oroszul is Nagyszombat, Velikaja Szubbota, a nagyhét a Szenvedő Hét, Sztrásznaja Nyegyelja.

117 Ivanova (2002: 168), 1997-ben jegyezte le M. M. Kaszpina és O. V. Maszjukova Pecsnyikovóban, Kargopoli kerület, Arhangelszki járás. Elmondta egy 1940-ben született férfi. A szöveg a kargopoli egyetem folklórlaboratóriumának archívumában található.

118 Belova (2004: 369, Jegyzet a Nr. 762-höz) Suhevics 1904-es publikációjából.

119 Belova (2004: 371, Nr. 766).

120 Belova (2004: 341, 366). Belova jegyzete korai (1895, 1902) orosz és ukrán szövegközlésekre hivatkozik.

121 Belova (2004: 368). A bolgár adat a Bolgár Tudományos Akadémia Folklór Intézetének archívumából való, a hucul esetében Belova Onyiscsuk 1912-es közlésére hivatkozik.

122 Piovanelli (2003b: 103). 11. sz. lábjegyzetében ide vonatkozóan sorolja fel például John Dominic Crossan munkáit, köztük a következőt: *Who killed Jesus? Exposing the Roots of Anti-Semitism in the Gospel Story of the Death of Jesus*. San Francisco: Harper, 1995.

123 Jelen tanulmány szerzője bevallja, hogy évekig birtokában volt Marian művének másolata, és azt egyéb kutatásaihoz fel is használta, az idevonatkozó szövegeket mégis Rémi Gounelle hivatkozásai alapján találta meg.

124 Salamon (1987: 172, 156 sz.). Elmondta Daradics Ilona, 69 éves.

125 Bosnyák (2001: 91). Elmondta Legedi Péter, született 1971-ben, Klézsén (Cleja, Jud. Bacău, Románia). Bosnyák Sándor az idézett szöveget könyve megjelenése előtt (2001. január 10-én) levélben küldte el nekem, amit ezúton is hálásan köszönök. Fontos közlése ugyanitt, hogy ebből a szövegből gyűjtései közt „több változat is van, de hosszabb időt venne igénybe a sok feljegyzés közt a megtalálása".

126 „A tanulmány értelmében tehát a kukorékoló sült kakas története a következőképpen jelenik meg. Milánói Ambrus mondása (aki arról beszél, hogy a kakas leleplezi azok visel-

kedését, akik beszélnek) valószínűleg egy példázatból eredeztethető, amely a középkori Nyugaton terjedt a 11. századtól, különböző kontextusokban, átterjedt a 12. századba vagy a 13. század első felébe, és arra használták, hogy a szülőgyilkos, vérfertőző Júdás képét megkreálják. Ez röviden elmesélte azt is, hogyan árulta el Jézust. Ez a történet, amely a keresztténységben terjedt, átkerült a görög világba, és felhasználódott a *Nikodémos evangéliuma* bizánci görög változatában. A feltámadó sült kakas története összekapcsolódik a 13. század elejétől az ártatlanok lemészárlásáról szóló történetekkel, és a 14. századtól megjelenik a Compostelai Szt. Jakab-legendában is. Innét került át a Szent Domonkos- és Mária-legendáriumok ciklusaiba. Meg kell említeni más, nehezen datálható hagyományokat is: Lengyelországból legkésőbb a 17. századból, Kongóban 1682 előttről, Magyarországon 1745 előttről ismert a történet, és vannak adatok Romániából és Írországból is. A keleti irodalomban nehezen ragadható meg. Két kopt töredék tanúskodik megléréről, 1. a Mátyás-történet, 2. a homília, amely Júdás árulásáról szól. Nyilvánvaló, hogy Júdást illetően voltak kapcsolatok a nyugati hagyományokkal. Ennek az apokrifnak a szerzője ismerhette a *Nikodémos evangéliumát*. A különböző jellemzők nem teszik lehetővé, hogy a nyugati motívumok egyszerű átvételéről beszéljünk. Olyan motívumai vannak, amelyek a kopt kereszténységhez kapcsolódnak. Nem zárható ki az a feltételezés, miszerint ez a miliő sajátos módon használta a kakas feltámadásának a motívumát, még ha az erre utaló elemek nincsenek is túlságosan alátámasztva. A mi hipotéziseink továbbra is hipotézisek maradtak. Ha azt mondjuk, hogy elemzésünk nem eléggé megalapozott, ragaszkodunk ahhoz, hogy ennek a legendának a bibliikus szöveghez való kapcsolódása vékonyabb és összetettebb, mint gondolnánk. [...]" Gounelle (2003: 62). Gounelle ebben az összefoglalásban említi csak magyar adatát, jegyzet nélkül: sajnos nem tudjuk, mire gondol. A kongói adat is megfejthetetlen.

Bibliográfia

Acta Sanctorum (ASS) 1643–1940: Vol. 68. Published by Bollandistes, Antwerpen and Bruxelles.

ADAMIK Tamás 1996a: *Utószó*. In Dörömbözi (szerk.) 1996: 199–210.

– (ford.) 1996b: Feljegyzés a mi urunkról, Jézus Krisztusról, amely Pontius Pilátus idejében készült. In *Csodás evangéliumok*. Válogatta és az utószót írta Adamik Tamás. (Apokrif iratok. Sorozatszerkesztő: Adamik Tamás.) Budapest: Telosz. 117–140. [Jegyzetek: 175–180.]

– 1996c: Utószó. In *uo.* 181–191.

ASS: Acta Sanctorum

BELOVA, O. B. 2004: белова, О. В. (сост. и комм.): *«Народная библия»: Восточнославянские миѳологические легенды*. Отв. ред. В. Я. Петрухин. (Традиционная духовная культура славян. Публикация текстов.) Москва: Индрик.

BHL: Bibliotheca Hagiographica...

Bibliotheca Hagiographica Latina Antiquae et Mediae Aetatis (BHL) 1898–1901. Ed. Socii Bollandiani. Bruxellis: Socii Bollandiani.

BOSNYÁK Sándor 2001: *Magyar Biblia. A világ teremtése, az özönvíz, Jézus élete s a világ vége napjaink szájhagyományában*. (Folklór. Sorozatszerkesztő: Hoppál Mihály.) Budapest: L'Harmattan.

BREDNICH, Rolf Wilhelm 1993: Judas Ischarioth. In Brednich, Rolf Wilhelm (Hrsg.): *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung* 7. Berlin–New York: Walter de Gruyter. 672–676.

CANT: Geerard 1992.

CONZELMANN, Hans 1976: Apokryphen. In Ranke, Kurt (Hrsg): *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung* 1. Lief. 3. Berlin–New York: Walter de Gruyter, 628–662.

CRAWFORD, Deborah 1993: St. Joseph in Britain. Reconsifering the Legends. Part 1. *Folklore*, 104, 1–2, 51–99.

CRAWFORD, Deborah 1994: St. Joseph in Britain. Reconsifering the Legends. Part 2. *Folklore*, 105, 1–2, 51–60.

CULLMANN, Oskar 1959: Kindheitsevangelien. In Hennecke–Schneemelcher (Hrsgs): *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung* I. *Evangelien*. Tübingen: Verlag v. J. C. Mohr, 272–305.

DINZELBACHER, Peter 1977: *Judastraditionen*. (Raabser Märchen – Reiche 2. Hrsg. von Leopold Schmidt.) Wien: Selbstverlag des Österreichen Museums für Volkskunde.

DATCU, Iordan–STROESCU, S. C. 1979: *Dicționarul folcloriștilor. Folclorul literar românesc*. Cu o prefață de Ovidiu Bîrlea. București: Editura Științifica și Enciclopedică.

DÖRÖMBÖZI János (szerk.) 1996: *Az apostolok csodálatos cselekedetei*. (Apokrif iratok. Sorozatszerkesztő: Adamik Tamás.) Budapest: Telosz.

FABRICIUS, Johannes Albertus 1719: *Codex Apocryphus Novi Testamenti*. Collectus, castigatus, Testimoniisque censuris et Animadversionibus illustratus a J. Fabricio S. S. Theol. D. Professore Publ. et h. t. Gymnasii Rectore. Hamburgi, Sumptib Benjam. Schiller. Anno 1703. Editio secunda. Vol. I–II. emendatior et tertio tomo, separatim venali, aucta. Hamburgi, Sumptu Viduae Benjam. Schilleri et Joh. Kisneri.

GEERARD, Mavritii 1992: *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti (CANT)*. (Corpus Christianorum, Series Apocryphorum.) Turnhout: Brepols, 43–48.

GOUNELLE, Rémi 2003a: À propos des volailles cuites qui ont chanté lors de la passion du Christ. *Recherches Augustiennes* 33, 19–63.

– 2003b: Ungewöhnliche Grabgeschichten. Die Auferstehung Christi in den Apokryphen. *Welt und Umwelt der Bibe* 8, 48–51.

GOUNELLE, Rémi–IZYDORCZYK, Zbiniew 1997: Thematic Bibliography of the Acts of Pilat. In Izydorczyk 1997: 419–532.

Le grande encyclopédie. Inventaire raisonné des sciences, des lettres et des artes. 2. Paris. (Sine anno.)

GÜNTER, Heinrich 1949: *Psychologie der Legende. Studien zu einer wissenschaftlichen Heiligengeschichte*. Freiburg im Br.: Verlag Herder.

HARTWAGNER, G. 1976: Nikolaus von Tolentino. In Braunfels, Wolfgang (Hrsg.) – Kirschbaum, Engelbert (begründet von): *Lexikon der christlichen Ikonographie* VIII. *Ikonographie der Heiligen. Meletius bis zweiundvierzig Martyrer. Register*. Freiburg im Br.: Verlag Herder.

HENNECKE, Edgar–SCHNEEMELCHER, Wilhelm (Hrsgs.) 1959: *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung* I. *Evangelien*. (3, völlig neubearb. Aufl., hrsg. von W. Schneemelcher.) Tübingen: Verlag v. J. C. Mohr.

– 1964: *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung* II. *Apostolisches Apokalypsen und Verwandtes*. (3, völlig neubearb. Auf., hrsg. von W. Schneemelcher.) Tübingen: Verlag v. J. C. Mohr.

– 1990: *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung* I. *Evangelien*. (Hrsg. von Wilhelm Schneemelcher. 6. Auflage der von Edgar Hennecke begründete Sammlung.) Tübingen: Verlag v. J. C. Mohr (Paul Siebeck).

IVANOVA, A. A. 2002: Иванова, А. А. (отв. ред.) и др.: *Актуальные проблемы полевой фольклористики*. Сборник МГУ им. М. В. Ломоносова. Фил. фак. Каф. рус. устого нар. творчества. Москва: Изд-во Моск. ун-та.

IZYDORCZYK, Zbigniew (ed.) 1997: *The Medieval Gospel of Nicodemus. Texts, Intertexts, and Contexts.* (Medieval&Renaissance Texts and Studies 158.) Tempe, Arizona: Arizona Board of Regents for Arizona State University.

– 1997: *The Evangelium Nicodemi in the Latin Middle Ages.* In Izydorczyk 1997, 43–101.

IZYDORCZYK, Zbigniew–DUBOIS, Jean-Daniel 1997: Nicodemus's Gospel before and beyond the Medieval West. In Izydorczyk (ed.) 1997: 20–41.

KASZPINA, M. M. 2002: Каспина, М. М.: Народная библия. In Ivanova 2002: 117–120.

KASZPINA, M. M.–MOROZ, A. B. 2002: Каспина, М. М.–Мороз, А. Б.: Народное православие. In Ivanova 2002: 111–117; Библия в устной традиции. In ibidem 160–175.

KÖHLER, Reinhold 1900: *Kleinere Schriften zur neueren Literaturgeschichte und Wortforschung.* Hrsg. von Johannes Bolte. Berlin, Verlag von Emil Felber.

KRETZENBACHER, Leopold 1961: 'Verkauft um dreissig Silberlinge'. Apokryphen und Legenden um den Judasverrat. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 57, 1–17.

KRETZENBACHER, Leopold 1972: Zeugnis der stummen Kreatur. Zur Ikonographie eines Mirakels der Nikolaus von Tolentino, Legende. In Ennen, Edith und Wiegelmann, Günter (Hrsgs): *Festschrift für Matthias Zender. Studien zu Volkskultur, Sprache und Landesgeschichte.* I. Bonn: Ludwig Röhrscheid, 435–446.

K'URC'IKIZE, C. (ed.) 1985: *Nik'odimosis apok'rip'uli c'ignis K'art'uli versia.* Tbilisi, Mecnierba. [Angol összefoglalással.]

LEACH, Maria (ed.) 1949: *Standard Dictionnary of Folklore, Mythology, and Legend.* New York: Funk and Wagnalls Company.

LEHMANN, Paul 1929: Judas Ischarioth in der lateinischen Legendenüberlieferung des Mittelalters. (Studi medievali, 2ª serie, a. 2.) Turin, 289–346; In idem: *Erforschung des Mittelalters...*, Stuttgart, 1959.

LINDSTRÖM, B. (ed.) 1974: *A late middle English version of the Gospel of Nicodemus. Edited from British Museum Harley 149.* (Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Anglistica Upsaliensia 18.) Uppsala: Almquist&Wiksell.

MADAS Edit 1989: Adatok az Érsekújvári kódex sermoihoz. In Szelestei N. László: *Tanulmányok a középkori magyarországi könyvkultúráról.* Az OSZK-ban 1986. február 13–14-én rendezett konferencia előadásai. Budapest: OSZK, 203–223.

MAILLY, Anton von 1993: *Leggende del Friuli e delle Alpi Giulie.* Pubblicate con la collaborazione di Johannes Bolte. Edizione critica a cura di Milko Matičetov. Gorizia: Editrice Goriziana. [4. ed.]

MARIAN, Simeon Florea 1904: *Legendele Maicii Domnului. Studiu folkloristic.* Bucureşti: Editiunea Academiei Române, „Carol Göbl".

MIKOS Éva 2005: Szerelemdal ... Megjegyzések egy Csokonai-vers népszerűségéről, valamint társadalom- és művelődéstörténeti kapcsolatairól a 19. századi kalendáriumok alapján. In Gulyás Judit–Tóth Arnold (szerk.): *Mindenes gyűjtemény.* II. *Folkloristikai tanulmányok Küllős Imola 60. születésnapjára* (Artes Populares 21.) Budapest: ELTE BTK Folklore Tanszék, 169–190.

MOSER, Dietz-Rüdiger 1974: „Die Saat im Acker der Gerechten. Zur Vorgeschichte und Sinndeutung der Kornfeldlegende." *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 77, Neue Serie XXVIII, 131–142.

NAGY Ilona 2001: *Apokrif evangéliumok, népkönyvek, folklór.* (Szóhagyomány. Sorozatszerkesztő: Nagy Ilona.) Budapest: L'Harmattan.

PETZOLDT, Leander (Hrsg.) 1977: *Historische Sagen* II. *Ritter, Räuber und geistliche Herren.* München, C. H. Beck.

PIOVANELLI, Pierluigi 2003a: Exploring the Ethiopic Book of the Cock. An Apocryphal Passion Gospel from Late Antiquity. *Harvard Theological Review* 96/4. 427–454.

– 2003b: Pre- and Post-Canonical Passion Stories. *Apocrypha* 14. 99–128.

– 2006: The Book of the Cock and the Rediscovery of Ancient Jewish Christian Traditions in Fifth Century Palestine. In Henderson, I.–Oegema, G. S. (eds.): *The Changing Face of Judaism, Christianity and Other Greco-Roman Religions in Antiquity*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. 318–332.

SALAMON Anikó 1987: *Gyimesi csángó mondák, ráolvasások, imák*. Budapest: Helikon.

SCHEIDWEILER, Felix 1990: Nikodemusevangelium. Pilatusakten und Höllenfahrt Christi. In Hennecke, Edgar–Schneemelcher, Wilhelm (Hrsgs.) 1959: *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung* I. *Evangelien*. (3. völlig neubearb. Aufl., hrsg. von W. Schneemelcher.) Tübingen: Verlag v. J. C. Mohr. 395–423.

SANTOS OTERO, Aurelio de 1981: *Die handschriftliche Überlieferung der altslavischen Apokryphen* 2. Berlin: Walter de Gruyter. 61–98.

SCHNEEMELCHER Wilhelm 1959: Hauptemleitung. *Hennecke* 1959. 40–51.

STENHOUSE, Paul MSC 2005: *„Whatever Happened... to the Apostles? 13. Judas Iscariot."* This is the thirteenth of a series fourteen articles by – – discussing Catholic tradition concerning the twelve Apostles, their background, mission and manner of death. From Annals Australasia 21 September 2005 – formerly Annals Australia.
http://jloughman.tripod.com/iscariot.htm. [Letöltve: 2003. 03. 30.]

SZILÁDY Áron 1910: *Sermones Dominicales. Két XV. századból származó magyar glosszás latin kódex*. I. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia.

THILO, J. C. 1823: *Codex apokryphorum Novi Testamenti* I. Leipzig: F. C. G. Vogel.

THOMPSON, Stith 1966: *Motif-Index of Folk Literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends* 2. Bloomington: Indiana University Press.

TISCHENDORF, Constantin 1876: *Evangelia Apokrypha*. Adhibitis plurimis codicibus Graecis et Latinis maximam partem nunc primum consultis ineditorum copia insignibus collegit atque recensuit Constantinus de Tischendorf. Editio altera. Lipsiae: Hermann Mendelssohn.

TUBACH, Frederic C. 1969: *Index Exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales*. (Folklore Fellows' Communications 204.) Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.

UTHER, Hans-Jörg 2004: *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson*. I–III. (Folklore Fellows' Communications 284–286.) Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.

VOLF György 1888: *Régi magyar codexek. Érsekújvári codex*. (Nyelvemléktár IX.) Budapest: Hornyánszky Viktor akadémiai könyvkereskedése.

WIMMER, Erich 1978: Bratenwunder. In Ranke, Kurt (Hrsg): *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung* 2., Lieferung 3/4. Berlin–New York: Walter de Gruyter. 684–688.

WORSTBROCK, F. J. 1983: Judaslegende. In Stammler, W.–Langosch, K. (Hrsgs.): *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon* 4., Berlin: Walter de Gruyter. 882–887. [2. Aufl.]

ZOWCZAK, Magdalena 2000: *Biblia Ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*. (Monografie fundacji na rzecz nauki polskiej.) Wrocław: FUNNA.

Tóth G. Péter

A rituális (gyermek)gyilkosság mint beavatás

Az inverzió logikája a 2–6. századi pogányellenes keresztény forrásokban

1. Problémafelvetés

Tanulmányomban egy elbeszélésmotívum 2–6. századi előfordulását szemlézem, amely felbukkant a kora *keresztények* ellen megfogalmazott vádakban is, majd az *eretnekek*nek bélyegzett új vallási közösségekkel szemben, később mégis a *zsidók* ellen felhozott vérvádakban, illetve a kora újkori *boszorkányvádak*ban teljesedett ki. Ez a motívum a „kannibalisztikus gyermekgyilkosság", a „rituális gyermekáldozat", vagy ahogyan már a korai források említették mitológiai példaként, a „thüesztikus lakoma".[1]

A keresztény kultúrával szinte egyidős vádtörténetek természetesen változó kontextusban és eltérő paratextusban jelenítették meg azt a mindenkori kortársi problematikát, amely az „új bort töltve a régi tömlőbe" elve alapján újra és újra az ismert motívumot hozta helyzetbe. A vádak változó kontextusa alapvetően kétféle csatornát feltételezett. Az egyik a mindenkori elit által teremtett médiumokat (teológiai irodalom, egyházi liturgia, zsinati határozatok és törvények, egyházi és világi vezetők dekrétumai, prédikációk, tanítások, peres iratok, védőbeszédek, memorkönyvek stb.), míg a másik az *orális kultúrát*, a vádakat közvetítő – gyakran az elit által félreismert közbeszédet jelentette. Noha a vádtörténet első ismert elbeszéléseit csakis az *irodalmi hagyomány*ba rögzülve ismerjük, már ezek is említik, hogy a vádak „szóbeszéd" alapúak voltak, vagyis az azokban említett elbeszélések – a kortársak által is felismerve – valójában folklórként viselkedtek. Az is megállapítható még, hogy a látszólagos szöveghomogenitás ellenére a változó elbeszélőközösségben formálódó és a változó célközönséget érő gyilkosságtörténetek genezisükben és funkciójukban is sok különbséget mutatnak. Pusztán történeti, etnológiai, folklorisztikai, antropológiai és/vagy pszichoanalitikai módszerrel egyik vádtörténetet sem érthetjük meg teljes egészében, ám ezen tudományok módszereinek közös, interdiszciplináris használatával közelebb juthatunk lényegükhöz. Erre természetesen ez a tanulmány nem vállalkozhat, csupán egyféle olvasatát adja annak, hogy miként lehet (ha lehet) ezeket a szövegeket – párhuzamosságaik és eltéréseik ellenére – közös nevezőre hozni. E közös nevező pedig a gyermek és a gyermekkor kortársi megítéléséből, a gyilkosság bűnének társadalomi jelentéseiből, az áldozat teste által mediatizált problematika jelentéshálójából bontható ki.

Mivel sokszor gyermekről és gyermektestekről lesz szó e történetekben, így nem tudunk elvonatkoztatni attól a bizonytalan, de mindig örök viszonyt feltételező szülő-gyermek kapcsolattól, amely minden kultúrának része, függetlenül attól, hogy a kultúra és a társadalom mennyire tudatosítja résztvevőiben a szülői felelősség nagy dilemmáját. Az alábbi vádtörténetek valószínűleg épp attól lesznek izgalmasak számunkra is, hogy ezt a nagy dilemmát – minden saját felelősség nélkül – mások példáin keresztül szemléltetik.

A vádak természetesen alapvetően olyan *szövegek*, amelyek általában két elbeszélő közösség oppozíciós helyzetében, ráadásul diskurzív módon születnek. Valójában tehát nem a szövegek hitelességét, hanem annak tartalmát és belső világát kell vizsgálnunk. A szövegeket persze leginkább a vádló szemszögéből nézve érthetjük meg, hisz a vádtörténetek, annak ellenére, hogy a megvádolt közösségekről szólnak, mégiscsak a vádelbeszélők narratív identitását feltételezik.

Előljáróban leszögezhető, hogy a zsidókkal, a keresztényekkel, az eretnek „szektákkal" kapcsolatba hozott orgia- és vérvádak sporadikus felbukkanása – úgy tűnik – a kortárs vallásos közösségek szimbolikus és konkrét küzdelmeinek központi eleme volt, a vádtörténetek pedig az európai keresztény kultúra legjelentősebb konfliktusainak esszenciáit hordozták. Az alábbiakban ezeknek a kvázi beavatási rítusoknak a gyermekgyilkosságokat megjelenítő történetei közül csak a pogány szokásokat megbélyegző elbeszéléseket vizsgálom, és eltekintek a sokak által jobban ismert és a témát ugyancsak megjelenítő kereszténveket becsmérlő pogány vagy a zsidókat elítélő keresztény elbeszélések bemutatásától. Az alábbi – zömében keresztény – források azt fogják illusztrálni, hogy a keresztény egyház a védekező pozícióból miként lett harcias intézmény; önmagát miként identifikálta a pogányság vagy a zsidóság hiteles ellenlábasaként. A 3–4. században kibontakozó új paradigmában ekkor már élesen elvált a természetfeletti jelenségek keresztényi, szent jellege a pogányság negatív jelzőkkel meghatározott ellenpólusától. A hiteles csodatörténetek ellennarratívumaiként már megfogalmazódtak a mágikus praktikákat kárhoztató elbeszélések, és a keresztény valláspolitikai propaganda már elkülönítette a hiteles ereklyecsontokat a pogány áldozati tárgyaktól, a szentek vízióit a démonok éjszakai vizitációjától.

2. „Tömegpszichózis" – „morális pánik" – „projektáló inverzió"

A vádaskodások agresszív kultúráját kutató pszichoanalitikusok és szociálpszichológusok[2] meghatározták és leírták – főként 19–20. századi vádelbeszélések és vádtörténetek alapján – a vádeseményt indukáló elemeket. Következtetéseik szerint elsődleges indukáló okok lehetnek az előítéletek, a *„tudat alatti félelmek"*. Ez véleményük szerint olyan közösségi tudást jelent, amely elsősorban az idegenről, a nem ismert személyről szól. Ebben a főként pszichoanalitikusok által feltérképezett tudásban fedezhetők fel azok az állítások, melyek szerint az idegen gyilkosságra képes, és azt alkalomadtán végre is hajtja. A vádlók szerint a megvádoltak csoportjának, közösségének szüksége van közössége működéséhez a rituális emberáldozatra. A félelem az idegentől

pedig néha az ismerőst is idegenné varázsolja. Ezt a passzív tudást nevezhetjük általános és örök tudásnak, mely valószínűleg minden emberi közösség kultúrájában jelen van – legalábbis a pszichoanalitikus irodalom szerint.[3]

Ehhez hasonló, de inkább csak az eseményekben tetten érhető indukáló oknak tartotta a szociálpszichológia a *„tömegpszichózis"* jelenségét.[4] A vádesemény kitöréséhez, a vádat elbeszélők „megvilágosodásához", vagyis a passzív tudás aktivizálódásához szükséges egyfajta felfokozott lelkiállapot. A keresztényüldözések idején vádként felmerülő rituális gyermekgyilkosságokat nem a római bíróságok gyakorlata szerint vizsgálták ki. Ezt a furcsa állapotot tette szóvá a 2. századi keresztény ügyvéd, Tertullianus, aki azt állította, hogy az üldözések hevében mintha felfüggesztődött volna a törvényesség. Ezért aztán határozottan követelte(!) a gyilkosok – ha vannak ilyenek – azonnali felkutatását.[5] De az „eretnekek" és a „pogányok" ellen megfogalmazott vádtörténetek példáiban is olvashatjuk, hogy „felfüggesztett", vagyis krízisállapotok idején fogalmazódtak meg leginkább ezek a vádak. A történetek gyakori szereplői az igazukban mélyen hívő fellelkesült tömegek, amelyek maguk ítélkeznek. Nemstrukturált cselekmények figyelhetők meg a középkori vérvádak „lázadásrítusaiban" is, amikor felfokozott közösségi hangulatok agresszív megnyilvánulásokba csaphatnak át.[6] Egy keresztény kultúrában, amelyben például a húsvét ünnepe a Jézus kereszthalálára való intenzív közösségi emlékezéssel telik, a helyzet önmagában is indukálója lehet a vérvádak és az azt kísérő pogromok keletkezésének. Ez az ünnep mindig jó alkalmat teremtett a zsidók „árulásának" kollektív felidézésére és a zsidók „örök gyilkosként" való szerepeltetésére, megbüntetésére. A társadalomban tapasztalható „tömegpszichózis", vagy másként fogalmazva a közösségeken eluralkodó *morális pánik* olykor nemcsak nyelvi, de lelki szükséglettel is tehette a bajokért felelős személyek vagy csoportok megnevezését.[7]

A nemstrukturált hatások mellett a társadalmilag strukturált keretek között is sor kerülhetett a vádak megfogalmazására. A jog normatív jellege is teremthetett konszenzuson alapuló hiedelmeket,[8] azaz a jog mint hiedelemrendszer a társadalom alstruktúrájaként a normatív rend képződményeit közvetítette. Esetünkben a vádak vonatkoztatási pontjait határozhatta meg (lásd később a világi és a kánonjogi forrásokat erről). A vádeset létrejöttében gyakran jutott szerep a vádakat írásban hagyományozó normatív jellegű tudásoknak is. Az archivált tudás mindig a szakértők személyén keresztül érvényesült. Ezt szólaltatta meg korszakunkban Szent Jusztinosz, Tertullianus, Minucius Felix, Szent Ágoston, Szent Ireneus, Epiphaniosz, Ozniai 'Bölcs' IV. Szent János; de a pogány Ammianus Marcellinus és a zsidó Josephus Flavius is, akik maguk is fültanúi lehettek nekrofil vádaknak, és gyakran a vádak történeti irodalmát is ismerték.

Ez a strukturált tudás és/vagy ez a nemstrukturált hiedelemrendszer azonban a *szereplők* (cselekvők és tanúk) által válik dinamikusan mozgó, kvázi dramatikus eseménnyé, vagyis a turneri értelemben vett „társadalmi *drámá*vá". A vádtörténetekből és a védelbeszélésekből tudjuk, hogy ebben a változó, ad hoc jelleggel szerveződő kvázikközösségben a szereplőknek meghatározható a hierarchiája, a szerepük jelentősége és a mondandójuk érvényessége – éppúgy, mint egy dramatikus játékban vagy egy jól

felépített színdarabban. Ebből következik, hogy minden aktivizálódó vádeseménynél vannak *főszereplők*, amolyan játékszervezők, akik cselekvéseikkel, elbeszéléseikkel nagyban befolyásolják az eseményeket. Minden ehhez hasonló interaktív eseményben jelen van a támadó/sértő, a megtámadott/sértett és a nézőszerep. A vádeseményeknek mindig keletkeznek *médiumai* is, amelyek az eseményt nyomon követik, és amelyek a tanúk (a szem- és a fültanúk, valamint bizonytalan vagy bizonyos leülepedett tudásra alapozó tanúk) változó „minőségű" elbeszéléseiben realizálódnak.[9]

A vádtörténetek kutatói közül sokan azt a tézist fogalmazták meg, hogy a vádak a társadalom *marginalizált csoportjai* ellen (zsidók, vallási kisebbségek, koldusok, nők stb.) fogalmazódtak meg. Strack például a vallási kisebbségek rituáléjának nem ismerése alapján és/vagy szándékos félreértéséből, a vád szociológiájából és a vádtörténetek történelmi hagyományozódásából vonta le azt a következtetést, hogy lényegében minden vallási kisebbség potenciális célpontja lehet egy nagyobb vallási közösség vádjainak, amelyek ráadásul azokban az ellennarrativumokban öltenek testet, ahol az incesztustabuk megsértéséről vagy a rituális kannibalizmus igenléséről van szó.[10] Vagyis mindig vannak olyan személyek és csoportok, akik eleve potenciálisan kijelölődnek, jobban mondva kijelölődhetnek ezekre a szerepekre, épp társadalmi gyengeségük vagy társadalmi kívülállóságuk miatt.

Mások úgy vélték, lényegében bárki kerülhet olyan helyzetbe, hogy egy vádesemény áldozatává váljon. Beláthatjuk azonban, hogy mindig és minden társadalomban voltak, vannak és lesznek marginális helyzetben lévő személyek és csoportok, ellenük mégsem mindig fogalmazódnak meg feltétlenül hasonló vádak. És fordítva is igaz, voltak olyan csoportok és személyek, akik a társadalom elitjéhez tartoztak, társadalmilag nagy *potenciával rendelkeztek*, ma mégis a vádak áldozataiként tartjuk őket számon. Magyarán nem a marginalizáltság váltja ki a vádakat, hanem *a vádak marginalizálnak*: „ÉN *X* vagyok" – „TE *Y* vagy!"

Ahogy az irodalomtörténész Julia Kristeva kifejtette *A horror hatalmai* című esszéjében, az alávalóság érzetét az identitás, a rendszer és a rend megzavarása okozza: mindaz, ami nincs tekintettel a szabályokra és határokra.[11] A vád úgy löki a személyeket és csoportokat a nyilvánosság középpontjába, hogy ezzel az aktussal eleve más státuszt kényszerít rájuk. A vádtól lesz valaki kívülálló és marginalizált, függetlenül attól a ténytől, hogy a társadalomban eleve az volt-e, vagy sem. A vádelbeszélés tehát lényegében fegyvernek tekinthető, amelyet a csoportküzdelmek szimbolikus pástján alkalmaznak. A szociálpszichológus Elaine Scarry elmélete szerint a csoportközi küzdelem akkor kezdődik, amikor az ellenfél az elbeszélések szintjén fikcióvá válik a támadó fél szemében. Amikor ugyan konkrét ellenfeleket vesznek célba a vádak, de a csatát már egy szimbolikus mezőn vívják. A résztvevők egymással szemben felsorakoznak, és olyasmit csinálnak, ami végül lehetővé teszi, hogy az egyik oldalt a győztesek, míg a másikat a vesztesek oldalának nevezzük. Amikor a résztvevők megállapodnak a háború megindításában, lényegében egy önmegsemmisítő kettős rendszerbe kényszerítik magukat, egy formális kettősségbe, amely – minthogy szüntelenül hangsúlyozza a kettősség fennállását – eszközt szolgáltat önmaga felszámolásához és helyettesítéséhez is. A vádelbeszélések lényege tehát abban ragadható meg, hogy a küzdelem

megindításának pillanatában születnek azzal a céllal, hogy a felek a multiplicitásból egy szigorú *bináris helyzet*be kényszerítsék mind magukat, mind pedig ellenfelüket.[12]

Az agressziv elbeszélések által kijelölt szimbolikus mezőt tehát a különféle diskurzusok töltik meg kétértelműséggel és dinamikus erővel. A stigmatizálás szociológiáját kutató Solomon szerint az a felismerés, hogy a keresztény társadalmat meg kell védeni a kétértelműség veszélyétől (ez volt a keresztény egyház fő erőssége már a kezdeti időszakban is, így a keresztényüldözés és a korai eretnekvádak idején), egyszerű terápiához vezetett. A stigmatizáltat *láthatóvá* (megnevezés, testi-, ruházati megjelölés) és *utánozhatatlanná* (kiközösítés, megbüntetés) *tették*, továbbá a közfigyelem középpontjába helyezték, s – ahogy Solomon fogalmaz – „örökre a stigmájához kötötték" (az üdvözülés megvonása).[13]

Az így *bipolarizált absztrakt világ*ban a konkrét szereplők valójában a mitologikus szerepek, szereplők bőrébe bújnak. A vádló a győztes, a megvádolt pedig az áldozat szerepét kapja. A szerepmegválasztás szabadsága azonban nem egyenlő módon oszlik el a két fél között. A vádló természetes módon azonosulhat szerepével, az ellenfél viszont a vádló projektált szerepkiosztásával jut ahhoz. A stigmatizálva megvádolt személyek és csoportok beleragadnak saját vállalt vagy rájuk kényszerített szerepükbe. Az áldozattá válók esetében ezek a diszkussziók azonban felvetnek néhány kérdést. Mennyire zárja be a nyelv e szerepeket egy kulturálisan dialektikus előfeltevés-rendszerbe, amelyben minden társadalmi valóság az egymást kölcsönösen kizáró kategóriáknak rendelődik alá (mi–ők, jó–rossz)?[14]

A vádak *projekciós aspektus*át a pszichoanalitika historiografiájából ismerhetjük. Reik 1923-ban publikált munkájában például a rituális gyilkosságok vádtörténeteit vizsgálva – azokat az Oedipus-komplexusban kontextualizálva – a keresztény kultúra „igazságteremtő" magyarázataiként értelmezte a vérvádakat, amelyek Krisztus kereszthalálát torolják meg az azt megidéző zsidókon.[15] Ezt az álláspontot képviselte és fejlesztette tovább Trachtenberg 1943-ban. A fogalom is („projektív aspektus") tőle származik. Állásfoglalása szerint nem nehéz belátnunk, hogy egy naiv, populáris teológiát kialakító közösség transzformálja a saját hiedelmeit és gyakorlatát a másikra: ha „Krisztus vére" szükséges a kereszténységnek a lelki üdvözüléshez, akkor ezen naiv olvasat szerint miért ne kellene az a zsidóknak is, hogy „örök bűnüket" azzal orvosolják, vagy abból ők is „profitáljanak", természetesen a maguk „perverz" (nekrofil) formájában kivitelezve azt.[16] Seiden szerint a vérvádban – ugyancsak az ödipális modellt alkalmazva – lényegében az a nagyhagyomány csapódik le, hogy ugyan a zsidók adták a kereszténységet a világnak Krisztus ősközösségeként, de ők voltak azok is, akik szörnyapaként („monstrous father") az ártatlan gyermeket megfeszítették és megölték. A vérvádakban ez az ambivalens történet ismétlődik meg újra és újra, hogy a zsidókat (minden zsidót) erre a kárhoztatott szerepre kényszerítsen.[17] Ezért mondja aztán Rappaport, hogy a vérvádak legendatörténetei nem mások, mint a keresztény tanítások „transzszubsztanciái".[18] A *„projektáló inverzió"* folklorisztikai elméletét – szintén pszichoanalitikai alapon – Dundes fektette le. Ő volt az, aki egy szemantikai alapstruktúrában próbálta leírni ezt a nyelvi folyamatot: „A csoport" megvádolja „B csoportot", és így projektálja félelmeit, valamint önmaga inverz módon kivetített identitását, tudat-

alattiját a másikra. Dundes a vérvádakban azt a mindenkori kortárs problematikát látta, amely az eucharisztia keresztény értelmezésével és annak változó magyarázataival állt összefüggésben. A vádtörténetek az eucharisztiának azon olvasatait és feltételezéseit közvetítik, amelyek szerint ez az aktus végeredményben „szimbolikus kannibalizmus" (symbolic cannibalism), mely a saját csoportban már csak szimbolikusan, helyettesítő áldozattal van jelen, míg a másik csoportban tudatlanságból vagy nagyon is tudatosan valóban megtörténhet. Dundes megállapítja, hogy a kannibalizmus tematikája – beleértve a rituális gyermekgyilkossággal kombinált vádat is –, igen gazdag az európai folklór elbeszélő hagyományában. A tündérmesékben és a paraszti mitológiák narratívumaiban éppúgy előfordul, mint a hiedelemmondákban vagy a boszorkányperek tanúvallomásaiban rögzített memorat típusú elbeszélésekben. Ezekben pedig a „kannibalizmus" gyakran a halottak világával van szoros összefüggésben. A halottak túlvilága mellett szemiotikai és történeti szinten is az ellenvilágokkal kialakított összefüggéseket említi még Dundes. Azt az idő-, hely- és nyelvcentrikus megközelítést, amely minden saját kultúrán kívüli világot idegennek és eleve társadalomellenesnek (antiszociálisnak) képzel el. Az emberevő gyakran reprezentálja a „másik" világot és a „másik" társadalmat, annak ellenére, hogy ez az idegen alapvetően még ember. Ami azonban jellemző rá, az nem feltétlenül emberi: tabuszegő, vérfertőző, gyermekgyilkos, nyershús-evő, emberevő, öngyilkos, szexuálisan aberrált stb. Minél szélesebb ez a skála, annál több a szereplő is ebben a fogalmi halmazban.[19]

Az elbeszélések struktúrája rendkívül heterogén és változó. Mivel a vád absztrakt közössége igen változatos célközönségből verbuválódik, számos elem és motívum csapódik a vád magvának számító alapmotívumokhoz, ráadásul az alapmotívumok is eltérő sikerességgel szerepelhetnek: a történetekben a kváziközösség beavatási kellékeiként szereplő gyermekek (ha szerepelnek egyáltalán) néha áldozatok, néha pedig a bűnös közösség bűnös gyermekei lesznek. Az egyik esetben a kívülállók gyermekeit viszik magukkal rituális lakomára, a másik esetben a saját gyermekeiket fogyasztják el a gyilkosság révén összekovácsolódó, de a bűn titkának őrzésével beavatott közösségek. A vád mechanizmusa hólabda módjára teremti meg narratív közösségét és választott célcsoportját. Az üldözéssel pedig – ahogy Carlo Ginzburg fogalmaz a téma középkori gyökerei után kutatva – „folyamatosan nő a támadó csoportok száma és párhuzamosan bővül a közösségi gonosztettek száma is".[20]

3. A pogány béljóslás átváltozása nekrofil szertartássá

A keresztényeknek a pogány múlttól való elhatárolódása már a constantinusi fordulat előtt elkezdődött, viszont a fordulat után lényegesen felgyorsult.[21] A keresztény szakértők, mint Órigenész, Euszebeiosz vagy Lactantius, valamint pogány ellenlábasaik, Kelszosz, Philosztratosz, Hieroklész már a lehető legkifinomultabban értekeztek arról, ki a *varázsló*, és ki a *démon*, ki lehet *mágus*, és ki lehet *isten*. Az elkülöníthetetlen elkülönítése volt a korai kereszténység óriási kihívása. Az igazi feladat ekkor már az volt, hogy a mindennapi hívők – imái, invokációi, rítusai és viselkedésmintái – tömegéből

el lehessen választani a keresztények csoportját a nem keresztényekétől, az emberiség javára munkálkodókat a veszélyes elemektől – még ha nyilvánvaló hasonlóságról volt is szó.[22] Ammianus Marcellinus – alább majd részletesen ismertetett – könyveiből tudjuk, hogy az ariánus keresztény II. Constantius, Valentinianus és Valens császárok idején milyen kegyetlen fegyverként használták a „pogányság" vádját politikai célokra; hogyan ítélték el – „ocsmány mesterségnek" bélyegezve – a jóslás különböző technikáit, tekintet nélkül arra, hogy jó vagy rossz cél érdekében hajtották végre őket; és miként üldözték, irtották tűzzel-vassal a mágia alkalmazóit.[23]

3.1. A nekrofília vádja a propagandatörténetekben

A politikai vádként és/vagy propagandaként megfogalmazott nekrofil történetek, amelyek az ellenséges közösség(ek) összekovácsolódásának kvázi beavatási szertartásairól szóltak (holttest feletti eskü, vérivás), ismertek voltak már a pogány múltban és a Római Birodalom politikatörténeti szerzői előtt is. Az inverzió logikája szerint felépített vádtörténetekre a Kr. e. 1. és a Kr. u. 2. század kortárs – keresztény és pogány – szerzői is előszeretettel mutattak rá.

Sallustius Crispus (Kr. e. 86?–34?) – bár nem adott hitelt a híresztelésnek – leírta, hogy Catilina az államellenes összeesküvés szereplőit egy szabályos beavatási szertartáson toborozta. Bűntársait borral és embervérrel kevert serleggel kínálta: „egymás gaztettébe beavatva, minél bizalmasabbak legyenek egymás között,[24] hogy az átok terhét magukra véve a résztvevők együtt maradjanak. Dio Cassius ezt azzal toldotta meg, hogy egy fiút áldoztak fel, feltárt belső szervei fölött esküt tettek, a tetemet pedig áldozati lakomán elfogyasztották.[25]

A 2. századi görög történetíró, Plutarkhosz is idézte az összeesküvés-elmélet korai történeteként a köztársasági idők egyik jeles alakjának, Publicolának az életrajzában a rituális emberáldozat mondáját. Az összeesküvők „kezüket egy meggyilkolt ember szívére teszik, s vérét isszák áldozati italnak".[26] Minderről egy szobában megbúvó rabszolga számolt be az összeesküvés leleplezésekor. Plutarkhosz kortársa, a kevésbé ismert macedón Poliüainosz is említette a görög Kasszandreiai Apollodórosz mondáját, aki zsarnokságát azzal érte el, hogy honfitársait egy feláldozott fiú belső szerveiből készült étellel etette, és vérével kevert borral itatta meg. Így ők – a tisztátalanság embertelen bűnébe esve – kénytelenek voltak hűséget esküdni neki.[27]

De nem csak a rómaiakkal és a görögökkel kapcsolatban említődnek történeti mondák a holttestek feletti eskü motívumáról. A 2. századból maradt fenn egy, a keresztény Lollianosznak tulajdonított görög nyelvű regény – egy 39 apró töredékből álló, igencsak hiányos papiruszon –, amely arról számolt be, hogy emberhúst evő szekták akár létezhettek is a hellenisztikus Egyiptomban. Bár a szöveg alapvetően inkább fikciónak tekinthető, az állítás – épp Egyiptom tekintetében – nagyon is hihetőnek tűnik, mármint a vádak jelenlétét tekintve.[28] Ugyanebben az időben írta le Porphyriosz türoszi keresztény – enyhe gúnnyal –, hogy az egyiptomiak előbb ennének emberhúst, mint tehénhúst.[29] De ugyanitt zajlott a zsidó Josephus Flavius és az egyip-

tomi Apión vitája, melyben kölcsönösen megvádolták egymás vallási szertartásait az aberráltság változatos formáival.[30] Dio Cassius is azt állította, hogy az egyiptomiak a rómaiak ellen viselt pásztorháború kezdetén megöltek egy centuriót, eskütt tettek belső szervei felett, majd pedig megették azokat.[31]

A pogány szertartások történeti mondáinak egyiptomi szála tovább gombolyítható az Euszebiosz által megőrzött elbeszélésben is, amelyet a Valerianus (253–260) császár idején zajló keresztényüldözések eredetmondájaként tartanak számon. Euszebiosz Dionüszosz római püspök 262 húsvétján írt levelét idézte ennek kapcsán. A császár tanítója, aki az „egyiptomi mágusok főnöke volt", meggyőzte a császárt, hogy szabaduljon meg a birodalom ellenségeitől, a keresztényektől. Ezt azért kell megtennie, mert a keresztények már szentségük jelenlétével is gátolják a démonok működését, így a mágusok tevékenységét is zavarják:

> [M]ásrészt azt tanácsolta, hogy tisztátalan beavatkozásokat, átkos boszorkányságokat és az Istenség által megtiltott szertartásokat végezzen: szerencsétlen gyermekeket öljön le, siralmas atyáktól származó gyermekeket áldozzon fel, újszülöttek belső részeit tépje ki, Isten teremtményeit szelje ketté, és vágja fel a hasukat, mintha ettől boldogak lennének.[32]

A történetben szereplő – a keresztények tevékenységét akadályozni szándékozó – varázsló figurája, aki csak egy gyermek feláldozásával képes cselekedni, mint látjuk, a keresztényellenes vádakkal egy időben bukkant fel.

Euszebiosz a saját korát leíró VIII. könyv 14. fejezetében, a „vallás ellenségeinek viselkedéséről" szóló részben ugyancsak említi a gyermekek belső szerveiből való jóslás kárhoztatott pogány szokását:

> A gonoszságok túláradása varázslásra ösztönözte a zsarnokot [Maxentius császárt]. Mágikus terveihez hol terhes asszonyok hasát vágta fel, hogy újszülött csecsemők belső részeit vizsgálja; [...] megnevezhetetlen módon idézte meg a démonokat.[33]

Az antik béljóslás (Jusztinosznál is kárhoztatott) divinációs technikája a 2. században már megkapta nekrofil minőségjelzőjét. A keresztény értékítéletről Jusztinosz így írt első *Apológiá*jában:

> A halottidézés és az ártatlan gyermekek belső részeinek megtekintése által végzett jóslások, az emberi lelkek megidézése, továbbá azok is, amiket a mágusok és ezek segédei a megidézett lelkektől küldött álmoknak neveznek, és azoknak üzelmei, [...] ezeket démonoktól megszállottaknak vagy ördöngöseknek mondja mindenki.[34]

Az Euszebiosznál említett történet így nemcsak a vádak propagandisztikus felhasználását példázta, hanem a keresztény paradigma elhatárolódását is a nem keresztényi múlttól; illetve az élő/holt (e-világ/túlvilág) viszony demonológiai konvertálását a keresztényi kontra démoni viszonyra.

A keresztény–pogány ellentétek efféle vádak mentén kibontakozó történetei a keresztény államvallás létrejötte után is előfordultak.[35] Euszebiosz egyháztörténeti munkájának folytatója, Szókratész Scholasztikosz leírásában szerepel az a történet, amely az alexandriai (ismét az egyiptomi szál!) „pogány" szentélyek elleni „köznépi" támadásokról tudósított. Constantinus császár (312–324) Alexandriában kisajátított az egyház számára egy területet, ahol korábban egy pogány Mithrasz-szentély működött. Az egyház helyi vezetője, Geórgiosz alexandriai pátriárka templomot akart ezen a helyen építtetni, és nekiállt a környéket kitisztítani. Az alapok kiásása során rábukkantak egy korábbi szentély maradványára, és emberi csontokat, „rengeteg emberi koponyát" fedeztek fel. Szókratész szerint ezekről az emberi maradványokról „az a hír járta", hogy egykor:

> [M]egölték őket, mert a pogányok a beleikből jósoltak, és mágikus áldozatokat végeztek, miközben varázslással felidézték a lelkeket.[36]

A keresztények a megtalált csontokat arra használták fel, hogy a pogány misztériumokat „mindenki számára nyíltan" nevetség tárgyává tegyék. A csupasz koponyákat körmenetben hordozták körül a „nép gúnykacaja" kíséretében. Az alexandriai „pogányok" ezt sértésnek vették, és dühükben a körmenetre támadtak. Az utcai verekedésnek sok áldozata lett, „barát barátot, testvér testvért, szülő gyereket ütött". Egyeseket „keresztre is feszítettek", amit azzal indokoltak, hogy ők „kigúnyolják a keresztet". Geórgioszt is elfogták, egy tevére kötözték, darabokra szaggatták, majd pedig tevéstől elégették.[37] A történet fókuszpontja Szókratésznél abban a motívumban ragadható meg, ahogy a „pogányok" tettükkel kigúnyolják a keresztre feszítés misztériumát. Az egykori Mithrasz-szentély emlékének és az ott talált áldozatoknak a keresztények általi kigúnyolása így okozott valódi lázadásrítust, amely egy látványos ellenakcióban bontakozott ki. Az ellenakcióban immár a keresztények teste lett a gúny médiuma: krisztusi módon gyilkolták le őket, hogy a keresztre feszítés emlékezetét is meggyalázzák. A krisztusi módon végrehajtott tettel – mivel erre a halálnemre ekkor már csak Krisztus lehetett méltó – a gúnynak az istenkáromló minőségét hajtották végre.[38]

Ez a történet – Ammianus Marcellinus (330–400) latin történetíró írásával is összhangban – a 361. december 24-én történt eseményekről tudósított. Ammianus Marcellinus ugyancsak említette Geórgiosz püspöknek a pogány kultuszhely ellen intézett támadását (a Genius-templomra mutatva: „Meddig áll még ez a síremlék?"). Az ő történetében azonban a fókuszpont máshova helyeződött. Szerinte Geórgiosznak és társainak a megkínzatása és kegyetlen megölése, majd pedig testi maradványaiknak (ereklyéiknek) keresztényi tisztelete egy méltatlan embert hozott helyzetbe. Szerinte Geórgiosz testének megőrzése és a bűnösök megbüntetése csak politikai célokat szolgált; vallásos tisztelete hamis ereklyekultuszt eredményezett.[39] Vagyis felmerül a kérdés: melyik vallás és kultusz, és az milyen módon lesz élő és hiteles a kortársak szemében? Ammianus Marcellinus elbeszélései szerint a „pogányok", az ortodox vagy az eretnek tanok követői egymást kölcsönösen megvádolták azzal, hogy az általuk tisztelt

emberi csontok nem hitelesek, vagyis azok nem igazi vértanúktól, hanem kierőszakolt vértanúsággal azzá lett, lényegében öngyilkosok emberektől is származhatnak. A fenti történetek így arról szólnak, hogy miként vesztik hitelüket a pogány kultuszok, és az azokat demonstráló, az áldozati oldalt képviselő emberi maradványok miként lesznek a nevetség tárgyai. Ugyanúgy, ahogy az ortodoxok szemében az eretnekek mártirként elhunyt halottai is a gúny céltábláivá váltak.

A 4. század nem zárta le a „pogányság" kontra „kereszténység" vitát a szent helyek tiszteletét illetően.[40] Még a 6. században is előfordulnak olyan esetek, amikor a „pogányok" lettek a gyűlölet elsődleges célpontjai. Ilyenről számolt be néhány kopt irodalmi szöveg. Alexandriai Dioszkórosz leírása szerint (a tkowi Makariosz püspök nyomán) a tkowi (Tkou) pogány templomot a keresztények azért dúlták fel, majd rombolták le, mert ott a vádak szerint Kothosz istennek (Uranosz és Gaia egyik szörny gyermeke) keresztény gyermekeket áldoztak. A közép-egyiptomi tkowi templom hívei a vádak szerint a gyermekeket kincskereső mágikus, varázsló praktikáikhoz használták fel, a gyermekeknek vérét vették, tetemeiket feldarabolták. A vádak miatt a lakosság megrohanta a templomot, azt felgyújtotta, a főpap is a lángok áldozata lett.[41]

A történik politikai propagandáinak szövegei mellett a gazdag teológiai és jogi irodalom is közvetítette a nekrofil vádakat a pogányság ellenében. Ilyen szellemben írt a 4. század első felében élő Firmicus Maternus is a pogány vallások tévelygéseiről. Hasonló című munkájában sorra vette azokat a még élő és a kereszténységgel összeegyeztethetetlen szokásokat, pogány vallási rituálékat és színjátékokat, amelyek szerinte épp a vérfertőzést és a rituális kannibalizmust közvetítik a emberek felé. Értekezésében leírta többek között a krétai Líber, Iuppiter fiának kultuszát, akit úgy tett a „szolganépség" istenné, hogy „még temetésben sem részesülhetett". A gyermek Líber Iuppiter „házasságtörésének" gyümölcse volt, ennek ellenére az uralkodó törvényes örökösének ismerte el. A féltékeny feleség, Iunó azonban a titánok (a király testőrei) közreműködésével, egy tükör segítségével elcsalta a gyermeket, akit azután egy félreeső helyen megöltek. Hogy tettüket eltussolják, és a gyilkosságnak semmi nyoma ne maradjon, a gyermeket darabokra szaggatták. Hogy „bűnnel tetézzék a bűnt", félve a kegyetlen király bosszújától, a „gyermek tagjait különféleképpen megfőzték és megették, vagyis hallatlan emberi holttestből készült lakomát fogyasztottak" – szól olvasójához Firmius Maternus.[42] Ezt a Krétára helyezett kultuszt kárhoztatta Firmius Maternus, amely egyébként a dionüszoszi és más párhuzamos mitologémákkal mutathat kapcsolatot, miként arra Norman Cohn is utalt.[43]

Firmius Maternus értekezése – és a többi esetleírás – nagyon szép példája annak a tulajdonképpen agresszív beszédmódnak, ahogyan a retorikai és a tényleges ellenfelek inverz tükörképükben határozzák meg önmagukat is. Legtöbbjük, egységként feltételezve a kereszténységet, egységként tekintett minden pogány kultuszra is, és egységesen utasította azt el. A „másik" nyelvileg lerombolt csonka építményein – ugyancsak nyelvileg – diadalmas épületet emeltek. Az ott talált emberi maradványokat és csontokat hiteltelennek, hamis bálványoknak kiáltották ki, és a korábban ott kiontott vért a démonok eledelének, a pogányok liturgiáját tévelygésnek, őrületnek, legjobb esetben is tudatlanságnak bélyegezték. Végül maguk a pogányok is tévelygők, őrültek, a „Sátán fiai", vagyis démonok lettek.

3.2. *A pogány jóslás és varázslás kriminalizációja a világi jog normaszövegeiben*

Az esetleírások mellett érdemes áttekinteni azokat a kánon- és a világi jogi szövegeket is, amelyek pontosabban dokumentálták a pogányság–kereszténység vallási paradigmáknak a vádakból fakadó elkülönülését. Fögen, aki sorra vette az ediktumok kronológiája alapján ezeket, arra a megállapításra jutott, hogy a jövendőmondás, boszorkányság, mágia elkülönítésének módszerei nem csak az új keresztény vallásnak okoztak gondot. Azok elsősorban politikai problémát jelentettek. A mágusok és jövendőmondók elleni 4. századi jogi támadás kezdetben nagyon suta, viszont nagyon agressziv volt.[44]

A varázslás elleni intézkedések első próbálkozásait a keresztényüldözéseiről hírhedt Diocletianus császár (284–305) uralkodása idején találjuk. Ő volt az első, aki törvényen kívül helyezte az asztrológiát, valószínűleg a manicheusok „nyilvánvaló boszorkányos és varázsló mesterkedései" (maleficia evidentissima) miatt.[45]

Nagy Constantinus császár (312–337) formálisan még igénybe vett *haruspex*eket, például amikor a palotát sújtó villámcsapás értelmezésére utasította alattvalóját.[46] A „fehér mágia" képviselőit a gonosz célokra használt mágiával szemben kimondottan bátorította is. Nagy Constantinus példája is megmutatja, mennyire nehéz lehetett elismerni, hogy a természetfölötti befolyásolását célzó tevékenységek pogány cselekedetek, és elítélendők. Kijelentette, hogy a mágia ismeretét a legszigorúbb törvényekkel kell büntetni. „Másrészről azonban – folytatja – nem merülhet fel a bűn gyanúja az emberi test gyógyítási módjai kapcsán vagy az olyan szertartásoknál, amelyeket ártatlan vidéki emberek végeznek, hogy megvédjék szőlőültetvényüket a vihartól vagy a jégesőtől."[47] Nagy Constantinust nyilván nem érdekelte, hogy ezeket a rítusokat pogány vagy keresztény formulákkal, invokációkkal vagy varázsigékkel végezték-e. Azt is engedélyezte, hogy a *haruspex*ek a belső részek szemléjét elvégezzék, már amennyiben ez a nyilvánosság előtt történt.[48] Tartózkodott attól is, hogy a törvény erejével döntse el, az egyformán ártatlan rítusok és azonos gyakorlatok közül melyik tekinthető törvényesnek, és melyik törvénytelennek. Törvénykezése tehát nem kedvezett azoknak, akik az összes többi rítustól elkülönítve egyetlen keresztény szertartást próbáltak meghonosítani. S bár Nagy Constantinus után sok császár elítélte a jövendölőket, egyikük sem törődött azzal, hogyan kell megkülönböztetni a tehetséges pogány varázslót a keresztény csodatevőtől, vagy a pogány rituálékat a keresztényi jámborság cselekedeteitől.[49] Nem véletlen, hogy Firmius Maternus is ebben az időben írta meg *Asztrológia* című munkáját, ugyanakkor, amikor a pogány tévelygésekről is kifejtette nézeteit.[50] Az udvarban az addig nélkülözhetetlen béljós figurája azonban egyetlen nemzedékkel később már csak egy volt a sok megbízhatatlan jövendölő között, akik még ügyfélként is a halálbüntetést kockáztatták.

Az ariánus kereszténységet választó II. Constantius (Nagy Constantinus fia) már minden jövendölőt és ezek ügyfeleit is a halálbüntetés különböző kegyetlen formáival fenyegette meg 357–358-ban keletkezett ediktumaival, függetlenül attól, hogy valójában mit műveltek, vagy mi volt az eredeti szándékuk.[51] II. Constantius (337–367) tovább korlátozta a pogány szertartások nyilvánosságát is.[52] A császár törvénysoroza-

ta az ókori Rómában ismeretes szinte összes prófétai és értelmező tevékenységet elítélte anélkül, hogy megkülönböztette volna a jövendőmondás vallásos, tudományos és populáris vetületeit. Ezen ediktumok alapján húsz év múlva már halálra kellett ítélni az asztrológia tanárait és tanulóit, függetlenül attól, hogy egyedül cselekedtek-e, magányosan könyveket tanulmányozva, vagy a nyilvánosság előtt szerepeltek.[53] A hagyományos béljósokat, a tanult asztrológusokat (mathematicus), az egyszerű sarlatánokat, az *augur*okat, az *ariol*okat, az álomfejtőket és mindenkit, aki „az előzőekhez hasonló tevékenységet űz",[54] a bűnözők azonos nagy csoportjába sorolt. Ahelyett, hogy törvényeiben e bűnözők cselekedeteit ismertette volna szabályosan, azzal volt elfoglalva, hogy vérfagyasztó stílusban nyilatkozzon megbüntetéseik változatos módjairól:

> Sokan, akik mágikus mesterkedésükkel merészelik zavarni a természeti elemeket, nem riadnak vissza attól sem, hogy ártatlan emberek életét tönkretegyék. Nem átallják azzal gyötörni őket, hogy megidézik a holtak szellemét, hogy ki-ki gonosz mesterkedéssel pusztíthassa el ellenfeleit. Halálos átok emésszé el az ilyeneket, ők a természet számkivetettjei.[55]

A „természet számkivetettjei" (*peregrini naturae*) és a másik passzusban szereplő „emberi nem ellenségei" (*humani generis inimici*) megbélyegző jelzők azt közvetítik a törvény alkalmazói felé, hogy az ilyen személyeket el kell pusztítani. II. Constantius törvényei váratlan, mély és rosszindulatú gyanakvással nyilatkoztak mindenkiről, aki a természetfeletti erőkkel kapcsolatba lépett. Ez a bizalmatlanság azonban inkább a pánik jele volt, mivel egyetlen konkrétumot sem határozott meg e személyek gonosztetteiről. A pánik viszont ugyancsak politikai természetű volt.[56] A mágikus tevékenységek radikális újraértelmezését kizárólag a tekintély és a politikai hatalom büntető reprezentációja határozta meg. Semmiféle érvelés, bizonyítás vagy szemléltetés nem kellett e bűnök alátámasztásához.

A 4. század végére Valentinianus (364–378) és Valens (364–375) császárok idején mindenesetre véget ért a kereszténység és a pogányság békés egymás mellett élése. 370/373-ben a pogány kultuszokat a nyilvános bemutatások megszüntetésével korlátozták.[57] Gratianus (367–383) idején 381-ben betiltották mindenféle kultusz titkos gyakorlását is[58], Theodosius (379–395) uralkodása alatt pedig, 392-ben már elítéltek mindenkit, aki szokatlan módon titkos dolgokat fedne fel, miután áldozati állatok beleit tanulmányozta. Mindezekre a felségárulókhoz hasonlóan a halálbüntetés legsúlyosabb formáit róhatták ki.[59] Felségárulásnak számított még akkor is, ha semmi olyasmi iránt nem kutakodtak, ami káros (netán hasznos) lenne a császárokra nézve. Ez a törvény megerősítette azt az addigra már régóta érvényben lévő jogi gyakorlatot, hogy a varázslás művelőit és a jövendőmondókat felségárulóként kell kezelni. Ebben a viszonyrendszerben mindennek politikai tétje volt.

Az első világi törvény, amely már fokozatokat is megállapított a jövendőmondás büntetésében, az 5. században jelent meg. Honoriosz és II. Theodosius (408–450) 409-ben hozzák meg azt a határozatot, amely szerint minden olyan asztrológus megmenekülhet a számüzetéstől, aki hajlandó „elégetni eltévelyedésének könyveit a püs-

pökök szeme láttára". Mind a nyilvános megszégyenítés, mind pedig az ezzel együtt járó püspöki felelősség itt fordult elő először, és nem a véletlen műve, hogy az idézett törvény együtt említi őket.[60] A politikai hatalomnak tökéletesen megfeleltek a 4–5. század törvényei, amelyek minden megkülönböztetés vagy pontosítás nélkül vették egy kalap alá a valóság- és a jövőértelmezés összes egymással vetélkedő, komplex formáját.

Az viszont tény, hogy a 4. század után a mágia és a hasonló tevékenységek – VI. León (886–912) egyetlen helyesbítését kivéve[61] – eltűntek a világi törvényhozásból. Azt a törvényt, amelyet Nagy Constantinus hozott,[62] és amelyet Justinianus (527–568) is megerősített,[63] VI. León tiltatja majd be, mondván, a jó egészségért vagy a jó termésért űzött „fehér mágia" formái, amelyeket korábban *expressis verbis* helyeseltek – ezután elítélendők lesznek. Ezzel kapcsolatos új törvény már nem jött létre, végrehajtásuk pedig a meglévőkhöz igazodott.

3.3. A pogány jóslás és a varázslás kánonjogi elkülönítése a keresztény ritusoktól

A kánonjogi források közül elsőként az elvirai zsinat (306 körül) 2. kánonja foglalkozott a jövendőmondás káros voltával. Eszerint az a keresztségben megtisztult, de pogány áldozatbemutatást végrehajtó pap, aki újra áldozatot mutatna be gyilkossági szándékkal, főbenjáró vétket követ el.[64] A zsinat 6. kánonja szerint ugyanez volt a megítélése a varázslás bálványimádásával végrehajtott emberölésnek is. 314-ben az ankürai zsinat 24. kánonja – amely a jövendőmondás egyes formáival foglalkozott – viszont némileg megengedőbbnek mutatkozott azokkal szemben, akik jósoltatnak, pogány szokásokat követve babonás szertartásokat űznek. Számukra a kánon vezeklésképpen a három évre szóló „leboruló" státuszt engedte meg a közösségbe való visszatérésük igénye esetén.[65] Csupán a 4. század utolsó évtizedeiben (380 táján), a laodikeiai zsinat 36. kánonjában[66] jelent meg először a varázslókkal, asztrológusokkal és más jövendőlőkkel kapcsolatos erőteljesebb megítélés és a velük való bánásmódok drasztikusabb megoldásai. Ezek valószínűleg a 319–358 között keletkezett és a *Codex Theodosianus*ban egybegyűjtött világi törvények hatására jöttek létre, amelyek a jog által megalkotott karakterekkel (maleficus, magus, haruspex, mathematicus, augur) ekkor már sokat foglalkoztak.[67]

A valláspolitikai ediktumok nem sokkal korábban, csupán a 370-es évektől kezdtek el először foglalkozni a nem keresztényi világ széles körű jogi számbavételezésével: az eretnekekkel, az újrakeresztelés problémájával, valamint a pogány jóslás veszedelmes viszonyaival.[68] A számbavételezésnek kezdetben nem volt különösebb társadalmi tétje, az eretnekeket ekkor még csak azzal büntették, hogy ha talmi tanaikat nyilvánosan hirdetnék, elítélhetik őket. A 4. század elején–közepén a világi törvények még alig-alig differenciálták a pogány magatartásokat, és kezdetben a mágia, valamint a jövendölés valóban sokféle tevékenységéhez is csak ritkán rendeltek büntetési tételeket. Az ekkor még csupán enyhe kriminalitásnak számított. A mágia és a jóslás elítélendő bűnné, kriminalitássá való átfordítása azonban már napirenden volt.

Matthew W. Dickie elemezte Aranyszájú Szent János azon beszédeit, amelyekben a szónok-szent különös figyelemmel fordult a nők magatartásainak megítélése felé. Aranyszájúnál a részeges öregasszony szimbolikus figurája hordozta a pogány babonaságok testi jeggyé konvertált ítéletét. A mindenfajta (nem csupán mágiával és boszorkánysággal kapcsolatos) zagyvaság, esendőség vagy nemkívánatos tudás (pogány filozófia, a meggyőzés erejébe vetett hit, zsidó rítusok stb.) megtestesítőjeként a visszataszító külsejű boszorkány asszony – úgy tűnik – Aranyszájú Szent János beszédeiben tűnik fel először keresztény környezetben.[69]

Ráadásul ez a karakter lesz az elbeszélések, az üzenet meghatározó eleme is. A pogányság a varázslás együgyűsége miatt válik nemkívánatossá; és viszont, a varázslás nemkívánatos, mert az a pogányság csökevénye. A varázslás és a hozzá kapcsolódó nekrofil jellegű képzetek persze már a kereszténység előtti forrásokban is felbukkantak. A római költő, M. Annaeus Lucanus (†65) a thesszáliai varázsló, Erictho mágikus praktikáiról szóló történetében leírta, hogy annak tevékenysége együtt járt a temetők szemérmetlen kifosztásával, ahonnan számos bizarr dolgot tulajdonítottak el, például olyan vasat, pontosabban acélszöget, amelyet a kivégzettek kezébe vertek (insertum manibus chalybem).[70] Az idősebb Plinius a mágikus kellékek különböző típusainak enciklopédikus ismertetésekor a *Naturalis Historiá*ban pedig külön említette azt a kötelet, amelyet a keresztre feszítésnél használnak (spartum e cruce).[71] A varázslás és a halottak mágikus célból való kifosztása később a kánonjogászok figyelmét is felkeltette. A sírok kirablásának elítélendő magatartását Nagy Szent Baszileosz közvetlenül a varázslásról szóló 65. kánon után említi, mint kárhoztatott, bár nem feltétlenül halálos bűnt.[72]

Marie Theres Fögen szerint a 4. századi világi törvények[73] tökéletesen harmonizáltak Nagy Szent Baszileosz 8. kánonjának azon véleményével, amely szerint azokat a nőnemű boszorkányokat, akik „szerelmi méreggel" okozták valakinek a halálát, „gyilkosokként" kell definiálni (még akkor is, ha ezt nem szándékosan tették), hiszen a mágia és a boszorkányság – sőt ezzel párhuzamosan a magzatgyilkosság, amelyet a 8. kánonban a szándékos gyilkosságok felsorolásakor a varázslás után említ – tiltott tevékenységek:

> 8. kánon. [...] Ugyanígy szándékos gyilkosnak tekintjük azt is, aki mágikus célból szándékosan varázsitalt kever, és ezzel öl meg valakit. Így tesznek gyakran az asszonyok, akik varázslással és bűbájjal akarnak szerelmet kelteni maguk iránt férfiakban, és olyan varázsitalt adnak nekik, ami elszédíti őket. Ha az ilyen asszonyok halált okoznak, akkor ez – bár mást tűztek célul maguk elé, mint amit ténylegesen tettek – tiltott cselekedetük miatt szándékos gyilkosságnak számít. Azok is gyilkosok, akik magzatelhajtó szert adnak, de azok is, akik az embriót megölő mérget beveszik.[74]

Nagy Szent Baszileosz azokat is gyilkosként kezelte, akik közismertté tették a boszorkányság vagy az orvosságkészítés titkos mesterségeit (65. kánon), de azokat is, akik jövendőmondókhoz fordultak tanácsért (72. kánon):

65. kánon: Aki megvallja, hogy varázslást követett el, vagy bájitalt készített, a gyilkosokra kiszabott bűnbánati időt kell letöltenie, és úgy kell kezelni, mintha gyilkosságot vallott volna be önként.[75]
72. kánon: Aki jósokhoz vagy ehhez hasonlókhoz fordult, ugyanannyi időt töltsön bűnbánatban, mint a gyilkos.[76]

Nagy Szent Baszileosz a constantiusi, világi büntető törvénykezés régi kategóriáit használta fel. Az ott kitalált régi-új bűncselekményeket – a jövendőmondást, az asztrológiát és a mágiát – ő már közönséges gyilkosságnak – általában asszonyi bűnnek – tekintette. Másrészről azonban meg is szegte a büntetőjog hagyományos elveit – ebben a momentumban kapcsolódtak össze a pogányok keresztényellenes vádjai a keresztények pogányok elleni vádjaival – amelyek szerint legalább egy halott vagy kis híján halott áldozat szükséges ahhoz, hogy gyilkosságról legyen szó.

A világi jogalkotók számára ekkor még nem volt különösebben fontos – hiszen nem volt rá nagyobb társadalmi igény –, hogy jogilag is besorolják a mágiával foglalkozókat és a jövendőlőket a kriminalitás már létező kategóriáiba. Ez a jogi igénytelenség megnyilvánult abban, hogy a tevékenységeket nem különítettek el a közönséges gyilkosságtól. Ám ez nem tarthatott sokáig. Már Nüszszai Szent Gergely (Nagy Szent Baszileosz öccse) érvelése törést jelent e hagyományban: a 3. kánonban[77] kimondja, hogy ki kell vizsgálni, hogy azok a keresztények, akik a mágiához vagy a démoni varázsláshoz folyamodnak, vajon szándékosan, avagy félelemből vagy valamilyenfajta nyomásra tették-e ezt. Mi több, kérdőre kell őket vonni, vajon azért utasították-e el az igaz hitet, hogy újraegyesüljenek a démonokkal – ebben az esetben aposztataként kell bánni velük –, vagy csak gyávaság miatt tértek rossz útra – ebben az esetben ugyanazt az emberbaráti kezelést kell kapniuk, mint azoknak, akik kínvallatás hatására árulták el keresztény hitüket. Gergely belátta azt, amit a világi törvényhozás nem értett meg, és nem is kísért figyelemmel a jövő során: hogy a démonokkal és más természetfeletti erőkkel való kétséges kapcsolattartás csupán az eretnekség és a hittagadás egyik formája, és kevéssé vagy egyáltalán nem rokon a hagyományos bűncselekményekkel, mint például a gyilkosság vagy a felségárulás. Ettől a döntő belátástól kezdve – az összes többi hitbéli eltévelyedéshez hasonló mértékben – a mágia, a varázslás és a jövendőmondás a teológia diskurzusához és a kánonjog gyakorlatához tartozott.[78] Viszont hamarabb kapták meg ezek a tevékenységek a kriminalitás bélyegét, mint az eretnekség, amelynek első – és sokáig egyetlen áldozataként – csak a 4. század végén akadt mártír tanúja. Talán az sem véletlen, hogy az első eretnekre nem elsősorban hitbéli eltévelyedése miatt rótták ki a halálbüntetést, hanem mágikus tevékenysége miatt. Priscillianus ávilai püspököt a vele rivalizáló Ithacus püspök kezdetben eretnekséggel vádolta, és a Caesar Augustában (Zaragoza) tartott zsinaton eretnekként el is ítélték 380-ban. 385-ben viszont már mágiával vádolták meg, aminek hatására Maximus császár 386-ban kivégeztette őt Tours-i Szent Márton tiltakozása ellenére.[79] Válaszként Szent Ambrus és Sziriciusz pápa eljárást kezdeményeztek Priscillianus vádlói ellen. Tény, hogy máig sem sikerült bizonyítani Priscillianus mágiával való kapcsolatát. Tudjuk viszont, hogy követői igenis foglalkoztak varázslással. Ezzel kapcsolatban az

5. században számos egyházi dokumentum látott napvilágot, amelyek eretnekként közösítették ki a mágiát gyakorlókat. 400-ban az I. toledói zsinat így fogalmazott: „Ha valaki úgy becsüli, hogy hinnünk kell az asztrológiának és a matézisnek: legyen kikozösítve." 447. július 21-én Nagy Szent Leó pápa Turribius astograi püspöknek írta a *Quam laudabiliter* kezdetű levelét, amelyben kifejtette, hogy a priszcilliánusok gyakorolják a mágiát, az pedig feloldja az erkölcsösséget, ezért kell tartózkodni a varázslásoktól. Tíz évvel később a bragai zsinat megerősítette a toledói zsinati határozatokat a mágia elítéléséről.[80]

3.4. A pogány jóslás és varázslás kriminalizációja a történetírói források szerint

A jogelméletet tükröző normaszövegek mellett a jogalkalmazás eseteiről is olvashatunk. A pogány rítusok és szertartások kegyetlen üldözéséről, a mágusokkal és jövendölőkkel való hivatalos bánásmódról Ammianus Marcellinus számolt be az eseményekkel egyidős históriájában. A történetíró a mágiát és jövendőmondást űző emberek zaklatásának és elnyomásának áradatáról tudósított az ariánizmust követő II. Constantius, Valentinianus és Valens császárok idejéből:

> Egyeseken sietve, minden késlekedés nélkül végrehajtották a halálbüntetést, holott még be sem lejeződött a vizsgálat. Olyan látvány volt ez, mintha folyamatosan marhákat vágnának.[81]

A császár elleni összeesküvéssel megvádolt, tiltott jóslást alkalmazó gyanúsítottak:

> eleinte egymástól eltérően vallottak, de amikor oldalba szurkálták őket, és előhozták a kuruzslásaikhoz használt háromlábút, végső szorultságukban elejétől a végéig elmondták az egész dolgot.

A szertartásosan elkészített jósszék (tripus) és a „carpathusi fonalra" függesztett, misztikus ráolvasásokkal szentelt gyűrű segítségével az összeesküvők megállapították, ki lesz a jövendőbeli uralkodó, de megtudták azt is, hogy mi vár rájuk a „természetfeletti dolgok kutatása" miatt. Ezt a tudást a bíróság váltotta valóra, amikor kegyetlen kínzások után minden résztvevőt máglyán vagy a véres vallatás (tortúra) közben legyilkoltak.[82] Az esetet Ammianus Marcellinuson kívül a keresztény Szókratész is leírta *Egyháztörténet*ében. Szókratész a „halottidéző jósokat" démon által megcsalatott figurákként állította be, aminek következtében Valens császár megtorló kegyetlenségei is a démon visszaéléseinek eredményei lettek.[83]

Minden rendű és rangú embert megvádoltak tiltott mágiával, jövendőmondással és (inkább burkoltan) felségárulással. Egy egyszerű öregasszonyt azért, mert a váltólázat valamilyen „ráolvasó versikével" szokta gyógyítani, bűnösként végeztek ki, holott a császár tudtával még az udvarban is megfordult korábban az uralkodó leányát gyógyítani.[84] Egy városi polgárt azért gyötörtek meg és végeztek ki, mert egy Valens név-

re kiállított horoszkópot találtak nála. A polgár hiába bizonygatta, hogy az a testvérét jelenti, aki már meghalt, bírósági vizsgálat nélkül megölték.[85] Egy fiatalembert azért, mert a fürdőben két kezének ujjaival a márványt és a mellét érintette, miközben a „hét magánhangzót" mormolta – gondolván, hogy ez a hasznos módszer elmulasztja gyomorfájását –, karddal végeztek ki.[86] Rómában egy kocsiversenyzőt azért vettek őrizetbe, mert fiát „átadta egy kuruzslónak, hogy a törvénytől tiltott mesterségekre tanítsa". A kocsiversenyző a kivégzés helyszínéről elszökve egy keresztény templomba menekült. Ám üldözői onnan kivonszolták, és megölték.[87] „Akadtak olyanok, akik idegenek jelenlétében azt is letagadták, hogy aludni szoktak", mivel az álmok mesélése és értelmezése rendkívül veszélyessé vált.[88]

Ezenkívül a tudósok bizonyos csoportját is zaklatták és gyanúba keverték, többek közt Maximust, a Julianus császár által sokra tartott híres filozófust is, aki jóslatot kért. Őt szülővárosába, Epheszoszba vitték, és lefejezték.[89] Coeranius filozófust egy feleségéhez írt levél miatt kínozták és ölték meg, amelyben ráolvasó jellegű versiket láttak.[90] Bassianus, aki főrangú notariusként csupán születendő gyermeke nemét kívánta megtudni jóslással, a haláltól ugyan megmenekedett, de vagyonát elvesztette.[91] Alypiust, Britannia egykori vicariusát fiával egyetemben kezdetben halálra, majd pedig kegyelemképpen száműzetésre ítélték ugyancsak mágikus tudása miatt.[92] Művelt emberek megelőzésképpen elégették egész könyvtárukat, nehogy aztán a mágikus tudományok ismerete miatt elítélhessék őket.[93] Ezekhez az esetekhez kapcsolódik az első eretnekséggyanúval vádolt személy mártírhalála – Priscillianus ávilai püspök kivégzése is –, amelyről viszont Sulpicius Severus tudósított.[94]

A túlélést csupán a tudatlanság, az álmatlanság és az írni-olvasni nem tudás biztosíthatta. Ám még ekkor sem lehetett biztonságban az ember a vádaskodóktól, a császári kémek ugyanis „eszeveszetten és halálos dühvel eltelve",[95] „dühödten csattogtatták fogukat",[96] előszeretettel üldöztek minden gyanús elemet, megrágalmazták a becsületes embereket, és mindenféle hazugságokat terjesztettek. Ha nem találtak megfelelő áldozatot, még arra is vetemedtek, hogy „mindenféle vénasszonyi varázsigéket vagy bárgyú szerelmi igézéseket" csempésszenek magánházakba „az ártatlan emberek vesztére".[97] Ammianust elrémítette a „halál és a kínzás e színpada",[98] el is mondja, miért: úgy véli, a császároknak jogukban áll ugyan megvédeni magukat a mágia segítségével ellenük támadóktól akár a legszigorúbb törvények és büntetések igénybevételével, ám ezek a császárok képtelenek és nem hajlandók különbséget tenni igaz és hamis, jó és rossz, nemes és nemtelen közt. Válogatás nélkül rosszul cselekedtek, „anélkül, hogy megkülönböztetnék az igazságot a hamisságtól" (Sine differentia veri vel falsi) – állítja.[99] Az „újfajta és féktelen őrültség" következésképpen „egybemosta a nemeseket a nemtelenekkel".[100] Ammianus szerint a császárok felelősek, mert elvesztették a mértéket, amelynek alapján elkülöníthetnék a jót a rosszról, az ártalmatlant a károstól, a tudósokat a sarlatánoktól, a filozófusokat a közönséges csalóktól, a „nemeseket az alantasoktól".[101]

Ammianus a következetlenség példáit is bemutatja Numerius tribunusnak (ennek a szerinte „végtelenül rosszindulatú embernek") az esetével kapcsolatosan. Numeriust

büntetlenül szabadlábra helyezik a súlyos vádak ellenére, mivel Valens császár „jó barátságban volt vele":

> Pedig a napokban rábizonyult, és be is vallotta, hogy egy élő asszonynak fölvágta a hasát, kivette belőle az idétlen magzatot, és az alvilági szellemek idézésével vakmerően jóslatot kért a császári hatalommal kapcsolatos változásról.[102]

Ez a vádtörténet Julianus császár (361–363) idején is helyzetbe került. A pogány uralom rövid ideig tartó visszatérését szimbolizálta a keresztény Szókratész *Egyháztörténet*ében:

> Akkor a pogányok is rárontottak a keresztényekre, és nagy csapatba verődtek azok, akik filozófusnak (mathemathicus) mondták magukat. Bizonyos misztikus szertartásokat is végeztek, amelyek során ártatlan gyermekeket áldoztak fel, fiúkat és lányokat, hogy beleikből jósoljanak, és megízlelték húsukat. Ugyanezt tették a többi városban, Athénban és Alexandriában is.[103]

A 370-es évek üldözőinek következetlensége abban is megnyilvánult, hogy az események aktív játékszervezőjeként és az üldözés ideológusaként egy Heliodorus nevű csillagjóst – „népi nyelvhasználat szerint mathematicust" – nevez meg Ammianus, aki szerinte „ördögi előidézője" volt „mindezeknek a bajoknak".[104] A rágalmazók Ammianus szerint a legnagyobb tiszteletben részesültek, a megvádoltakat viszont mindig elítélték. Az Ammianus által ábrázolt katasztrofális helyzet („most is borzongok, ha arra gondolok, hogy akkoriban teljesen csődöt mondott az igazságszolgáltatás") tökéletesen megmutatja a 4. századi törvényhozás következményeit. Mivel a törvénykezés akkori állapotának megfelelően eltekintettek attól, hogy az új típusú bűnözőket leírják és osztályozzák; nem voltak kíváncsiak az „igazi bűnösök" jellemvonásaira. Az eljárás szakszerű jogi eszközeit is figyelmen kívül hagyva a jogilag zavaros tulajdonságú bűnözői karakter megalkotása kaotikus, félreérthető helyzetet eredményezett.

Kijelenthetjük tehát – Marie Theres Fögen érvelését követve –, hogy a 6. századtól a természetfölötti erők befolyásolásának szemantikai mezőjét, amelyről valaha a világi törvényhozás rendelkezett (erőszak alkalmazásával), a természetfölötti erők szakértői, a teológusok és a kánonjogászok művelhették tovább, akik át is vették a császári törvények által már javában (bár következetlenül) üldözött sokféle embercsoportokba és konkrét megnevezések alá rendezésének feladatát is. A mágiával és jövendőmondással kapcsolatos korai világi törvénykezést és ugyanezen tárgy kánonjogi feldolgozását összehasonlítva Fögen három fő fejlődési vonalra hívja fel a figyelmet:

1. Míg a 4. századi forrásokban a bűnösök jelleme és tettei homályosak és nehezen elkülöníthetőek voltak, később a leírások mind részletesebbé váltak.

2. Míg a 4. századi törvényhozás nem törődött a pogány és keresztény gyakorlatok és szertartások világos elkülönítésével, a pogány formák társadalmi és mentális diszkriminációja a későbbiekben érvényesítette ezt a különbségtételt.

3. Míg a 4. század császárai szemében (és még Baszileosz szerint is) a mágusok, jövendőmondók és ügyfeleik egyszerűen gyilkosok voltak, a kánonjog már nem gyilkosság, hanem eretnekség és vallástagadás szempontjából, lelkiismeretük és bűntudatuk szerint osztályozta és kezelte őket.[105]

Összefoglalva, mindhárom folyamat fejleményeként konkrétabb lett a leírás, amely lehetővé tette a gonosztevők és hamishitűek felismerését, megnevezését, és bűnüknek, eltévelyedésüknek megfelelő büntetését. Ezzel együtt a pogány szertartások nyilvánossága is erőteljesen átalakult. Míg kezdetben a kereszténységgel párhuzamosan, azzal egyenrangúan működhettek a nem keresztényi kultuszok, először a nyilvánosságtól fosztották meg őket, majd otthoni elvégzésüket is korlátozták, végül minden pogány szertartást betiltottak, titkos elvégzésüket is megtorolták. A pogány szertartások „titkos" elvégzésének vádja pedig a politikai, hatalmi játszmák részévé vált. De az is igaz, hogy amint a kánonjogászok átvették a mágia, a boszorkányság és jövendölés világi problémáit, azok mindjobban „megszelídültek" amiatt, hogy a pogányság megjelölése helyett az eretnekség társadalmilag nemkívánatos magatartásait tudták ezekkel a kategóriákkal leírni. Fögen szerint a 4. századtól a 8. századig tartó időszakban:

> A kezdeti izgalom és káosz, amelyet először a világi hatalom provokált, s azután nem tudott irányítani, fokozatosan átadta helyét a szakszerű bánásmódnak, amely azután rutinba torkollott. A kánonjog és szakértői, lépésről lépésre, a leírás és az elkülönítés módszereivel változtatták a saját készítésű politikai zűrzavart a vallási legyelem szabályszerűségébe. A varázslóknak, ügyfeleiknek és bíráiknak a világ így kiszámíthatóbb, kevésbé bonyolult, és könnyebben érthető lett.[106]

4. A vádtörténetek konkrét és absztrakt jelentései: a gyűlölet kohéziós ereje

Minden emberi közösség kohéziójában meghatározó konkrét szerepe, de sokszor szimbolikus értéke van a gyereknek. Épp azért lesznek nagyon fontosak az eddig elemzett vádelbeszélések és -történetek, mivel mindig az ott és akkor létező vagy nem létező közösségi kohéziós erőkre, szimbolikus értékekre világíthatnak rá. Ez a kohézió témánk konkrét vádjai esetében mindig valamilyen absztrakt – de konkrétnak értelmezett – beavatási szertartáson keresztül valósult meg, ahol a gyerek a médium meghatározó szerepét birtokolta. A kohéziós erők közül persze leginkább a szeretet az, ami elsőként eszünkbe jutna, ha gyerekekről van szó. Ám épp e vádtörténetek a legjobb példák arra, hogy a *gyűlölet*nek is fontos szerep juthat. A rituális gyilkosság elbeszélésében – amolyan kvázi beavatási rítusban – a gyűlölet magva termékenyül meg. Az inverzió logikája mentén jön világra az az *absztrakt* közösség, amelyet valójában a vádlók *konkrét* közössége identifikál. Norbert Elias is erre a következtetésre jutott, amikor a pletyka társadalmi jelentőségét vizsgálta:

Egy vád kimondása, miként egyébként egy dicséreté is, olyan személyek ellen, akik egyénenként nem érdemlik meg azt, csupán azért, mert az a vélekedés járja, hogy egy erre érdemes csoporthoz tartoznak, egyetemes jelenség. Az egyének gyakran lefegyverezhetnek vagy elhallgattathatnak másokat, akikkel nem értenek egyet, vagy úgy küzdhetnek a másik ellen, hogy egy kollektíve gyalázó kifejezést vagy egy megalázó híresztelést terjesztenek róluk. [...] Minden ilyen esetben azok, akik az agresszió célpontjai, képtelenek visszavágni, mivel – annak ellenére, hogy személyesen nem érinti őket a szemrehányás és a vád – nem tudnak megszabadulni, még bensőleg sem, a megbélyegzett csoporttal való azonosulástól. A becsmérlő cselekedetek irányítják a szégyen vagy a bűnrészesség érzéseit, amit a társadalmilag alacsonyabb rendű csoport a kisebbrendűség minden jelképe, a méltánytalanság minden jele láttán elszenved.[107]

Erőteljes hang, éles polémiák jellemezték a vádtörténetek szövegkörnyezetét, amelyben ráadásul nem csak retorikai szinten csaptak össze a vitapartnerek. A politikai, teológiai küzdelmek hangos diskurzusát gyakran követték agressziós helyzeteket indukáló és végrehajtó tettek, események. A diskurzus során a résztvevők sorra vették/vehették, jogi, teológiai szinten leírták/leírhatták, elemezték, osztályozták és tipologizálták a vádakat és az ellenoldal magatartásait. Ezzel a beszédes eljárással azonban növesztették/nyesegették is a burjánzó elbeszéléseket; szétárasztották/mederbe terelték, kirobbantották, de szabályozták is a vád által felállított/fenntartott üldözési mechanizmusokat.

A leíró, analizáló eljáráshoz kötött „mi" csoport szét- és különválasztotta, majd önmagától is elhatárolta a megvádolt „ti"/"ők" csoportját. Ez a narratív struktúrákban megragadható tett, vagyis a vád maga, elsősorban a csoportok nevesítésében, fogalomba zárásával, gyakran az ellenfél diabolizálásában valósult meg. A kereszténység „mi" csoportjai az eretnekség bélyegét sűthették a főiránytól eltévelvedőkre, és pogánynak (pejoratív értelemben véve vidékinek, elmaradottnak, babonásnak, csökevényesnek) nevezhették a politikailag is marginalizált, a hatalomból kiszorított csoportokat, elavult hitnek (superstitio) tartva vallásukat.[108] A vád narratív szerkezete azonban gyakran azonos volt, vagy ahogy Carlo Ginzburg fogalmazott ezzel kapcsolatban: „csak a célpont változott, a tartalom nem".[109]

A pogányok elleni intézményes küzdelem a keresztény közösségekben „szigorúan" belső ügy volt azután, hogy a contantinusi fordulattal a kereszténység lett a meghatározó paradigma a Római Birodalomban és utódállamaiban. Ennek következményeként a „varázslókat, mágusokat, boszorkányokat" részben az eretnekellenes propaganda által meghatározott peremvidékre száműzték. A történetírók vagy a kánonjogászok, amikor jegyzőkönyvezték a nemkívánatos pogány és eretnek magatartásokat, lényegében leírták, analizálták és megkonstruálták az eretneknek és pogánynak bélyegzett vallási ellenfél narratív terrénumát. Vagyis nyelvileg meghatározták saját keresztényi közösségük nem látogatható helyeit. A nyelvileg kijelölt terrénumban pedig nem volt helye az olyan embertelen magatartásoknak, mint a gyermekkitétel, a magzatgyilkosság, a rituális emberölés, az emberevés vagy a vérfertőzés. Az elbeszélés motí-

vumai médiumként hordozhatták a nemkívánatos magatartások konkrét vagy absztrakt, szimbolikus vagy metaforikus jelentéseit, amint ezt a főként 357–415 között keletkezett forrásokban láthattuk is.

Éjszakai történet című könyvében Ginzburg szemléletesen mutatta be azt a folyamatot, ahogy a leprásoknál alkalmazott stigmatizáló jegyek néhány évtized leforgása alatt megmutatkoztak a zsidóknál is, onnan átterjedve pedig, megfertőzve a keresztény világot, lényegében mindenkit potenciális áldozattá változtattak.[110] Stuart Clark szerint az ellentétes és a kifordított retorikai fogások állandó használata (az „inverzió logikája") „virtuális nyelvi szükségletté" tette az ördögöt, a boszorkányt és a szörnyeket a 16–17. századi intellektuális diskurzusban.[111] Ennek a logikának megfelelően lettek az eretnekekből és zsidókból az első fázisban aberrált, gonosz emberek, majd pedig démonizálva őket, maguk is démonok már a nagy paradigmaváltás idején, nagyjából a 4. század végén, az 5. század elején. Vagyis azt látjuk, hogy a nyelvi és a szemantikai elemeknek legalább akkora szerepük volt történetileg a vádak diskurzív változásában, mint amennyire a kulturális, politikai és gazdasági elemek meghatározták a megvádoltakkal szembeni bánásmódot.

Innentől kezdve az eretnekség, a zsidóság és a boszorkányság történetileg elkülönülő szálai lényegében összeérnek: mindegyikük megjelölt, nem keresztény „másokká" válik, akikkel szemben a keresztény intézmények saját identitásukat megszerezték. Ez az eretnek, boszorkány és zsidó azonban a tulajdonított viselkedések és jellegzetességek hálójába fogva létezik: lényegében a keresztény egyházi jelleg inverziójaként. A nem keresztényi „mások" közös fogalmi halmazba gyűrása, leírása, jegyzékbe vétele már Jusztinosznál is megfigyelhető volt, de azt a 4. századi kánonjogászok fejlesztették tökélyre. A fenti történetekben épp azt láttuk, hogy ez a jelleg – a rituális gyilkosságok, a nekrofil szertartások vádját illetően – miként hozott létre *strukturális hasonlóságok*at; *párhuzamos funkciók*at; az ellenoldalnak tulajdonított *testi jellegzetességek*et (tébolyodott, vak, babonás, részeges, ocsmány, vérfertőző, aberrált); valamint az intézményessé váló jelentések tekintetében *párhuzamos értelmezések*et.

Jegyzetek

1 Euszebiosz, *Egyháztörténet*, V/I:14; Athénagorász, *Kérvény*, III:1, XXXII:1; Antiochiai Szent Theophilosz *Autolükoszhoz* írt munkája, III/3–4, 15; Jusztinosz, *I. Apológia* XXVI/7; Tertullianus, *Apológia*, VII/1, VIII/8, 39/8; Iatianosz: *Beszéd*, XXIII–XXVI.

2 Freud (1982; 1995), Hermann (1945); Reik (1928); Rappaport (1991); Dundes (1980) és (1991); Chazan (1997); Perry–Schweitzer (2002); Hoffer (1999); Csepeli (1996).

3 Strack (1909: 176–177); Gotheil–Strack–Jacobs (1901); Baron (1957); DeMause (1974); Trachtenberg (1993: 130); Kende (1995: 34); Pelle (1996).

4 Freud (1995); Le Bon (1993); Pataki (1998).

5 Tertullianus, *Apológia*, I/1–2. Az eucharisztiával való összefüggésekről Dölger (1934: 118–200).

6 A lázadás- és a válságrítus témájáról: Klaniczay (1983); Cocchiara (1962); Turner (2002) és (1974); Burke (1991: 213-237); Kende (1995: 36–41). A konkrét esetekről: Strack (1909:

178–201); Ginzburg (2003: 51–120); Cohn (1994: 17–77); Perry-Schweitzer (2002: 43–72). Vagy a magyar néprajzi irodalomban elsőként így (tömegpszichózis) és egyedüliként említett eset egy vallásos mozgalomról: Manga (1962).

7 A félelem kultúrtörténeti hatásairól lásd például Brown (1999: 53–55); Cohn (1970) és (1981); Larner (1981) vagy Delumeau (1978: 1990) munkáit.

8 Jakab (2003).

9 A „társadalmi dráma" (social drama) szociológiai fogalmáról Turner (1974); Manning (1988). A krízisről Hárdi (2000: 23) és Turner (1974: 38–39, 103); valamint az agressziós helyzet szerepeiről és szereplőiről Breakwell (1989).

10 Strack (1909: 221–228). Vö. még Gotheil–Strack–Jacobs (1901).

11 Kristeva (1982: 2–4).

12 Scarry (1985: 63).

13 Solomon (1998: 29–45).

14 Solomon (1998: 45).

15 Reik (1928: 129); Dundes (1991: 351).

16 Trachtenberg (1993: 154–155).

17 Dundes (1991: 351).

18 Rappaport (1991: 304–335).

19 Dundes (1980: 33–61); Dundes (1991: 352–354). Vö. még Clark (1980).

20 Ginzburg (2003: 103).

21 Maguire (1995: 2–3).

22 Maguire (1995: 2); Fögen (1995: 99–100).

23 Ammianus Marcellinus, *Róma története*, XXIX/I/1–44; XXIX/XII/1–17. A forrásokat Szepesy Gyula fordításában idézem a későbbiekben.

24 Sallustius, *Catilina*, 22.; Vö. még Cohn (1994: 22).

25 Dio Cassius, *Romaica*, XXXVI/30; Vö. még Cohn (1994: 22).

26 Plutarkhosz, *Párhuzamos életrajzok*, Publicola, 4. *op. cit.* Cohn (1994: 22).

27 Polyaenus, *Strategemata*, VI/7, 2; *op. cit.* Cohn (1994: 22).

28 Szepessy (1978: 29–36); Vö. még Ginzburg (2003: 103).

29 Porphyriosz, *De Abstinentia*, II/11, 116.

30 Flavius, *Apión ellen*.

31 Dio Cassius, *Romaica*, LXXI/4. Idézi Cohn (1994: 22).

32 Euszebiosz, *Egyháztörténet*, VII/10: 4.

33 Euszebiosz, *Egyháztörténet*, VIII/14: 5.

34 Jusztinosz, *I. Apológia*, XVIII/1.

35 Sághy (2003: 171).

36 Szókratész, *Egyháztörténet*, III/2.

37 Szókratész, *Egyháztörténet*, III/2.

38 Vö. még Kákosy (1984: 321).

39 Ammianus Marcellinus, *Róma története*, XXII/11: 8–10. „Ecce autem repente perlato laetabili nuntio indicante extinctum Artemium, plebs omnis elata gaudio insperato, vocibus horrendis infrendens Georgium petit raptumque diversis mulcandi generibus proterens et conculcans divaricatis pedibus. Cumque eo Dracontius monetae praepositus et Diodorus quidam, veluti comes, iniectis per crura funibus simul exanimati sunt; ille quod aram in moneta, quam regebat, recens locatam evertit; alter quod dum aedificandae praeesset ecclesiae, cirros puerorum licentius detondebat, id quoque ad deorum cultum existimans pertinere, quo non contenta multitudo inmanis dilaniata cadavera peremptorum camelis

inposita vexit ad litus isdemque subdito igne crematis cineres proiecit in mare id metuens, ut clamabat, ne collectis supremis aedes illis exstruerentur ut reliquis, qui deviare a religione conpulsi pertulere cruciabiles poenas, ad usque gloriosam mortem intemerata fide progressi, et nunc martyres appellantur. Poterantque miserandi homines ad crudele supplicium ducti christianorum adiumento defendi, ni Georgii odio omnes indiscrete flagrabant."

40 Brown (1999: 53–60); Sághy (2003: 33–36, 171).

41 Mallon (1956: 88); Johnson 1981; Frankfurter (1998: 201–202, 278); Kákosy (1984: 325; 1964: 351).

42 Firmius Maternus, *A pogány vallások*, 6. és 12.

43 Cohn (1994: 23).

44 Fögen (1995: 108–111).

45 Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum legum, 15.3.5. „De mathematicis, maleficis et manichaeis. [...] Diocletianus / Et quia omnia, quae pandit prudentia tua in relatione religionis illorum, genera maleficiorum statutis evidentissime sunt exquisita et inventa commenta, ideo aerumnas atque poenas debitas et condignas illis statuimus." Vö. még Fögen (1995: 104); Chadwick (1999: 158); Vanyó (1988: 517).

46 320/321. december 17. *Codex Theodosianus*, XVI/10: 1. „Imp. constantinus a. ad maximum. si quid de palatio nostro aut ceteris operibus publicis degustatum fulgore esse constiterit, retento more veteris observantiae quid portendat, ab haruspicibus requiratur et diligentissime scriptura collecta ad nostram scientiam referatur. ceteris etiam usurpandae huius consuetudinis licentia tribuenda, dummodo sacrificiis domesticis abstineant, quae specialiter prohibita sunt." Vö. még Borhy (1998: I.49).

47 319. május 15. *Codex Theodosianus*, IX/16: 3. „Imp. constantinus a. et c. ad bassum pf. p. eorum est scientia punienda et severissimis merito legibus vindicanda, qui magicis accincti artibus aut contra hominum moliti salutem aut pudicos ad libidinem deflexisse animos detegentur. nullis vero criminationibus implicanda sunt remedia humanis quaesita corporibus aut in agrestibus locis, ne maturis vindemiis metuerentur imbres aut ruentis grandinis lapidatione quaterentur, innocenter adhibita suffragia, quibus non cuiusque salus aut existimatio laederetur, sed quorum proficerent actus, ne divina munera et labores hominum sternerentur. dat. x. kal. iun. aquileia, crispo et constantino caess. coss. interpretatio. malefici vel incantatores vel immissores tempestatum vel ii, qui per invocationem daemonum mentes hominum turbant, omni poenarum genere puniantur." Ezt a törvényt Justinianus is megerősíti a 6. században (*Codex Theodosianus*, IX/16: 4). VI. León császár viszont betiltja a jó egészségért vagy a jó termésért űzött mágiát is a 9. században. A „fehér mágia" formái tehát mindeddig *expressis verbis* helyeselt magatartások voltak a világi törvények szerint.

48 *Codex Theodosianus*, IX/16: 1–2. „Idem a. ad populum. haruspices et sacerdotes et eos, qui huic ritui adsolent ministrare, ad privatam domum prohibemus accedere vel sub praetextu amicitiae limen alterius ingredi, poena contra eos proposita, si contempserint legem. qui vero id vobis existimatis conducere, adite aras publicas adque delubra et consuetudinis vestrae celebrate sollemnia: nec enim prohibemus praeteritae usurpationis officia libera luce tractari. dat. id. mai. constantino a. v et licinio conss."

49 Lásd erről bővebben Fögen (1995: 109).

50 Firmicus Maternus, *Asztrológia* és *A pogány vallások tévelygéséről*.

51 357. december 4.–358. július 5. *Codex Theodosianus*, IX/16: 4. „Imp. constantius a. et iulianus c. ad populum. nemo haruspicem consulat aut mathematicum, nemo hariolum, augurum et vatum prava confessio conticescat, chaldaei ac magi et ceteri, quos maleficos ob

facinorum magnitudinem vulgus appellat, nec ad hanc partem aliquid moliantur, sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas, etenim supplicium capitis feret gladio ultore prostratus, quicumque iussis obsequium denegaverit. dat. viii. kal. febr. mediolano, constantio a. ix. et iuliano caes. ii. coss. interpretatio. quicumque pro curiositate futurorum vel invocatorem daemonum vel divinos, quos hariolos appellant, vel haruspicem, qui auguria colligit, consuluerit, capite punietur."

52 346. [342] november 1. *Codex Theodosianus*, XVI/10: 3. „Idem aa. ad catullinum praefectum urbi. quamquam omnis superstitio penitus eruenda sit, tamen volumus, ut aedes templorum, quae extra muros sunt positae, intactae incorruptaeque consistant. nam cum ex nonnullis vel ludorum vel circensium vel agonum origo fuerit exorta, non convenit ea convelli, ex quibus populo romano praebeatur priscarum sollemnitas voluptatum. dat. kal. nov. constantio iiii et constante iii aa. conss."

53 370/373. december. *Codex Theodosianus*, IX/16: 8. „Idem aa. ad modestum praefectum praetorio. cesset mathematicorum tractatus. nam si qui publice aut privatim in die noctuque deprehensus fuerit in cohibito errore versari, capitali sententia feriatur uterque. neque enim culpa dissimilis est prohibita discere quam docere. dat. prid. id. decemb. constantinopoli valentiniano et valente aa. conss." Idézi Fögen (1995: 109).

54 358. július 5. *Codex Theodosianus*, IX/16: 6. „Idem a. ad taurum praefectum praetorio. etsi excepta tormentis sunt corpora honoribus praeditorum, praeter illa videlicet crimina, quae legibus demonstrantur, etsi omnes magi, in quacumque sint parte terrarum, *humani generis inimici* credendi sunt, tamen quoniam qui in comitatu nostro sunt ipsam pulsant propemodum maiestatem, si quis magus vel magicis contaminibus adsuetus, qui maleficus vulgi consuetudine nuncupatur, aut haruspex aut hariolus aut certe augur vel etiam mathematicus aut narrandis somniis occultans artem aliquam divinandi *aut certe aliquid horum simile exercens* in comitatu meo vel caesaris fuerit deprehensus, praesidio dignitatis cruciatus et tormenta non fugiat. si convictus ad proprium facinus detegentibus repugnaverit pernegando, sit eculeo deditus ungulisque sulcantibus latera perferat poenas proprio dignas facinore. dat. iii non. iul. arimini datiano et cereale conss."

55 357. december 4. *Codex Theodosianus*, IX/16: 5. „Idem a. ad populum. post alia: multi magicis artibus ausi elementa turbare vitas insontium labefactare non dubitant et manibus accitis audent ventilare, ut quisque suos conficiat malis artibus inimicos. hos, quoniam *naturae peregrini* sunt, feralis pestis absumat. dat. prid. non. decemb. mediolano constantio a. viiii et iuliano caes. ii conss."

56 Brown (1999: 43).

57 370/373. december. *Codex Theodosianus*, IX/16: 8. Lásd az idézetet a 71. jegyzetben.

58 381. január 10. *Codex Theodosianus*, XVI/5: 6.

59 392. november 8. *Codex Theodosianus*, XVI/10: 12: 1. „Quod si quispiam immolare hostiam sacrificaturus audebit aut spirantia exta consulere, ad exemplum maiestatis reus licita cunctis accusatione delatus excipiat sententiam competentem, etiamsi nihil contra salutem principum aut de salute quaesierit. sufficit enim ad criminis molem naturae ipsius leges velle rescindere, illicita perscrutari, occulta recludere, interdicta temptare, finem quaerere salutis alienae, spem alieni interitus polliceri." Fögen (1995: 109). Vö. még Sághy (2003: 166, 171).

60 409. február 1. *Codex Theodosianus*, IX/16: 12. „Impp. honorius et theodosius aa. caeciliano praefecto praetorio. mathematicos, nisi parati sint codicibus erroris proprii sub oculis episcoporum incendio concrematis catholicae religionis cultui fidem tradere numquam ad errorem praeteritum redituri, non solum urbe roma, sed etiam omnibus civitatibus pelli

decernimus, quod si hoc non fecerint et contra clementiae nostrae salubre constitutum in civitatibus fuerint deprehensi vel secreta erroris sui et professionis insinuaverint, deportationis poenam excipiant. dat. kal. feb. ravennae honorio viii et theodosio iii aa. conss."

61 Fögen (1995: 104).

62 319. május 15. *Codex Theodosianus*, IX/16: 3.

63 *Codex Justinianus*, IX/18: 4. „De maleficiis et mathematicis et ceteris similibus. [...] Imperator Constantinus . Eorum est scientia punienda et severissimis merito legibus vindicanda, qui magicis adcincti artibus aut contra salutem hominum moliti aut pudicos animos ad libidinem deflexisse detegentur. 1 . Nullis vero criminationibus implicanda sunt remedia humanis quaesita corporibus aut in agrestibus locis innocenter adhibita suffragia, ne maturis vindemiis metuerentur imbres aut ruentis grandinis lapidatione quaterentur, quibus non cuiusque salus aut aestimatio laederetur, sed quorum proficerent actus, ne divina munera et labores hominum sternerentur." Vö. még Fögen (1995: 104). A *Codex Justinianus* IX/18: 1–9. pontok alatt Nagy Constantinus, II. Constantius, Valens, Valentinianus, Honorius és Theodosianus mágiával és jóslással, valamint a pogány szertartásokkal foglalkozó törvényeit foglalták újra össze.

64 Elvirai zsinat, II. és VI. Erdő (1983: 246–247).

65 Ankürai zsinat, XXIV. Erdő (1983: 279).

66 Laodikeiai zsinat, XXXVI. Erdő (1983: 325).

67 319. május 15. *Codex Theodosianus*, IX/16: 2–3. – 320/321. december 17. *Codex Theodosianus*, IX/16: 10.1. – 357. december 4. *Codex Theodosianus*, IX/16: 4–6. Vö. még Fögen (1995: 109).

68 Sághy (2003: 65, 71, 82, 107, 166, 171).

69 Dickie (1995: 9–35).

70 Lucanus, *De bello civili Pharsalia*, Liber VI/510–550. „et olentis membra fauillas. / ast, ubi serruantur saxis, quibus intimus umor / ducitur; et tracta durescunt tabe medullae / corpora, tunc omnis auide desaeuit in artus [540] / inmergitque manus oculis gaudetque gelatos / effodisse orbes et siccae pallida rodit / excrementa manus. laqueum nodosque nocentis / ore suo rupit, pendentia corpora carpsit / abrasitque cruces percussaque uiscera nimbis [545] uolsit et incoctas admisso sole medullas. / insertum manibus chalybem nigramque per artus / stintis tabi saniem uirusque coactum / sustulit et neruo morsus retinente pependit. / et, quodcumque iacet nuda tellure cadauer."

71 Plinius, *Naturalis historia*, XXVIII/11:46. „terram e calvaria psilotrum esse palpebrarum tradunt, herba vero, si qua ibi genita sit, commanducata dentes cadere, ulcera non serpere osse hominis circumscripta. alii e tribus puteis pari mensura aquas miscent et prolibant novo fictili, relicum dant in tertianis accessu febrium bibendum. iidem in quartanis fragmentum clavi a cruce involutum lana collo subnectunt, aut spartum e cruce, liberatoque condunt caverna quam sol non attingat." Plinius (1900: 293).

72 Baszileosz, *Kánoni levelek*. Erdő Péter fordításában. Vanyó (1983: 283). Rhalles–Potles (1966: IV, 221).

73 384. március 22. *Codex Theodosianus*, IX/38: 7. „Idem aaa. ad marcianum vicarium. religio anniversariae obsecrationis hortatur, ut omnes omnino periculo carceris metuque poenarum eximi iuberemus, qui leviore crimine rei sunt postulati. unde apparet eos excipi, quos atrox cupiditas in scelera compulit saeviora: in quibus est primum crimen et maxime maiestatis, deinde homicidii veneficiique ac maleficiorum, stupri atque adulterii parique immanitate sacrilegii sepulchrique violatio, raptus monetaeque adulterata figuratio. dat. xi kal. april. mediolano richomere et clearcho conss."

74 Baszileosz, *Kánoni levelek*. Erdő Péter fordításában. Vanyó (1983: 263–264). Az eredeti szöveg kritikai kiadása: Rhalles–Potles (1966: IV, 112–14 és 114,5–15). Vö. még Fögen (1995: 109).

75 Baszileosz, *Kánoni levelek*. Erdő Péter fordításában. Vanyó (1983: 283). Rhalles–Potles (1966: IV, 221). Vö. még Fögen (1995: 109).

76 Baszileosz, *Kánoni levelek*. Erdő Péter fordításában. Vanyó (1983: 284). Rhalles–Potles (1966: IV, 232); idézi Fögen (1995: 109).

77 A szöveg kritikai kiadása Rhalles–Potles (1966: IV, 306–307); idézi Fögen (1995: 110).

78 Fögen (1995: 99).

79 Az esetről Sulpicius Severus *Chronicája* tudósít. Breukelaar (1994: 952-956); Chadwick (1999: 158, 209); Vanyó (1988: 517, 743, 748–749); Brown (1993: 57); Sághy (2003: 135); Kazhdan (1995: 73–82).

80 Erről bővebben Breukelaar (1994: 952–956); Chadwick (1999: 158, 209).

81 Erről és a vértengzés részleteiről: Ammianus Marcellinus, *Róma története*, XIX/12: 1–17; XXVI/3: 1–6; XXVIII/1; XXIX/1–2.

82 Ammianus Marcellinus, *Róma története*, XXIX/1: 40–41. „et post hunc diebus secutis omnium fere ordinum multitudo, quam nominatim recensere est arduum, in plagas calumniarum coniecta, percussorum dexteras fatigavit, tormentis et plumbo et verberibus ante debilitata, sumptumque est de quibusdam sine spiramento vel mora supplicium, dum quaeritur, an sumi deberet, et ut pecudum ubique trucidatio cernebatur."

83 Szókratész, *Egyháztörténet*, IV/19.

84 Ammianus Marcellinus, *Róma története*, XXIX/2: 26. „anum quandam simplicem, intervallatis febribus mederi leni carmine consuetam, occidit ut noxiam, postquam filiam suam ipso conscio curavit accita."

85 Ammianus Marcellinus, *Róma története*, XXIX/2: 27. „in chartis cuiusdam municipis clari scrutari ex negotio iussis, genitura Valentis cuiusdam inventa est, repellensque calumnias is, cuius intererat, cum obiectaretur ei, quam ob rem constellationem principis collegisset, fratrem suum fuisse Valentem, dudumque obisse documentorum plena fide monstrare pollicitus, inexspectato veritatis indicio laniatis lateribus trucidatus est."

86 Ammianus Marcellinus, *Róma története*, XXIX/2: 28. „visus adulescens in balneis admovere marmori manus utriusque digitos alternatim et pectori, septemque vocales litteras numerasse, ad stomachi remedium prodesse id arbitratus: in iudicium tractus, percussus est gladio post tormenta."

87 Ammianus Marcellinus, *Róma története*, XXVI/3: 1–6.

88 Ammianus Marcellinus, *Róma története*, XV/3: 6. „haec augente vulgatius fama tantum aberat, ut proderet quisquam visa nocturna, ut aegre homines dormisse sese praesentibus faterentur externis, maerebantque docti quidam, quod apud Atlanteos nati non essent, ubi memorantur somnia non videri, quod unde eveniat rerum scientissimis relinquamus."

89 Ammianus Marcellinus, *Róma története*, XXIX/1: 42. „Neque ita multo post Maximus ille philosophus, vir ingenti nomine doctrinarum, cuius ex uberrimis sermonibus ad scientiam copiosus Iulianus exstitit imperator, oraculi supra dicti versus audisse insimulatus, seque conperisse adsensus, sed reticenda professionis consideratione non effudisse, verum ultro praedixisse consultores ipsos suppliciis poenalibus perituros, Ephesum ad genuinam patriam ductus ibique [capite] truncatus, sensit docente periculo postremo, quaesitoris iniquitatem omnibus esse criminibus graviorem." Erről az esetről a kanonikus jog külön is értekezik. I. konstantinápolyi egyetemes zsinat, IV, Erdő (1983: 338).

90 Ammianus Marcellinus, *Róma története*, XXIX/2: 25. „philosophum quendam Coeranium, haut exilis meriti virum, ea causa tormentorum inmanitate multa occidit, quod ad con-

iugem suam familiariter scribens, id sermone addiderat Graeco sy de noei kai stephe ten tylen, quod dici proverbialiter solet, ut audiens altius aliquid agendum agnoscat."

91 Ammianus Marcellinus, *Róma története*, XXIX/2: 5. „Tunc et Bassianus procerum genere natus, notarius militans inter primos, quasi praenoscere altiora conatus, licet ipse de qualitate partus uxoris consuluisse firmaret, ambitioso necessitudinum studio, quibus tegebatur, morte ereptus, patrimonio opimo exutus est."

92 Ammianus Marcellinus, *Róma története*, XXIX/1: 44. „ecce autem Alypius quoque ex vicario Brittanniarum, placiditatis homo iucundae post otiosam et repositam vitam – quoniam huc usque iniustitia tetenderat manus – in squalore maximo volutatus, ut veneficii reus citatus est cum Hierocle filio, adulescente indolis bonae, urgente Diogene quodam et vili et solo, omnique laniena excruciato, ut verba placentia principi vel potius accersitori loqueretur; quo, cum poenis non sufficerent membra, vivo exusto, ipse quoque Alypius post multationem bonorum exulare praeceptus, filium miserabiliter ductum ad mortem casu quodam prospero revocatum excepit."

93 Ammianus Marcellinus, *Róma története*, XXIX/1: 41; XXIX/2: 4. A 409-ben hozott törvény ezt jogi lehetőségként is felkínálta a halálbüntetés elkerülése esetére. *Codex Theodosianus*, IX/16: 12. Lásd a 78. jegyzetben.

94 Lásd a 60. jegyzetet.

95 Ammianus Marcellinus, *Róma története*, XIX/12: 7. „Perrexit, ut praeceptum est, Paulus funesti furoris et anhelitus plenus dataque *calumniae indulgentia* plurimi ducebantur ab orbe prope terrarum iuxta nobiles et obscuri, quorum aliquos vinculorum adflixerant nexus, alios claustra poenalia consumpserunt."

96 Ammianus Marcellinus, *Róma története*, XV/3: 1.

97 Ammianus Marcellinus, *Róma története*, XXIX/2: 3. „et ne vel coniugibus maritorum vacaret miserias flere, inmittebantur confestim qui signatis domibus inter scrutinia suppellectilis poenis addicti, incantamenta quaedam anilia vel ludibriosa subderent amatoria, ad insontium perniciem concinnata; quibus in iudicio recitatis, ubi non lex, non religio, non aequitas veritatem a mendaciis dirimebat, indefensi bonis ablatis, nullo contacti delicto, promiscue iuvenes aliique membris omnibus capti ad supplicia sellis gestatoriis ducebantur."

98 Ammianus Marcellinus, *Róma története*, XIX/12: 8. „et electa est spectatrix suppliciorum feralium civitas in Palaestina Scythopolis, gemina ratione visa magis omnibus oportuna, quod secretior et inter Antiochiam Alexandriamque media, unde multi plerumque ad crimina trahebantur."

99 Ammianus Marcellinus, *Róma története*, XXXI/14: 6. „illud quoque ferri non poterat quod, cum legibus lites omnes quaestionesque committere videri se vellet, destinatisque velut lectis iudicibus negotia spectanda mandabat, nihil agi contra libidinem suam patiebatur: iniuriosus alias et iracundus et criminantibus sine differentia veri vel falsi facillime patens, quae vitiorum labes etiam in his privatis cotidianisque rationibus inpendio est formidanda."

100 Ammianus Marcellinus, *Róma története*, XXVIII/1: 15.

101 Ammianus Marcellinus, *Róma története*, XIX/12: 7. Lásd a 96. jegyzetet.

102 Ammianus Marcellinus, *Róma története*, XVIII/1: 4. „Numerium Narbonensis paulo ante rectorem accusatum ut furem inusitato censorio vigore pro tribunali palam admissis volentibus audiebat, qui cum infitiatione defenderet obiecta, nec posset in quoquam confutari, Delphidius orator acerrimus vehementer eum inpugnans documentorum inopia percitus exclamavit 'ecquis, florentissime Caesar, nocens esse poterit usquam si negare sufficiet?' contra quem Iulianus prudenter motus ex tempore 'ecquis' ait 'innocens esse poterit si accusasse sufficiet?'. et haec quidem et huius modi multa civilia."

103 Szókratész, *Egyháztörténet*, III/13.
104 Ammianus Marcellinus, *Róma története*, XXIX/2: 6. „Inter fragores tot ruinarum Heliodorus, tartareus ille malorum omnium cum Palladio fabricator, mathematicus, ut memorat vulgus, conloquiis ex aula regia praepigneratus abstrusis, iam funebres aculeos excitabat, omni humanitatis invitamento ad prodenda, quae sciret vel fingeret, lacessitus."
105 Fögen (1995: 115).
106 Fögen (1995: 115).
107 Elias (2001: 7–8). V. Szabó László fordítása.
108 Brown (1999: 43).
109 Ginzburg (2003: 103).
110 Ginzburg (2003).

Források

AMMIANUS MARCELLINUS 1993: *Róma története*. Fordította Szepesy Gyula. Jegyz., utószót írta Adamik Tamás. Budapest: Európa.

ANTIOCHIAI SZENT THEOPHILOSZ 1984: Autolükoszhoz. Ford. Vanyó László. In Vanyó László (szerk.): *II. századi görög apologéták* (Ókeresztény Írók 8.) Budapest: Szent István Társulat, 445–522.

ATHÉNAGORÁSZ 1984: Kérvény a keresztények ügyében. Ford. Vanyó László. In Vanyó László (szerk.): *II. századi görög apologéták*. (Ókeresztény Írók 8.) Budapest: Szent István Társulat, 361–404.

BASZILEOSZ, Nagy Szent 1983: Kánoni levelek. (188, 199, 217. levél.) Ford. Erdő Péter. In Vanyó László (szerk.): *A kappadókiai atyák...* (Ókeresztény Írók 6.) Budapest: Szent István Társulat, 253–290.

Codex Justinianus 1989: Corpus iuris civilis. vol. 2. Recogn. et retract. Paulus Krueger. Hildesheim: Weidmann.

Codex Theodosianus 1905: Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges novelae ad Theodosianum pertinentes. Th. Mommsen–P.M. Meyer, Tom. II. pars. 3. Berlin.

Collatio legum mosaicarum et romanarum legum 1988: In E. Huschke–E. Seckel–B. Kübler: *Iurisprudentia Anteiustiniana*, II., Leipzig: Teubner, 325–394.

DIO CASSIUS 1914–1927: Romaica. English translation. In *Loeb Classical Library*, 9 vols., Harvard University Press.

EUSZEBIOSZ 1983: *Egyháztörténete*. Ford. Baán I. (Ókeresztény Írók 2.) Budapest: Szent István Társulat.

FIRMICUS MATERNUS 1984: *A pogány vallások tévelygéséről*. Fordította Bollók János. (Prométheusz könyvek.) Budapest: Helikon, 61–119.

– 1984: *Asztrológia*. [részletek]. Fordította Bollók János. (Prométheusz könyvek.) Budapest: Helikon, 9–60.

FLAVIUS, Josephus: *Apion ellen, avagy A zsidó nép ősi voltáról*. Fordította, jegyzetekkel ellátta és az utószót írta Hahn István. (Prométheusz Könyvek.) Budapest: Helikon, 1984.

JUSZTINOSZ, Szent 1984: I. *Apológia*. Ford. Vanyó László. In Vanyó László (szerk.): *II. századi görög apologéták*. (Ókeresztény Írók 8.) Budapest: Szent István Társulat, 64–119.

– 1984: Párbeszéd a zsidó Trifónnal. Ford. Ladocsi Gáspár. In Vanyó László (szerk.): *II. századi görög apologéták*. (Ókeresztény Írók 8.) Budapest: Szent István Társulat, 133–311.

PLINIUS, Maior 1892–1909 [1900]: *Historia naturalis libri XXXVII*. Ed. C. Mayhoff. Vol. V. libri XXVIII. Lepzig–Tübingen.

PLUTARKHOSZ 2001: Párhuzamos életrajzok. Publicola. Fordította Kacskovics Kálmán. In *Párhuzamos életrajzok* I–II. (Sapientia Humana). Budapest: Osiris.
POLYAENUS 1970: *Strategemata*. Ed. E. Wülfflin–I. Melber. Stuttgart: Teubner.
PORPHYRIOSZ 1974: De Abstinentia. Ford. Sarkady János. In Sarkady János (szerk.): *Görög vallás. Görög istenek*. Budapest: Gondolat.
SALLUSTIUS CRISPUS, Gaius 1978: Catilina összeesküvése Ford. Kurcz Ágnes. In *C. Sallustius Crispus összes művei*. (Bibliotheca Classica.) Budapest: Európa–Magyar Helikon, 7–56.
SZÓKRATÉSZ Szkholasztikosz 1984: *Egyháztörténet*. (Ókeresztény Írók 9.) Fordította Baán István. Budapest: Szent István Társulat.
TATIANOSZ 1984: Beszéd a görögök ellen. Ford. Vanyó László. In Vanyó László (szerk.): *II. századi görög apologéták*. (Ókeresztény Írók 8.) Budapest: Szent István Társulat, 315–355.
TERTULLIANUS, Quintus Septimius Florens: Apológia. Védőbeszéd. In *Tertullianus művei*. Ford. Vanyó László et al. (Ókeresztény Írók, 12.) Budapest: Szent István Társulat, 1986.

Bibliográfia

BARON, Salo W. 1957: *Social and Religious History of the Jews* 4. Meeting of East and West. 5: Religious Controls and Dissension. Jewish Publication Society, New York: Columbia University Press.
BECKER, M. J. 1995: Infanticide, child sacrifice and infant mortality rates: direct archaeological evidence as interpreted by human skeletal analysis. *Old World Archaeology Newsletter* XVIII/2, 24–31.
BERKI Feriz 1946: *Kémonok könyve*. Budapest: s. n.
BORHY László 1998: *Római történelem. Szöveggyűjtemény*. Budapest: Tankönyvkiadó.
BREAKWELL, Glynis Marie 1989: *Facing physical violence*. Leicester: British Psychological Society – New York: Chapman & Hall.
BREUKELAAR, Adriaan 1994: Priscillianus von Avila. In *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* VII. Herzberg: Traugott Bautz, 952–956.
BROWN, Peter 1993: *A szentkultusz kialakulása és szerepe a latin kultúrában*. Budapest: Atlantisz.
– 1999: *Az európai kereszténység kialakulása 200–1000. Európa születése*. Budapest: Atlantisz.
BURKE, Peter 1991: *Népi kultúra a kora újkori Európában*. (Metamorphosis Historiae.) Budapest: Századvég–Hajnal István Kör.
CHADWICK, Henry 1999: *A korai egyház*. Budapest: Osiris.
CHAZAN, Robert 1997: *Medieval Stereotypes and Modern Antisemitism*. Los Angeles: University of California Press.
CLARK, Stuart: 1980: Inversion, misrule and the meaning of witchcraft. *Past and Present* 87, 98–127.
COCCHIARA, Giuseppe: 1962: *Az európai folklór története*. Ortutay Gyula bevezetőjével és kiegészítő tanulmányaival. Ford. Balázs János–Lontay László. Budapest: Gondolat.
COHN, Norman R. C. 1970: *The pursuit of the millennium: revolutionary millenarians and mystical anarchists of the Middle Ages*. London: Paladin.
– 1981: *Warrant for genocide: the myth of the Jewish world-conspiracy and the Protocols of the elders of Zion*. Chico, CA: Scholars Press.
– 1994: *Európa démonai. A boszorkányüldözés története*. Budapest: Corvina.
CSEPELI György et al. 1996: *Vervádak üzenete*. Budapest: Minoritás Alapítvány.
DELUMEAU, Jean 1978: *La peur en Occident (XIVe–XVIIIe siècles). Une cité assiégée*. Paris: Fayard.

– 1990: *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe–XVIIIe siècles)*. Paris: Fayard.
DeMAUSE, Lloyd 1974: The evolution of Childhood. History of Childhood Quarterly. *The Journal of Psychohistory* 1974/1, 503–575.
DICKIE, Matthew W. 1995: The Fathers of the Church and the Evil Eye. In *Byzantine Magic*. (Dumbarton Oaks Research Library.) Washington: Harvard University Press, 9–35.
DÖLGER, Franz Josef 1934: 'Sacramentum infanticidii'. *Antike und Christentum* 4. 188–228.
DUNDES, Allen: 1980: Projection in Folklore. A Plea for Psychoanalytic Semiotics. In Uő: *Interpreting Folklore*. Bloomington: Indiana University.
– 1991: *The Ritual Murder or Blood Libel Legend. A Study of Anti-Semitic Victimization through Projective Inversion / The Blood Libel Legend. A Casebook in Anti-Semitic Folklore*. Madison: Ed. A. Dundes.
ELIAS, Norbert: 2001: Megjegyzések a pletykáról. Fordította V. Szabó László. *Ex Symposion* 2001/36, 1–10.
ERDŐ Péter: 1983: *Az ókeresztény kor egyházfegyelme*. (Ókeresztény Írók 5.) Budapest: Szent István Társulat.
FÖGEN, Marie Theres 1995: Balsamon on Magic. From Roman Secular Law to Byzantine Canon Law. In Henry Maguire (ed.): *Byzantine Magic*. Dumbarton Oaks Research Library, Washington: Harvard University Press, 99–115.
FRANKFURTER, David: 1998: *Religion in Roman Egypt. Assimilation and resistance*. Princeton: Princeton University Press.
FREUD, Sigmund: 1982. *Rossz közérzet a kultúrában*. Ford. Linczényi A. Budapest: Gondolat.
– 1995: *Tömegpszichológia. Társadalomlélektani írások*. Ford. Pártos Zoltán, Szalai István. Budapest: Cserépfalvi.
GINZBURG, Carlo 2003: *Éjszakai történet. A boszorkányszombat megfejtése*. (Storia notturna. Una decifrazione del sabba.) Fordította Gál Judit. Budapest: Európa.
GOTHEIL, Richard–STRACK, Hermann Leberecht–JACOBS, Joseph 1901: 'Blood accusation'. In *Jewish Encyclopedia* 1901–1906, Vol. 1, 260–267.
HÁRDI István (szerk.) 2000: *Az agresszió világa*. Budapest: Medicina.
HERMANN Imre 1945: *Az antiszemitizmus lélektana*. Budapest: Bibliotheca.
HOFFER, Eric 1999: *A fanatizmus természetrajza: gondolatok a tömegmozgalmakról*. Ford. Doubravszky Sándor. Budapest: Bagolyvár.
JAKAB András 2003: A magyar jogrendszer alapelemei. *Jogelméleti Szemle* 2003/1.
JOHNSON, David W. 1980: *A Panegyric on Macarius Bishop of Tkow Attributed to Dioscorus of Alexandria*. Louvain: s. n.
KÁKOSY László 2001 [1964]: Bész egy kopt legendában. In *Az alexandriai időisten*. Budapest: Osiris, 348–360. [1964: (Antik Tanulmányok, 11.) 105–112.]
– 2001 [1984]: Kereszténység és pogányság Egyiptomban. In *Az alexandriai időisten*. Budapest: Osiris, 313–328. [In Világosság (1984) 25, 273–279.]
KAZHDAN, Alexander 1995: Holy and Unholy Miracle Workers. In *Byzantine Magic*. Dumbarton Oaks Research Library, Washington: Harvard University Press, 73–82.
KENDE Tamás 1995: *Vérvád: egy előítélet működése az újkori Közép- és Kelet-Európában*. Budapest: Osiris.
KLANICZAY Gábor 1983: A történeti antropológia tárgya, módszerei és első eredményei. In Hofer Tamás (szerk.). *Történeti antropológia*. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport, 23–60.
KRISTEVA, Julia 1982: *Powers of Horror. An Essay on Abjection*. Trans. by Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press.
LARNER, Christina 1981: *Enemies of God. The Witch-Hunt in Scotland*. London: Chatto & Windus.

LE BON, Gustave 1993: *A tömegek lélektana*. Ford. Balla Antal. Budapest: Hatágú Síp Alapítvány.
MACFARLANE, Alan D. J. 1970: *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A Regional and Comparative Study*. London: Harper Torchbook.
MAGUIRE, Henry ed. 1995: Introduction. In *Byzantine Magic*. Dumbarton Oaks Research Library, Washington: Harvard University Press, 1–9.
MALLON, Alexis 1956: Grammaire Copte. In *Imprimerie Catholique*. Beyrouth: s. n. [Chrestomathie, 1–121.]
MANGA János 1962: A hasznosi tömegpszichózis. *Ethnographia* 70, 353–388.
MANNING, Frank E. 1988: Anthropology and performance. The play of popular culture. *Play & Culture* 1(3), 180–190.
PATAKI Ferenc 1998. *A tömegek évszázada. Bevezetés tömeglélektanba*. Budapest: Osiris.
PELLE János 1996: *Az utolsó vérvádak: az etnikai gyűlölet és a politikai manipuláció kelet-európai történetéből*. Budapest: Pelikán.
PERRY, Marvin–SCHWEITZER, Frederick 2002: *Antisemitism. Myth and Hate from Antiquity to the Present*. New York: Palgrave–Macmillan.
RAPPAPORT E. A. 1991: The Ritual Murder Accusation. The Persistence of Doubt and the Repetition Compulsion. In *The Blood Libel Legend. A Casebook in Anti-Semitic Folklore*. Madison: Ed. A. Dundes.
REIK, Theodor 1928: *Das Ritual: psychoanalytische Studien, mit einer Vorrede von Sigm. Freud*. 2. Durchgesehene u. ergänzte Aufl. der *Probleme der Religionspsychologie* I. Leipzig: Internationaler Psychoanalytischer Verlag.
RHALLES, K.–POTLES, M. 1966: *Syntagma ton theion kai ieron kanonon*. 6 vols. Athens 1852–1959. [Repr.]
SÁGHY Marianne 2003: *Vírusok és vértanúk. A római mártírkultusz Damasus pápa korában 366–384*. Budapest: Paulus Hungarus–Kairosz.
SCARRY, Elaine 1985: *The Body in Pain. The Making and the Unmaking of the World*. Oxford: Oxford University Press.
SOLOMON, Howard M. 1998: A stigma a nyugat-európai kultúrában – történelmi kitekintés. In Bíró Judit (szerk.): *Deviációk*. Budapest: Új Mandátum, 29–45.
STEWART, Pamela J.–STRATHERN, Andrew 2004: *Witchcraft, Sorcery, Rumors, and Gossip*. New York: University of Pittsburgh–Cambridge University Press.
STRACK, Hermann Leberecht 1909: *The Jew and human sacrifice: human blood and Jewish ritual, an historical and sociological inquiry*. London: Cope & Fenwick.
SZEPESSY, Tibor 1978: Zur Interpretation eines neu entdeckten griechischen Romans. *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 26, 29–36.
TRACHTENBERG, Joshua 1993: *The Devil and the Jews: the Medieval Conception of the Jew and its Relation to Modern Antisemitism*. Philadelphia: Jewish Publication Society.
TURNER, Victor 1974: *Dramas, fields and metaphors: Symbolic action in human society*. Ithaca: Cornell University Press.
– 2002: *A rituális folyamat. Struktúra és antistruktúra: a Rochesteri Egyetemen (Rochester, New York) 1966-ban tartott Lewis Henry Morgan-előadások*. Ford. Orosz István. Budapest: Osiris.
VANYÓ László (szerk.): 1983. *A kappadókiai atyák*. (Ókeresztény írók 6.) Budapest: Szent István Társulat.
– 1988: *Az ókeresztény egyház és irodalma*. Budapest: Szent István Társulat.

NAGY KÁROLY ZSOLT

„Micsoda ez? Bölcselkedni."
A beavatásmotívum Comenius Orbis pictus*ában*

1.

Minden beavatásnak része valamilyen tudás átadása. Jóllehet a beavatási folyamat lényege nem a szó mindennapi – illetve mai, iskolai – értelmében vett tudásátadás, tanulás, de feltételezi egy meghatározott tudáskészlet elsajátítását. A beavatás mint átmeneti rítus célja, hogy az egyén – a rítus szempontjából Turner kifejezésével élve „rituális szubjektum" – kulturális térbeli állapotában és pozíciójában a lokalitás, az állapot, a társadalmi helyzet és az életkor változásai nyomán beállt változásokat „a közösségben érvényes jog, szokás, konvenció és szertartás által kijelölt és elrendezett pozíciók"[1] hálózatában rögzítse. A rituális szubjektumtól elvárják, hogy a beavatást követően új, megerősített pozíciójában „bizonyos szokásszerű normák és etikai mércék szerint viselkedjék, melyek kötelezőek a társadalmi pozíció elfoglalójára nézvést az ilyen pozíciók rendszerében".[2] E normák elsajátítása, a tudásátadás folyamata a legtöbb esetben része is a beavatás rítusfolyamatának. Ez a tudás a tér és az idő strukturálására, a szentségre (numinózusra), az élet szent és profán szféráinak összefüggésrendszerére, valamint – „in illo tempore" – az alapvető cselekvések típusaira, okaira és céljaira vonatkozó ismereteket tartalmaz. Általában ez a tudáskészlet az, ami – meghatározott eloszlásban – szervezi az adott közösség életét, s biztosítja a rend fennmaradását.

Arjun Appduraj vetette fel a lokalitás teremtéséről szóló írásában, hogy a beavatás és az átmeneti rítus során átadott tudás, illetve a tudásátadás folyamata értelmezhető a lokalitás teremtése részeként, mint a lokális szubjektumok – a közösségi tudás/emlékezet megbízható hordozói – teremtésének technikája. Mint írja, „az etnográfiai feljegyzések nagy része újraírható és újraolvasható ebből a nézőpontból. [...] Ezek a rítusok, nevezzük így, a lokális szubjektumok termeléséhez kapcsolódnak. [...] A névadás, a hajvágás, a bőr megsebzése, továbbá a szegregáció, a körülmetélés és a különféle típusú megfosztások szertartásai olyan technikák, amelyek a testen rögzítik a lokalitás jelét. Kissé másként nézve: a lokalitást testesítik meg, ugyanakkor egy társadalmilag és térben meghatározott közösségbe helyezik a testet. [...] Ezek a rítusok nem egyszerűen mechanikus technikái a társadalmi összetartozásnak, hanem a »bennszülöttek« termelésének társadalmi technikái is... Ami etnográfiai ismereteinkben helytálló a lo-

kális szubjektumok termelésére nézve, az azokra a folyamatokra is érvényes, melyek során a lokalitás elnyeri anyagi mivoltát." Majd kevéssel ezután hozzáteszi: „Amit helyi tudásnak tekintünk, többnyire valójában annak ismerete, hogyan hozzuk létre és teremtjük újra a lokalitást..."[3]

A beavatás mint ritualizált tudásátadási technika jellemzője, hogy egy meghatározó külső autoritásra támaszkodik: mindig van egy vezető, beavató személy (esetleg kis csoport), aki feltárja a közösségi emlékezetet, átadja a tudást, és garantálja annak hitelességét. Az európai művelődéstörténetben a tudásátadás intézményesülésének korai időszakára is alapvetően ez a paradigma volt érvényes. Lucius Apuleius írta a 2. században a következőket:

> Egy bölcs mondta borozás közben e gyakran idézett szavakat: Az első serleg bor a szomjúságé, a második a vidámságé, a harmadik az élvezeté, a negyedik az esztelenségé. Nos, ami a Múzsák serlegeit illeti, azokkal éppen fordítva áll a dolog: minél sűrűbben követi egyik a másikat, annál inkább szolgálnak az ész gyarapodására. Az első serleg – azaz a ludus tanítójáé – az alapokkal látja el a növendéket; a második – vagyis a grammatika tanítójáé – ismeretekkel tölti meg; a harmadik pedig – a retorika tanítójáé – az ékesszólással fegyverzi fel.[4]

Egyfelől ez az autoritásviszony az alsóbb szinteken, másfelől a felsőbb szinten ezt kiegészítő, árnyaló mester–tanítvány viszony határozta meg a tudásátadás kereteit és interakcióit egészen a 17. századig. Ekkortájt nem csupán az ember valóságról alkotott képe és tudása változott meg radikálisan, de az a módszer is, ahogyan e tudás átadását ideális esetben elképzelték, s a külső autoritás helyét a tudást befogadó individuum vette át az empíria és a ráció segédletével.

Ennek az átmenetnek egyik fontos dokumentuma Comenius *Orbis pictusa*. A mű kiemelkedő szerepet játszott a kora újkori európai iskola- és művelődéstörténetben. Ez volt az első, rendszeres iskolai oktatás céljára szánt, nagy példányszámban nyomtatott, „közhasználatban" elterjedt, illusztrált tankönyv. Az első, 1658-as nürnbergi és – a könyvészeti és tudományos célú kiadásokat leszámítva – utolsó, feltehetőleg még oktatási célokat is szolgáló 1910-es lipcsei megjelenése közt eltelt 252 esztendőben formáját–tartalmát többször modernizálva 22 nyelvre fordították le, és – Angliától Oroszországig, Svédországtól Itáliáig – 246 különböző kiadásban látott napvilágot. Fogadtatása rögtön nagyon pozitív volt. Több, egymástól távoli forrás – például a magdeburgi iskola szabályzata 1658-ban[5] és Samuel Hartlib egyik írása – tudósít arról, hogy megjelenése után közvetlenül milyen széles körben elterjedt és megbecsült könyv – sőt kötelező olvasmány és tankönyv is – lett, s előfordulnak használatára vonatkozó feljegyzések is, 17. századi brassói iskolamesterektől Leibnizen át Herman Ottóig. Már 1660-ban, Angliában Charles Hool ajánlja, hogy minden kisiskolásnak legyen egy saját „Kis szótára" – ha az *Orbis* túl drága volna – melyből naponta olvasson el egy fejezetet, s melyet lehetőleg mindig vigyen magával.[6] Nemzedékek sora nevelkedett tehát ezen a könyvön, s tanulta meg belőle a latin és a saját anyanyelve alapjait.

Bár ezek az adatok is jelzik fontosságát, a könyv – szerzőjével együtt – a pedagógiatörténet egy adott pontján, a realista pedagógia úttörőjének kijáró pozícióban kövült klasszikussá. Comenius pedagógiai elvei, kivált Bacont követő empirizmusa, és ennek a tudásátadás autoritásviszonyaira gyakorolt hatása, azaz a saját tapasztalat fontosságának hangsúlyozása egy külső, a tudást átadó (abba beavató) személlyel (vagy intézménnyel) szemben, a pedagógiatörténeti közhelyek szerint a felvilágosodás gondolatvilágát, vagy ahogyan Kant megfogalmazta, az ember maga okozta kiskorúságából történő kilábalását[7] előlegezik meg.

A továbbiakban a könyv néhány képét elemezve arra keresem a választ, miként jelenik meg e „paradigmaváltás" csírája a műben, azaz milyen autoritásviszonyokkal találkozunk a könyvben, illetve – ezzel összefüggésben – a mű későbbi kiadásait vizsgálva arra kérdezek rá röviden, hogy a comeniusi elgondolás hogyan él tovább, s milyen aktuális vonatkozásai lehetnek e kérdésnek.

2.

A könyv a tanároknak szóló bevezetés után tartalmaz egy, a leendő diákokhoz szóló megszólítást is, (1. kép*) mely így hangzik:

Mester: Jöszte ide, gyermek, tanulj okoskodni, bölcselkedni!
Gyermek: Micsoda ez? Bölcselkedni.
Mester: Mindeneket, valamelyek szükségesek igazán megérteni, igazán cselekedni (véghezvinni), igazán kimondani.
Gyermek: Kicsoda tanét meg engem erre?
Mester: Én, Isten segétségével.
Gyermek: Micsoda formán? (Miképpen?)
Mester: Általviszlek tégedet mindeneken: megmutatok néked mindeneket: megnevezek tenéked mindeneket.
Gyermek: Íme, jelen vagyok! Vezessen kegyelmed engemet Istennek nevében!
Mester: Mindeneknek előtte meg köll tanulnod az közönséges (egyes) szózatokat, mellyekbül áll az emberi beszéd: mellyeket az állatok tudnak formálni, és a te nyelved utánna mondhat, és a te kezed leírhat. Azután el fogunk mennyi a világra, és megszemlélünk mindeneket. Itten vagyon egy eleven és szózatos abécéd (alfabétumod).

Comenius egyik módszertani újítása ezzel a könyvvel a szöveg mellé tett, azzal szoros összefüggésben álló képek alkalmazása volt. A pedagógiatörténet általánosan elterjedt közhelye szerint ő volt az első, aki tankönyvben képeket alkalmazott. Noha e tanulmánynak nem az a célja, hogy ezt az állítást vizsgálja, annyit meg kell jegyeznünk, hogy az illusztrált tankönyv ötlete már korábban is felvetődött. Például Lubinus Eil-

* A képek az 576–579. oldalakonon találhatók.

hardus (1565–1621) ajánlotta ezt a megoldást, hogy megkönnyítsék és eredményesebbé tegyék az oktatást.[8] Comenius újítása abban állt, hogy a tudásátadás addig is alkalmazott, ám nagyon különböző és egymástól távol álló módszereit – a dictionariolumok többnyelvű szövegkezelését, a meditációs képek és emblémakönyvek képi világát és ikonográfiai tradícióit, valamint a zarándoktérképek és -kalauzok módszereit – egyesítette egy könyvben. Módszerének lényege az volt, hogy – mint írja – „a világon lévő legderekasabb dolgoknak, és ebben az életben való cselekedeteteknek leábrázolását és neveken való megnevezését" fejezetekbe rendezve egy-egy oldalpárra, egy összefoglaló cím („megnevezés") alá gyűjtötte, egy képben összesűrítve megjelenítette, s a képhez fűzött magyarázatokkal („megírások") egészítette ki. A magyarázatok általában több nyelven találhatók a könyvben, úgy, hogy az eltérő nyelvű szövegek egymás mellé, azonos szélességű oszlopokba vannak tördelve. Néhány kiadásban az újonnan megtanulandó szavakat mindegyik nyelvváltozatban dőlt betűvel szedette, így ezek egymásnak megfeleltethetők. A kép egyes elemeit megszámozta, s ezeket a számokat a szövegben a megfelelő szavak mellé rendelte. Comenius könyve és módszere annyira sikeresnek bizonyult, hogy például a mai *Tesz-vesz város* típusú, s a felnőtt korosztály számára készített „képes" szótárak is ezt követik.

A könyv többi fejezetéhez hasonlóan itt, az *Invitatio* címet viselőben is találunk egy képet, ám azoktól eltérően ennek értelmezését nem vezérik a szövegre hivatkozó számok.[9]

A képen a mester és a gyermek – leendő tanítvány – kommunikációját látjuk. A háttérben elhelyezkedő város sziluettjének azonosítása reménytelen kísérletnek bizonyult, s miután kiderült, hogy a különböző, nagyjából egykorú kiadásokban – és bizonyos esetben a későbbiekben is – a sziluett hasonló, úgy tűnt – mint a könyv képein általában –, hogy itt sem a konkrét város, hanem a szituáció fontos. A mester és a gyermek valahol a civilizált világ peremén – mint idegenek, de mégis ismerősök – találkoznak. Nem tudjuk, honnan jönnek. A gyermek finom ruházatából (érdemes megfigyelni cipőjét és kalapját) annyi bizonyos, hogy nem egy, a várost övező földeken talált parasztgyerekről van szó. A képen ábrázolt szituáció több szempontból is irreális. A harmincéves háború szomszédságában az efféle spontán találkozásokra nem sok esély volt, hiszen a városokon kívüli területek nem voltak kimondottan biztonságosak sem egy ilyen kicsi gyerek, sem egy olyan idős ember számára, akit a képen láthatunk. További fontos részlet, hogy sem ezen a képen, sem a kortárs kiadásokban található változatain nincsenek utak. Egyes részletek némely esetben talán értelmezhetők útként, ám a szereplők – a könyv más, hasonló szituációival, például az alább bemutatott „úton járóval" ellentétben – mégsem azon állnak. Az út a könyvben mindenhol a civilizáció egyértelmű jele, melyhez az iskola intézménye is tartozik, és a biztonságé is egyben. Erre utal Comenius is a könyv VXXXII., az „úton járóról" szóló fejezetében (2. kép):

> Az úton-járó 1 viszszen (hordoz) a' vállán tarisznyában, (szöbben) 2 a' mi belé nem fér a' sebbébe 3 avagy táskájába; 4 Bé-födettetik úti-köpönnyeggel: 5 Kezében tartya a' botot, (istápot, pálczát) 6 mellyel támogassa magát' Szüksege vagyon az uti-költsegre, (pénzre) és hüv s' nyájas társra. 7 A' gyalogut kedvéért, (az ösvény

okáért) 8 hanem ha járt (törött) út lészen, el ne hadgya az ország-úttyát. 9 A' félfelé való (tébolvó) útak 10 és kettős útak 11 megtsalnak, és félfelé visznek a' járatlan, (töretlen) helvekre; (útakra) 12 nem olly igen, a' kerülö-(kerengö-) útak 13 és a' köröszt útak. 14 Tudakozzék azért az eleiben jövöktul (akadóktul) 15 merre kóllessek menni; és örizze magát a' tolvajoktul (koborlóktul, nyuzo fosztéktul) 16 valamint az úton, ekképpen a' vendég-fogadóban (szállásan-is) 17 az hol meg-hál.

Az ábrázolás irreális karakterét erősíti továbbá az is, hogy az efféle találkozások helyszíne – az életben és az esemény ábrázolásának ikonográfiai hagyományában egyaránt – általában az iskola épülete, vagy legalábbis kapuja volt. Comenius a képek megalkotásakor, illetve megtervezésekor nagyon erősen támaszkodott saját kora ikonográfiai tradícióira, így például az akkor nagyon széles körben elterjedt és kedvelt emblémakönyvekre, illetve az emblematikus képi beszédmódra. A metszet értelmezésekor számunkra is adódik ez a lehetőség. Mester és gyermek első olvasatban a *Genezis* könyvéből Isten és Ádám alakját idézik fel. „In illo tempore" a nyelv kezdeteit, azt a pillanatot, mikor „vivé az Úr Isten az Ádámhoz a' földön lévő minden állatokat, és az ég alatt repeső minden madarakat, hogy látná, minémű névvel nevezné azokat. És ada az Ádám minden állatoknak, és az égi madaraknak, és minden mezei vadaknak, tulajdon neveket."[10] Az ő szerepük nem ugyanaz, mint Isten és Ádám szerepe, hiszen ők ennek a szituációnak az örökösei, mint ahogy örököse minden gyermek és minden mester, akik a könyv következő lapjairól az eleven és hangzatos ábécéből – az ádámi helyzet fordítottjaként – az állatoktól tanulják/tanítják a világ birtokbavételének és értelmezésének alapvető eszközéül szolgáló emberi beszéd alapelemeit. Természethez közeli peremhelyzetük szintén az édeni állapotokat idézi fel.

Mindketten távol vannak megszokott környezetüktől, az utat elhagyva járatlan, feltöretlen, műveletlen területen, a kultúra, a civilizáció peremén, egy definiálatlan helyzetben látjuk őket. Valahol vannak. Nem együtt mennek, inkább a találkozás, a szembekerülés pillanatát látjuk. Különösen fontos ebből a szempontból a gyermek magánya. Őt rendes körülmények között szüleinek, vagy legalábbis az egyiknek el kellene kísérnie, be kellene mutatnia a mesternek – hiszen így volt ez szokás akkortájt, és ezt látjuk ismét a szituáció ikonográfiai hagyományában. E hagyomány antik archetípusa Akhilleusz, akit atyja, Péleusz vitt Kheirónhoz, a kentaurhoz tanulni. Keresztyén archetípusa pedig Krisztus – apokrif – története (3. kép).

Neves és névtelen szereplőkkel megjelenítve ez a „bemutatásjelenet" végül a 17. századi európai festészet egyik toposzává vált. Ezeken a képeken jelen van a „bemutató", egy szülő, aki elvezeti a gyermeket a mesterhez. A 17. században ez valóban a szülő dolga volt. Az *Orbis Invitatio*-képén azonban senki sincs jelen a gyermeken és a mesteren kívül. A gyermek magára maradt, szemben a mesterrel. Ezek szerint itt nem bemutatás-ábrázolásról van szó, hanem esetleg az ideális mester–tanítvány viszony ábrázolásáról. A pozíció, az attribútumok megfelelnek a 17. század szokásainak: a gyermek fejfedőjét levéve alázatosan áll a tanító előtt, akit megfelelő eszközzel – pálca – és kéztartással, státusát jelző ruházatban, életkorát, s ezzel együtt minőségét (idős, bölcs) is jelző fehér szakállal látunk. Mint az a szövegből is kiderül, mindkettő definiálja sa-

ját magát és szerepét, a kép pedig bemutatja a kettejük közti helyes viszonyt. Ebben az olvasatban a Gyermek és a Mester ideáltipikus képét látjuk, mely arra tanít, hogy miképpen illik a gyermeknek magát a mester alá rendelnie, s amely az autoritásviszony hagyományos felállását tükrözi.

A mester és a gyermek izolációja a civilizáción kívül, a szülők hiánya, a találkozás jellege – az, hogy a gyermek eddigi természetes/természeti létét elhagyva tanulmányain keresztül a társadalmi lét elsajátítására indul – az eddig mondottakkal együtt vezet egy hipotézis megfogalmazásáig, mely szerint itt egy beavatáshelyzetről van szó.

Ezt a gondolatot erősíti a könyv funkciója és helye a comeniusi pedagógiában, illetve iskolarendszerben. Az *Orbis* tulajdonképpen egy latin nyelvkönyv, pontosabban bevezetés a latin nyelv világába, melyet az „anyaiskolában" és az első osztályban lévő gyermeknek szánt Comenius. A könyv anyaga, tematikája – csakúgy, mint a *Schola Ludusé* – Comenius korábbi, Európa-szerte ismert és nagyon sikeres *Janua Linguarum* – azaz a *Nyelvek kapuja* című művén alapszik, s feladata gyakorlatilag annak előkészítése, így a gyermek felkészítése az iskolára. Az *Orbis* így az átmenet könyvének is nevezhető.

Comenius elképzelése szerint az emberi életnek hét ideje van, és mindegyik időszak legnagyobb feladata, hogy alatta az ember felkészüljön a következőbe történő átlépésre. Az egyes korszakok között nem mind egyformán fontos. Szerinte az életnek három szintere van: az anyaöl, a föld és az ég, s így a legfontosabb átmenetek azok, melyek egyben e szinterek között is átmenetet képeznek, így a születés, a felnőtté válás (házasság) és a halál. A felnőtté válás az anyaöltől való elszakadással, az iskolába kerüléssel kezdődik, s első lépése a nyelv – az anyanyelv és a tudás nyelvének – megtanulása, amely a szavak és a dolgok rendszerének, a világ összefüggéseit megértésének kulcsa. A latin nyelv tanulása a 17. századra maga is egyfajta beavatássá vált. Nem csupán természetes nehézsége okán, sokkal inkább azért, mert tudása belépőt jelentett a kultúra magasabb régióiba, a tudomány világába, sőt, sokáig a Szentírás ismeretébe is.

A beavatáshipotézis mellett hozhatjuk fel érvként végül az *Orbis* tematikáját, szerkezetét is. Amint a magistereknek szóló bevezetőjében Comenius írja, megtalálható e könyvben

> ...minden ez világon lévő leg-derekassabb dolgoknak, és ebben az életben való cselekedeteknek le-ábrázolása és neveken való meg-nevezése! [...] Kicsiny könyvecske ez a' mint látyátok: mind-azon-által az egész világnak és az egész nyelvnek rövid summába foglalása... A képek minden látható dolgoknak (mellyekre az láthatatlanok is néminéműképpen vittetnek) az egész világban le-ábrázolási [...] olly tellyesen, hogy semmi szükséges és derekas dolog abbul ki nem hagyattat ott.

Láttuk, hogy az *Invitatió*ban a mester személyében egy hasonlóan átfogó ismeretanyag, tulajdonképpen egy teljes világkép átadását, megismerését ígéri a gyermeknek. Emögött egyfelől Comenius módszertana áll. Könyve megformálásában a fokozatosság, az egymásra épülő ismeretek elvét követte – csakúgy, mint iskolarendszerében

általában. Ebből következően az *Orbis* anyaga az egyszerűtől az összetett, a konkréttól az elvont, s a közelitől a távoli felé halad, úgy, hogy az elemi ismeretek szintjén is felmutatja a struktúra teljességét. Tartalmi szempontból pedig a könyvet a pansophia enciklopédikus gondolata határozza meg, melynek lényege éppen az, hogy feltárva a mindenség összefüggésrendszerét, rendszerezett, átlátható tudást ad az ember kezébe, amelynek segítségével egyfelől el tud igazodni a világ útvesztőjében, másfelől akárhová, akármilyen társadalmi státusba kerül is, hasznos tagjává tud válni közösségének. Ahogyan pedig a beavatások egyik legfontosabb része a rituális szubjektum találkozása a numinózus szimbólumaival, úgy az *Orbis* első számozott fejezete rögtön Istent állítja olvasója elé.

Úgy tűnik tehát, hogy az *Orbis* eddig inkább megerősíti a tudásátadás addigi beavatás típusú autoritásviszonyait.

3.

Fel kell azonban tennünk azt a kérdést, hogy ki is az *Invitatio* mestere, és milyen viszony van közte és a gyermek közt? A kérdésre többféle válasz is adható.

Ahogyan a Mester alakját a képen látjuk, ismerve több arcképét, akár lehetne maga Comenius, a „népek tanítója" is. A Mester azonban magának a könyvnek a megszemélyesítése is lehet. Az előszóban a szerző több szempontból is ajánlja a könyvvel kapcsolatosan, hogy „adják azt a' gyermekek kezébe, hogy, a' gyönyörködtessék magokat a' képeknek meg szemlélésével, és azokkal való meg esmérkedéssel, még otthon-is, minek-elötte oskolába küldettenek". A könyv így tulajdonképpen bevezeti a gyermeket az iskolába, a nyelvbe s a világ dolgaiban való eligazodás művészetébe. Minden gyermeknek – már amelyiknek volt saját *Orbis*a – saját, személyes mestere lehetett, függetlenül attól, hogy hányan jártak egy osztályba.[11]

Elképzelhető azonban egy harmadik megfejtés is. A fejezetnek a könyv végén van egy párja, a *Clausula*, melyben a kép – minden olyan kiadásban, ahol szerepel e két fejezet – gyakorlatilag megegyezik az *Invitatió*ban láthatóval, csupán a szövegek közt van eltérés. A *Clausula* szövege az 1685-ös lőcsei kiadásban így olvasható:

> Ekképen láttál röviden mindeneket, valamellyeket meg-mutathatni, és meg-tanúltad a' leg-főjeb szókat, a' Deák, Német, Magyar, és Tót, nyelvnek. Menyel mostan dolgodban, és olvassad szorgalmatossan, a' több jó könyveket-is: hogy tudós, bölts, és kegyes lehess. Emlékezzél meg ezekrül: az Istent féllyed, és azt segitségül hijad hogy meg-adgya tenéked a' böltsességnek lelkét. Légy jó egésségben!

Az *Orbis* története során a különböző nemzeti nyelvű kiadásokban amellett, hogy szorgalmasan másolták az eredeti képeket,[12] arra is törekedtek, hogy a látható világ könyvbeli ábrázolásai valóban tükrözzék az adott nyelvterület, illetve kultúra adott viszonyait. Ez a lokalizáció nem csupán a tárgyi környezetre, öltözetekre stb. vonatkozik, de azok tekintetében olykor szembetűnő. Így van ez például a kalapok esetében

is. A 17. században megjelent kiadásokban az eredeti nürnbergi metszetek képanyagát használták. E metszetek valószínűleg Comenius személyes tervei vagy instrukciói alapján készültek, ám a készítő személyéről pontos ismereteink nincsenek. A kontinensen megjelent kiadásokban a Mester fejfedője nagyjából azonos formájú. Ez egy meglehetősen elterjedt fejfedőtípus volt. Egy 17. századi, régi erdélyi öltözeteket bemutató viseletkódexben is számos megjelenésével találkozunk, például debreceni református diákon, magyar nemesen, de leginkább szászokon. Figyelemre méltó, hogy az ábrázolás a fejfedőn kívül is több tekintetben hasonlóságot mutat az *Orbis pictus*ban látható képpel. (4. kép).

Az első, 1659-ben megjelent angol–latin kiadásban (5. kép) a fametsző az *Invitatio–Clausula* képpáron kicserélte a mester nürnbergi kiadásbeli eredeti kalapját egy olyanra, melyet Európában hosszú idő óta egyértelműen a zarándokok attribútumaként tartottak számon. A kalap mintája a zarándokként ábrázolt Szent Jakab ikonográfiájából származik (6. kép). (Valószínűleg a tanítók is az ekkor divatos „beaver" valamelyik változatát viselték.)

Az ekként felöltöztetett Mester az *Invitatio* képén a zarándok figuráját idézi meg. Fontos körülmény, hogy Comenius korában ismét megnőtt az érdeklődés a zarándoklatok iránt, melyeknek kitüntetett célpontja volt Santiago de Compostela. Legalább ennyire fontos azonban a „virtuális" vagy szellemi zarándoklatok, illetve a zarándokirodalom hatása a kor társadalmára. Ennek egyik kiemelkedő produktuma John Bunyannak, az *Orbis* második angol nyelvű kiadása évében (1678, második kötete 1684-ben) Angliában megjelent nagy hatású könyve, a *Pilgrim's progress* – mely magyarul *A zarándok útja* címen ismeretes.

A zarándoklat metaforája többszörösen értelmezi a könyvet. Comenius az *Invitatio*ban azt ígéri a gyermeknek, hogy az egész életet és az egész világot bemutatja a neki. Mint mondja: „el fogunk mennyi a világra, és megszemlélünk mindeneket". Ennek az útnak, ahogyan a zarándoklatnak is, erkölcsi intenciói vannak. A könyv 109., *Az erkölcsökről tanító tudományról* szóló fejezetében az emberi életet Comenius kettős úthoz hasonlítja, és az ifjút a választúton álló Herkules követésére buzdítja. Herkules Krisztusra mutató allegóriája a korszak kedvelt, sokszor használt toposza, s itt a helyes életvezetésre irányítja a gyermek figyelmét. Érdekes módon az *Orbis pictus* két szélső fejezetének megegyező képe egyfajta ciklikusságot sugall. A zarándok útja mintha sosem érne véget, élethosszig tart, csakúgy, mint a választutak sora az ember életében. Ezzel azonban még nem merítettük ki a vándorút- vagy zarándoklat-értelmezés lehetséges kereteit. Az *Orbis* kontextusának egyik fontos eleme a comeniusi életműben *A világ útvesztője és a szív paradicsoma* című labirintusregény, mely a szerző szintén számos kiadást megért, korában is közkedvelt műve volt. A fikció – akkoriban sokak által művelt – műfajába tartozó írás központjában szintén egy herkulesi választút áll. Az *Orbis*ban a Mester és a Gyermek – miként a labirintusregényben a Vándor – elmennek, hogy megszemléljék a Világot, hogy megtanuljanak választani jó és rossz között, hogy erényes és kegyes, jó életet élhessenek.[13] Mint Comenius a főhős Vándor szavaival írja:

Amikor életem útján eljutottam oda, ahol értelmünk már megkülönböztetni kezdi a jót és a rosszat, felismertem, mennyire eltérők az emberek közti csoportok, rendek, hivatások, munkák és szándékok; ekkor nagy szükségét éreztem, hogy alaposan meggondoljam, melyik csoporthoz csatlakozzam, és milyen dolgok közepette töltsem el életemet. [...] Végül aztán, miután már eleget töprengtem és tétováztam, arra az elhatározásra jutottam, hogy előbb meg kell vizsgálnom minden emberi dolgot, ami a nap alatt van, s ha majd mindegyiket a másikkal okosan összevetem, akkor választhatok csak hivatást az emberek közt, akkor rendezhetem el dolgaimat olyképpen, hogy békésen élhessek világunkban.[11]

A vándor útja egy, a valóság elemeiből épített fiktív – sűrített – világban játszódik. *Az olvasóhoz* címzett bevezetőjében Comenius erről így ír:

Legyen áldott Istennek irgalmassága, mert az én szememet is felnyitotta, hogy megtanuljam észrevenni e pompázatos világ sokarcú hívságát, a külső máz alatt mindenütt rejtőző álnokságot, és hogy másutt keressem a szellem békéjét és biztonságát. Hogy pedig mindezt pontosabban felidézhessem saját szemem elé, meg hogy másoknak is előadhassam, kigondoltam az itt következő vándorlást a világban; a jelen értekezésben mintegy lefestem, hogy miféle torz dolgokkal találkoztam, és hogy végül is miképpen leltem meg az e világban hiába keresett vigasztalást. [...] Nem mese az, olvasó, amit most kézbe veszel, jóllehet hasonlít a meséhez...

Ugyanezt a célt szolgálták az *Orbis* képei. Mind a labirintusregény, mind az *Orbis pictus* világa erős, karakteres – egyik esetben verbális, másik esetben vizuális – képekből épül fel. E karakteres képek – imagines agentes – alkalmazása az ars memoriae technikájának szerves része volt, csakúgy, mint a realitás elemeiből felépített virtuális helyek létrehozása. E helyek – az emlékezés palotái – feladata eredetileg az volt, hogy a szónokok könnyebben meg tudják jegyezni mondandójukat, ám a 17. században funkciójuk átalakult, használatuk kiszélesedett, s a színháztól az erényes olvasmányokig, az igen népszerű emblémakönyvekig számos területen találkozhatunk velük.

Mester és gyermek kapcsolata ebben az értelmezési közegben sajátos formát ölt. A mester nem csupán a kísérő, a beavató, egy a gyermek felett álló bölcs személy, hanem egy zarándoktárs, aki – még ha, mint az iskoláról szóló fejezetben látjuk, a katedráról is, de – a tanítás mondhatni „peripatetikus" vagy „krisztusi" útját választja, mikor együtt kel útra a gyermekkel. Ez az út pedig a 17. századi Európa meglehetősen kusza útvesztőjében, labirintusában vezet.

4.

A beavatásgondolatot nem lehet teljes egészében alkalmazni a könyvre, hiszen csupán az anyagon erőszakot véve tudnánk belemagyarázni olyan hiányzó, a beavatások során szinte állandóan előforduló elemeket, mint a próbatétel vagy a fizikai fájdalom

okozása. A beavatáshipotézis azonban felvet még egy relevánsnak tűnő kérdést, nevezetesen, hogy mibe, milyen világképi közösségbe avat be az *Orbis pictus*.
Az eddigiek alapján a kérdésre vannak egyértelmű válaszok. Az *Orbis* elsődleges pedagógiai céljából következően mindenek előtt a latin nyelvbe és az iskolai kultúra világába vezet, avat be. A korábbi tapasztalatok nyomán azonban joggal gondolhatjuk, hogy egy ennél komplexebb válasz lehetősége is fennáll.

A válasz keresésében ismét az *Invitatio* című fejezet képe, az általa jelzett környezet igazít útba. A comeniusi pedagógia teleológiájából következik, hogy – amint az előszavában is olvasható – a könyv a világban való eligazodást, az életvezetés helyes útjának megtalálását is szolgálja. Éppen ezért a világnak az a valóságértelmező konstrukciója, amelyet a könyv a képek és szövegek által felmutat, minden allegorikus karaktere, sűrítése ellenére ezer szállal kötődik ahhoz a 17. századi európai kultúrához, melyben fogant, melyet értelmez, s melyben eligazítást akar nyújtani. Ez a kötődés azonban kettős természetű. Egyrészt bemutatja a világot, s ebben olykor nagyon konkrét, nagyon korszerű. A 17. századi tudomány sajátos átmeneti karaktere számos esetben megfigyelhető rajta. Kiválóan megférnek a könyvben egymás mellett Vesalius legfrissebb eredményei a szemével gyilkoló Basiliscussal, a technika legújabb vívmányai a geocentrikus világképpel. „Folytatva az előző évszázad átfogó szellemi törekvését – írja róla Dömötör Ákos –, benne a középkor fantasztikummal átitatott hagyományai ötvöződtek össze az újkor polgári társadalmának ismereteivel. [...] Mindenütt az átmenetiség nyomta rá a bélyegét a művelődési kezdeményezésekre a 16. és a 17. század első felében. A herborni egyetemen – ahol Comenius is tanult – együtt élt a tudomány késő humanista-keresztény orientációja a matematikai-racionális gondolkodásmóddal és a megismerés szekularizált formáival."[15] Másfelől, éppen az allegorikus-értelmező attitűdből következően, egy sajátosan formált világképpel találkozunk a műben. Ahhoz, hogy a beavatásmotívum fontosságát – és bizonyos értelemben a mű utóéletét – megértsük, érdemes kitérni arra a világképre, melyet az *Orbis* allegorikus oldala felmutat.

A kép hátterében városi környezetet látunk. A *fama* szerint az iskola a városok fontos intézményei közé tartozik – együtt említi például az óraművel –, s jó működése nem csupán jelzi, de egyben kvázi szavatolja is a város helyes rendjét, helyes kormányzatát, jó működését. Ez pedig a harmincéves háború idején – s utána (1648) is egy darabig – sok helyütt hiánycikknek számított. A pusztulás azonban az új kezdet lehetőségét is magában rejtette, azt, hogy az útvesztőből paradicsomot csináljanak.[16] Az új világ gondolata nem csupán az Amerikába kivándorló vallási közösségeket, így a puritánokat foglalkoztatta, hanem azokat a közösségeket, societasokat is, melyek az új világot a régi megújítása révén tartották megvalósíthatónak. Ezen elképzelések, útkeresések Comenius gondolkodását is meghatározták hiszen tanárai – Alsted, Andreae – tevékenyen részt vettek kidolgozásukban és terjesztésükben, de gondolhatunk Comenius és a „látnok" Mikulas Drabik kapcsolatára is. Ezek az összefüggések nyilvánvalóvá válnak, ha a könyv első, *Isten* címet viselő fejezetét elemezzük (7. kép).

Az Isten vagyon magátul, öröktül fogva, örökkén. A leg tökélletessebb, leg boldogjabb valóság (vagyonság). Állattyában Lelki és egy. Személyében három. Akaratyában Szent, Igaz, Kegyelmes, Igaz mondó. Hatalmára nézve a leg nagyobb. Jóságra nézve a leg jobb. Böltseségre nézve, meg mérhetetlen. Hozzá mehetetlen Világoság; mind-azon-által mindenekben minden. Mindenütt és sohol-sem. A legföleb jó, és egyedül, ki meréthetetlen kút feje minden jónak. Minden dolgoknak, mellyeket világnak hívunk, a mint Alkotója (Teremtője) ekképpen-is igazgatója és meg-tartója.

Comenius pánszofikus bölcsességében mindeneknek kiindulópontja Isten. A könyvben a megszólítás és a minden bölcsességek megragadásának feltételét képező ábécé után ez az első fejezet. A kép és a szöveg látszólag Istenről beszél, azonban sokkal többet mond Comeniusról, koráról és világáról. Kitűnően foglalja össze egy archetipikus struktúrában a szöveg állításait. Amit látunk, az a kiábrázolhatatlan Isten „képe". Ez már önmagában is érdekes. Comenius egy kis protestáns közösség, a cseh–morva testvérek közösségének tagja, mi több, püspöke volt. Jóllehet a közösség a „reformáció peremén" szerveződött, tagjai közül többen, egy ideig Comenius is, erőteljes antifeudális nézeteket vallottak. E közösséget mégis több, a „centrumhoz tartozó" befolyásos egyházfi és uralkodó is támogatta, s a közösség teológiája is alapvonalaiban a reformáció centrumához állt közel. Az Isten ilyen ábrázolása éppen ezért igen érdekes. Comenius ragaszkodik protestáns hitelveihez – de pedagógiai elképzeléseihez is. A kép pedig tökéletes „középűr". Olyan, mint egy – a korszakban még elterjedtnek nevezhető – meditációs kép. Közepén egy szaggatott körben a tetragramm, Isten neve van – s nem a képe, jóllehet a leírt név sokszor több, mint a festett kép... A kimondhatatlan nevű, láthatatlan Isten a neve által válik jelenvalóvá, láthatóvá a képen. Itt azonban a négy betű által körülvett űr, pontosabban hiány, „ottnemlét" a fontos. Ez és a szaggatott vonal talán ugyan azt a megfoghatatlanságot, meghatározhatatlanságot jelöli. A négy betű elhelyezése – mely, mint látni fogjuk, nem Comenius leleménye – zseniális. A kört tükrözi, követi, melynek nincs kezdete, sem vége. Ráadásul valójában „önmagában vagyon", hiszen a Név kezdőbetűjétől elindulva az óra járása szerint és azzal ellenkező irányban is ugyanazt az eredményt kapjuk. A kör az egység szimbóluma, de a zártságé is egyben. Mint egy matematikai halmaz, mely az egynemű elemeket gyűjti egybe. A kör kvázipont. A pont pedig a kezdet is. A kört háromszög veszi körül, mely az isteni Háromság szimbóluma (is). Azokkal ellentétben viszont ez az egyik csúcsára van állítva, s így – ha tetszik, ingataggá válik, ha tetszik – dinamikus lesz. Ez ismét egy körben látszik, mely a zártság és kezdetnélküliség előbbi tartalmai fölött itt talán az egységet hangsúlyozza. Ez sugároz, mint a Nap. A Nap pedig sokszor a zsidó-keresztyén szöveges és képi hagyományban egyaránt Isten, az erejével teremtő, hatalmával fenntartó, igazgató, gondviselő jelképe. Az egész olyan, mint egy szem, ami szintén utalhat a Gondviselőre, de a Bíróra éppen úgy. „Nap és paizs az Úr..."[17] Az egészet így ismét egy kör zárja be. A kép felosztása, szerkezete tükrözi a következő fejezet, *A világ* körbeírtságát és a III. fejezet, *Az ég* struktúráját is. Az egész könyvben csak e három ábra található körformába illesztve, minden más a földi, anyagi négyesség keretei között jelenik meg. Gyönyörű, magasztos, szimbolikus ábrázolás, mondhatni „archetipikus" kép, „imago agens".

1. Az *Invitatio* című fejezet oldalai az *Orbis pictus* 1675-ös brassói kiadásából

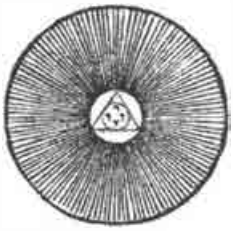
3. Péleusz Kheirónhoz viszi Akhilleuszt, görög vázakép

5. Az *Invitatio/Clausula* képe az 1659-es angol kiadásból

2. Viator – az úton járóról szóló fejezethez tartozó metszet az *Orbis pictus* 1675-ös brassói kiadásából

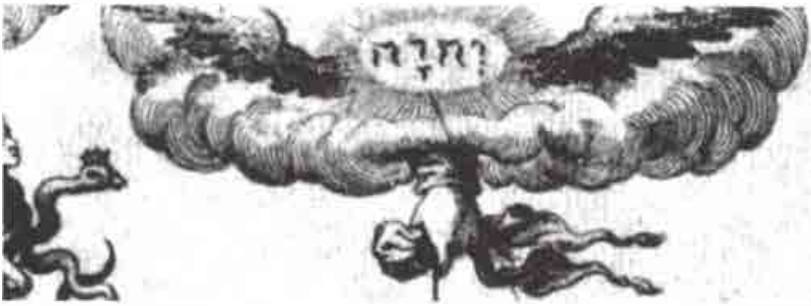
4. Szebeni szász tanácsúr, vízfestmény

6. Jost Amman: Szent Jakab apostol zarándoköltözékben, fametszet



7. Deus – az első fejezet képe az *Orbis pictus* 1685-ös lőcsei kiadásából

8. Tetragrammaton-ábrázolás Lucretius *De rerum natura* című műve 1561-es kiadásának címlapján



9. Részlet a „Rózsakereszt Testvérisége Láthatatlan Collegiumának" emblematikus ábrázolásáról, 1618. Az efféle kiadványokon a tetragrammatont sok esetben hibás karakterekkel nyomtatták ki. Ez a karaktersor nem jelent semmit.

10. Részlet Teophilus Schweighardt *Speculum Sophico Rhodo-Staurocitum* című művének címlapjáról, 1618

11. V. Frigyes és felesége cseh uralkodóvá koronázását ünneplő röplap 1619-ből

12. V. Frigyes pfalzi választófejedelem és Erzsébet frigyét ünneplő röplap 1613-ból

13. Mundus az 1653-as *Lucidarium*ból

14. Mundus az 1708-as *Orbis pictus*ból

15. Deus – metszet az 1672-es angliai kiadásból

16. *Invitatio* – metszet az 1781-es nürnbergi kiadásból

17. *Invitatio* – eredetileg színes rajz az 1883-ban megjelent cseh kiadásból

„Sűrű kép" – azonban nem Istenről, hanem a 17. századi ember Istenről alkotott elképzeléséről és világképéről. Ebben az Isten-ábrázolásban az antik–középkori minták meghatározók, melyeket átitatott a középkori skolasztikus teológia. Még az emanációgondolatból is visszacseng talán valami. Látjuk, hogy általában gondolataikban, még egy protestáns pedagógusáiban is mennyire a tamási istenkép élt. Ez az elemzés azonban, még akkor is, ha jogos, gyakorlatilag független Comeniustól és az *Orbis* tényleges kontextusától. A függésbe hozás – a kép sűrűségének/töménységének áthatolhatóvá tétele – szempontjából kulcsmotívum egyfelől a háromszögbe írt Jahve név, amely kitapinthatóvá teszi a kép kontextusát a kortárs vizuális kommunikációs gyakorlatban, másfelől – az előbbit kiegészítendő – a kép kontextusa a comeniusi életműben. A Comeniusnál láthatóhoz nagyon hasonló ábrázolást láthatunk Lucretius *De rerum natura* című műve 1561-es kiadásának címlapján is (8. kép).

Miért szerepel itt héber karakterekkel, ráadásul punktálatlanul, tehát az olvasást pontosító, magánhangzókat jelölő pontok nélkül az istennév? A kisiskolások bizonyára nem tudtak héberül olvasni. Sőt, a héber szövegeket így szinte kizárólag a zsidók tudták olvasni! A választ a 16–17. század emblematikus kifejezési gyakorlatában találjuk, melyben a tetragrammaton általánosan használt motívum volt, annyira, hogy igen sokszor torzult formában, hibásan írt karakterekkel jelent meg (9. kép).

Igen sokszor találkozhatunk a tetragrammatonnal hermetikus tradíciókat feleleveníto könyveken. A 10. képenegy szöveggel kiegészítve látható, melynek jelentése: Jehova szárnyai árnyékában.

A szöveg bibliai hivatkozás, a kép pedig kabbalisztikus szó-, illetve betűmágiára utal. Jahve nevének betűi, tehát a tetragrammaton, mind az eredeti, mind a keresztény-kabbalisztikus hagyomány fontos szimbóluma. Ugyanebbe az irányba mutat a háromszög jelentése is, mely ugyan származhat az istenség szimbolikus kifejezéséből, de valószínűleg nem csupán erről van szó, hisz azt általában fekvő háromszöggel jelölik. A csúcsára állított háromszög a körrel és a tetragrammatonnal kombinálva egyértelműen a kabbalisztika, a rózsakeresztesek és később a szabadkőművesség jelképe.

De hogyan kerül össze a kabbalisztika Comeniusszal? A név és a sugárzó nap egy Comeniushoz sokkal közelebbinek tűnő kontextusban is előfordul. A 11. képen egy 1619-ben megjelent röplapot látunk, mely (V.) Frigyes, pfalzi választófejedelem és Erzsébet (I. Jakab angol király leánya) cseh uralkodóvá történő megkoronázásának állít emléket. A 12. képen pedig az ugyane pár esküvője alkalmából 1613-ban megjelent röplap látható.

A koronázási röplap felső részén látható felirat szerint az esemény Jehova csodálatos tette volt.[18] Miért? Frigyes és Erzsébet násza két uralkodói ház szövetségét jelentette. Frigyesnek, a protestáns szövetség akkori vezetőjének cseh királlyá koronázása pedig a csehek, kivált a protestánsok reményei szerint egy új kor hajnala volt. Erre az új hajnalra utal a kép bal oldalán ábrázolt felkelő – a képen második – Nap. Frigyes „messiási" típusú szerepére vonatkozólag több prófécia is napvilágot látott akkortájt. Az egyik szerzője épp Mikulas Drabik, Comenius egykori iskola-, későbbi lelkésztársa volt. E próféciák közös mondanivalója szerint az üldözések apokalipszise után Frigyes győzelme a messiási kor, az „ezeréves birodalom" eljövetelét jelenti majd.

Az euforia nem tartott sokáig, tudjuk, a fehér-hegyi ütközetben Frigyes rövid uralkodás után vereséget szenvedett. A dolog pikantériája pedig az, hogy a Frigyes fölött győzedelmeskedő Habsburg Sas mögött egy másik röplapon szintúgy Jahve neve ragyog. A két analógia közös nevezőre hozható. A Frigyes és Erzsébet körül kialakuló misztikus aura propagátorai ugyanis az akkoriban szerveződő Rózsakeresztes testvériség tagjai voltak. A mozgalom kulcsfigurája történetünk szempontjából az a Johann Valentin Andreae, akit Comenius mestereként, *pansophiája* ihletőjeként tisztelt. Andreae a reneszánszban újjáéledt s összekapcsolódott mágikus, kabbalisztikus és alkímiai hagyományt hozta fedésbe a lutheránus pietista kegyességgel, illetve általában a protestáns vallásosság misztikus ágával. Ő és tanítványai azon fáradoztak, hogy a Rózsakereszt testvérisége szellemileg olyan irányt vegyen, hogy kilépve az eretnekség láthatatlanságából, többek közt a jezsuita rend alternatívájává, ellenpólusává válhasson. Ennek során különös hangsúlyt helyeztek az egyetemes bölcsességre, a *pansophiára*, és annak az oktatás útján történő terjesztésére. *Pansophián* ők minden tudhatók – régi és új ismeretek – szintézisét, enciklopédikus tudását értették. Comenius számára a *pansophia* ezek mellett, de talán inkább fölött az „isteni kijelentés három könyvéből" – azaz a Bibliából, a természetből és az értelemből – megszerezhető tudás szintézisét jelentette. Azonban mindkét értelmezés szerint a dolgok eredője, alfája és ómegája – csakúgy, mint az emanációtanban – Isten. A cél pedig egy új, jobb társadalom. Ennek konkrét megvalósítására hívták Comeniust 1640-ben Angliába – ám a történelem ismét közbeszólt.

A történeti vonatkozások után azonban forduljunk most a mentalitás kérdésköre felé. A tetragrammaton (és a vele kombinált szimbólumok) megjelenése ezeken a röplapokon értelmezi a történelem – azaz a mindennapok – eseményeit. Comenius a *Didactica Magnában* írja, hogy a diák: „...minden dolgot és önmagát hozza vonatkozásba Istennel, mint mindennek forrásával. [...] Szokjanak hozzá tehát ahhoz, hogy bármit látnak, hallanak, tapasztalnak, cselekszenek és szenvednek is idelenn, mindazt – közvetlenül vagy közvetve – Istenre vonatkoztassák."[19] Ez a vonatkozási rendszer alapvető jellegzetessége a korszakban mind a katolikus, mind a protestáns közösségeknek, s megtalálható úgy a prédikációirodalomban, mint a népénekekben vagy a magas filozófiában.[20]

Ez a mentalitás fejeződik ki az *Orbis* próbakiadásának Mundus-képén is (13. kép). Amikor Sárospatakon megszületőben volt a pánszofikus tudás ikonja, az *Orbis* (akkor még *Lucidarium* néven), Comenius elküldte a könyv tervét barátjának, egykori meghívójának, Samuel Hartlibnak (aki az ottani rózsakeresztesek egyik vezetője volt) Angliába. Isten nélkül sem Hartlib, sem Comenius nem tartotta elképzelhetőnek a világot, még akkor sem, ha azt az empíria eszközeivel akarták megismerni. Hit és tudomány ebben a világképben egységet alkot, egymásra vonatkozik. Látjuk, amint a kép azt sugallja, hogy a Világ mint Isten megjelenése, kijelentésének egyik formája értelmezhető. A *Lucidarium*-töredék Mundus-képe nagyrészt hasonló a később az *Orbis pictus*ba került változathoz. De csak nagyrészt, s a képek különbsége fontos mentalitásbeli különbségekre utal. A különbség jól látható (14. kép).

Míg a *Lucidarium*ból származó képen a világ felett trónol Jehova, az Isten, aki – a *Jelenések könyve* képére is utaló megfogalmazással – a világ világossága, az emberek világossága, s a világ az Ő lábainak zsámolya, addig később a szimbólumrendszernek ez az eleme már eltűnik, s a nürnbergi első kiadás Mundusáról – csakúgy, mint a további kiadásokból – már hiányzik a tetragramm. Mire ugyanis az *Orbis* megjelent, kezdtek a rózsakeresztesekre rossz szemmel nézni a kontinensen, sőt, több helyütt el is ítélték őket. Ezzel szemben Anglia a rózsakeresztes szellemiség bázisa maradt, s nagy szerepe volt a később kibontakozó felvilágosodás előkészítésében. Nürnbergben akkor nem jelenhetett volna meg egy ilyen ábra, Comenius és Hartlib viszont „értették egymást" sőt, 1672-ben Angliában az *Orbis* a 15. képen látható ábrával jelent meg.

A háromszög itt a csúcsán áll, ami a körrel és a tetragrammatonnal kombinálva egyértelműen a kabbalisztika és a rózsakeresztesek jelképe. A nürnbergi kiadásban a háromszög az oldalán áll, ami mai napig az isteni háromság szimbólumaként használatos; benne a tetragrammaton – éppen a képet alkotó szimbólumok általános tartalma miatt is – már nem okozott problémát.

Ha tehát visszakanyarodva Appaduraj gondolatához, arra kérdezünk rá, hogy milyen lokalitáshoz kötheto a beavatásként értelmezett *Orbis pictus*, akkor – főképp, ha tekintetbe vesszük gyors és széles körű elterjedését – egyfelől azt válaszolhatjuk, hogy ez a lokalitás Európa. Az a tény, hogy a könyv ilyen népszerűségnek örvendett, feltételezi, hogy anyaga könnyen, vagy legalábbis – mint azt a tapasztalat mutatja – minimális változtatásokkal Európa-szerte alkalmazható volt a helyi kulturális viszonyokra. Másfelől azonban Európa mint lokalitás abban a formájában, ahogy Comenius és a rózsakeresztesek elgondolták, utópia volt, és az is maradt. Comenius azonban nem adta fel, tudjuk, számos irodalmi és diplomáciai próbálkozást tett egy új európai közösség megteremtése érdekében. Ennek része, eszköze volt pedagógiai munkássága is. Az egységes Európa azonban nem valósult meg, legalábbis nem úgy, ahogy Comenius elképzelte. Így az *Orbis* lokalitása egy láthatatlan, reális szomszédságokban[21] soha meg nem jelenő entitás. E lokalitás megteremtésére nem egyedül Comenius gondolta járható útnak a pedagógiát. A legtöbb hasonló elképzeléseket valló societas nagy hangsúlyt fektetett az oktatásra, ám egyedül ő készített egy ilyen egyedülállóan komplex és a gyakorlatban is használható eszközt a cél elérésére.

5.

Ha a könyv későbbi kiadásait szemügyre véve megvizsgáljuk azokban a tudás holisztikus jellegére vonatkozó információkat, a tudásátadás autoritásviszonyait, illetve a folyamat ritualizált karakterét – a sajátosan az *Orbis*ra mint „beavatási műre" jellemző attribútumokat –, akkor azt tapasztaljuk, hogy ezt a karakterét szerzője halála után nem sokkal gyakorlatilag elvesztette.

Úgy tűnik, az *Orbis pictus* minden sikere ellenére sem vált hosszú távon azzá, aminek Comenius szánta: az embert emberré tevő bölcsesség, a *pansophia* paradigmájává. Paradigmává, hiszen Comenius gondolatrendszerében a *pansophia* nem egy állandó,

változhatatlan s változtathatatlan tartalmú, illetve formájú kánon, hanem egy – mai kifejezéssel élve „nyílt forráskódú" – minden generáció által újrafogalmazható s újrafogalmazandó életszervező rendszer. Az ember állandóan olyan módszereket keres, amelyeknek a szinte mechanikus alkalmazásával választ kaphat a kérdéseire. Comenius is kereste – és megtalálni vélte – a tökéletes módszert, melynek segítségével mindenkit – hacsak nem bánt mostohán vele a természet az értelem dolgában – meg lehet tanítani mindenre. Ez a módszer azonban a válaszokhoz vezető útra, s nem magukra a válaszokra vonatkozik. A *pansophia* nem ad választ, de segít rendszerezni gondolatainkat a kérdések feltevése s a válaszok keresése közben. Comenius halála után, jóllehet kiadták műveit, harmóniára törekvő pánszofikus álmai nem valósultak meg. Születtek ugyan enciklopédiák, de a pánszofikus gondolkodás nem terjedt el velük együtt. Az enciklopédikus tudás ugyanis nem egyenlő a pánszofikus tudással. A világ és a személyiség – tudjuk, közhely – meghasonlott, részekre töredezett, s követte sorsát tudománya is; az *Enciklopédia* után leginkább egy-egy tudományterület enciklopédiája készült már csak el. Éppen ezért a következő korok nem értették Comenius művét sem, sőt a szakterületek művelőiben az ilyesfajta megértés iránti igény is egyre kevesebb lett.

Az illusztrált tankönyv mint módszer megmaradt, ám tartalma, struktúrája jelentősen átalakult, visszatükrözve a mindenkori használó társadalom világképét és annak változásait. Az *Orbis pictus* lassan még meglévő tudományos korszerűségét is elvesztette. Noha az 1719-es kiadás alkalmával a mű hihetetlen bővítésen ment keresztül, ez már egy másik korban, másik világban – s egy másik kötetben ment végbe. Bár a két kötetet egy könyvvé kötötték, de külön index tartozik mindkettőhöz. A mű elvesztette integritását, egységességét. A világ képe maradt ugyan, de nem a comeniusi cél szerint, nem koherens világképet ad, inkább csak – mint az előszóban olvasható – „laystromát" a dolgoknak. Története során az *Orbis pictus* egyre kevésbé követte a világ változásait – melyek azonban meglehetősen markáns nyomokat hagytak rajta. Anyagát a kiadók nem aktualizálták, hanem folyamatosan selejtezték, sok fejezetet törölve a könyvből. Elsők közt az *Isten*, *Az utolsó ítélet*, *A teremtés*, *Az ember lelke* került ki, majd *Az erkölcsökről tanító tudomány* is. Elvesztek *A belső érzékenységek* – s megmaradtak csupán *A külső érzékenységek*. Elveszett még a *Bérekesztes* is, a maga intelmeivel együtt. A kezdeti 151 fejezetből 1798-ban már csupán 83 volt meg, s ez a későbbi kiadásokban még tovább csökkent.

Ilyen körülmények közt lássuk, mi lett az *Invitatio* sorsa. A következő száz esztendő kiadásaiban a fejezethez tartozó képet átalakították (16. kép). A találkozás helyszíne immáron az iskola, illetve a Mester közvetlen környezete.

A magister pedig nem zarándokvezető vagy zarándoktárs, hanem a zarándoklat célpontja. Szinte Salamon király örököse, egyfajta tudós fejedelem, aki méltósággal – bölcsességének attribútumai között – fogadja a tanulni vágyókat. A mester–tanítvány viszonyát egyre inkább az előbbi – mint megkérdőjelezhetetlen – autoritása uralja.[23] Sőt a mesternek még a szülőnél is több joga van a gyermek fölött, hiszen azok csak a biológiai életet adták neki, míg a mester a szellem világába „szüli újjá" őt.[24] Ugyanakkor a gyermek attitűdje – pontosabban az, amit neki tulajdonítottak, illetve tőle elvártak – is megváltozik: a gyermek nem csupán követi a mestert, és aláveti magát a be-

avatás folyamatának, hanem egyenesen ő az, aki individuális döntést hoz, és így áll a mester elé: itt vagyok, taníts engem.[21] A 18. század végén, de a 19. század elejétől mindenképp, az *Invitatio* – csakúgy, mint a *Clausula* és a föntebb felsorolt számos egyéb fejezet – kimarad a könyvből, s csak a 19. század végén tér újra vissza, az első kiadást megújító, szorosan ahhoz illeszkedő 1883-as cseh (!) kiadásban; ám a kép itt sem a comeniusi struktúrát tükrözi, hanem a későbbi kiadások, s talán a poroszos oktatás felfogását (17. kép).

A reneszánsz és a humanizmus, meglazítva a hagyomány érvényességét, alapvető változásokat indított el az európai szellemtörténetben. Ezek a változások – amelyek a felvilágosodásban válnak döntővé – filozófiai síkon Descartes, Francis Bacon és Spinoza gondolkodásában gyökereznek. Kibontakozásukhoz és széles körben való elterjedésükhöz azonban a tapasztalatokon nyugvó ismeretszerzés és az önálló gondolkodás hangsúlyozásával alighanem tevékenyen hozzájárult Comenius pedagógiája is. Ezenfelül Comenius pozitív teológiai véleménye a megváltott ember értelmi képességeinek tiszta voltáról, s e teológiai állásfoglalás átültetése a gyakorlatba szintén a felvilágosodás malmára hajtotta a vizet. A két irány azonban az értelem és a megismerés kérdésében alapvetően külön utakat jár. A kérdésre, „mi a felvilágosodás?", Kant ezt válaszolta: „A felvilágosodás az ember kilábalása maga okozta kiskorúságából. Kiskorúság az arra való képtelenség, hogy valaki mások vezetése nélkül gondolkodjék... Sapere aude! Merj a magad értelmére támaszkodni!"[22] Légy független, szabad, rázz le magadról minden atyáskodást. Comenius ezekkel szemben azt hangsúlyozza, hogy az ember „minden dolgot és önmagát hozza vonatkozásba Istennel mint mindennek forrásával".[23] Ez az önként vállalt külső vonatkozási rendszer azonban – azzal együtt, hogy „biztosítja" a megismerés helytállóságát – időszerűtlenné vált, s tegyük hozzá: a 18. század végére éppen azáltal, hogy generációnkénti újragondolása elmaradt, s önmagáért való dogmatizmusba süllyedt, saját magát járatta le, tette lehetetlenné.

Az *Orbis pictus* végül egyetlen funkciót tölt már csak be: nyelvtanulási segédletként szolgál. Olvasókönyv és szótár lett, mely elbűvöli, leköti a gyermekek figyelmét, akik nagy szeretettel bújják képeit. Olyan gyerekekét is, mint Goethe, Herder, Leibniz vagy Herman Ottó. S hogy milyen attitűddel párosult ez a szeretet, arról kiválóan tanúskodnak éppen utóbb említett nagyságunk sorai: „Az első, legkedvesebb könyvem, amelyet a gyermek szeretetével öleltem magamhoz, egy kétnyelvű *Orbis sensualium pictus* volt... Egyszerű, végtelenül naiv képekkel volt felszerelve. Ezt a könyvet szenvedéllyel bújtam, és atyám a legnagyobb örömmel nyújtotta azokat a felvilágosításokat, amelyekre rászorultam."[24] A hajdan oly gazdag jelentésű képekből végül csak végtelen naivság marad. Ez azonban úgy tűnik, természetes, mi több, törvényszerű, hiszen a képek elvesztették vonatkozási rendszerüket, s kontextus nélkül értelmezhetetlenné váltak. Nem arról van szó, hogy a képek és a szövegek összefüggése vált volna értelmezhetetlenné, bár itt-ott ezzel a problémával is találkozunk. A probléma másutt van: a képek vonatkozási rendszere ugyanis az *Orbis pictus*ban nem a szöveg, hanem az a világ, amelyre mindkettő vonatkozik, az a világ, amelyről a könyv eredetileg az alapvető tudást közvetíteni akarta.

6.

Comenius a tudásátadásnak egy komplex módját választotta, illetve a korábbi hagyományokat összegezve dolgozta ki, melyben a magister vezetése, a beavatás típusú autoritásviszony ötvöződik a tanuló saját, empirikus tapasztalatai alapján történő tanulással. Ez a tudásszerzési modell hatja át a labirintusregényt is. Mint írja: „az én vezetőim és mindnyájunknak vezetői, akik e világban tévelygünk, valójában ketten vannak: az egyik a szellem kíváncsisága, amely mindent meg akar vizsgálni, a másik a megrögzött szokás, amely a világ csalásait az igazság színével leplezi. Ha okosan követed őket, bárki is légy, megláthatod velem együtt fajtánk nyomorúságos zűrzavarát; ha pedig másképp látnád, tudd meg, hogy orrodon ágaskodik az általános bódulat szemüvege, amelyen mindent visszájára látsz."[28] Itt azonban a külső vezető, a tradíció mint „megrögzött szokás" negatív ítélet alá esik.

Comenius módszereiből a modern pedagógia számos elemet átvett, és átvesz ma is.[29] Így vált elfogadottá a szemléltetés, valamint a tanulást élményszerűvé tevő módszerek és eszközök alkalmazása. Napjaink egyik nagy kérdése, hogy a hipertextuális tudásszerzés technikáinak terjedésének korában, amikor a tudásszerző szubjektum kerül a hipertext középpontjába, „s ő maga határozza meg haladása és tájékozódása irányát, miközben könnyed mozdulattal, egy klikkelés segítségével kitör a lineáris szövegek és az azok sorrendjét diktatórikusan meghatározó szerzők világából",[30] van-e lehetőség egy olyan pedagógiára, mely tartalmában nemcsak egy *pansophia* típusú, eligazító tudásparadigmát jelent, de formájában lehetőséget ad arra is, hogy a tudásszerzés–tudásátadás adott lokalitáshoz kötődő ritualizált formái kialakuljanak.

A kulturális antropológia és a néprajztudomány által elhanyagoltabb kutatási területek közé tartozik a modern oktatás, a közoktatás és az oktatási instrumentumok, így például az iskolakönyvek vizsgálata. Fellapozva a szóba jöhető tudományágak – például a történettudomány (mikrotörténet-írás), a történeti antropológia – szakirodalmát, azt tapasztaljuk, hogy a kérdés meglehetősen alulreprezentált. Maga a pedagógiatörténet is sokkal inkább a pedagógiai elvek és paradigmák fejlődésével, mint azoknak egy-egy kor mentalitására tett, a sensus communis viszonyaiban tükröződő hatásával, illetve ezek összefüggésrendszerével foglalkozik. Tegyük rögtön hozzá: érthető módon, hiszen viszonylag kevés a rendelkezésre álló forrás, és ezek is leginkább egy-egy iskola (tudományos) miliőjének kisugárzásáról szólnak, olykor nehezen megfogható kategóriákkal,[31] vagy pedig a tudománytörténet által valamilyen okból kiválasztott személyek egymásra és a tudomány fejlődésére gyakorolt hatásáról. A különböző iskolák szintén fontos forrásnak számító törvénykönyvei, szabályzatai pedig csak nagyon elszórtan tartalmaznak némi utalást a használt könyvekre, s akkor is – a könyvtári állományjegyzékekhez hasonlóan – csupán arról tanúskodnak, hogy az adott könyvet használták, de arról már csak a legritkább esetben, hogy miként vagy milyen eredménnyel, hatással. Megbízható források hiányában, vagy legalábbis szűkében pedig nehéz megalapozott állításokat megfogalmazni egy adott közösség mentális viszonyainak, világképének és – az egyszerűség kedvéért mondjuk így – oktatási rendszerének összefüggéseiről.

A probléma kutatása azért is fontos, mert a posztmodern után az internet és a hipermédia terjedésével egy új – ha nem is gyökeresen új – tudásszerzés–autoritás viszony, egy új paradigma van kialakulóban, melynek értelmezése többek közt az antropológiára is váró feladat lesz.

Jegyzetek

1 Turner (2002: 108).
2 Turner (2002: 107–108).
3 Appaduraj (2001: 4–6).
4 Pukánszky–Németh [online].
5 Kaps [online].
6 A szövegben használt „a Little Vocabulary" kifejezés itt saját. *A Little Vocabulary English and Latin* című, 1657-ben megjelent művére utal. Cram [online].
7 Kant (1995: 238).
8 Geréb (1959: 52).
9 A kép itt következő elemzése Avers Bagley gondolatmenetét követi. Lásd Bagley [online].
10 Gen 2: 19–20.
11 Arról sajnos nincsenek adatok, hogy a könyv első kiadásainak idején minden iskolásnak volt-e saját *Orbisa*, csupán következtetni tudunk a könyvekkel, nyomtatással kapcsolatos egyéb ismeretek alapján arra, hogy Comenius ezen elképzelése akkor még nem vált valóra.
12 A képanyagot kétszer, előbb a 18. század derekán, majd a 19. század végén alakították át jelentősen, s így – az eredeti többszöri visszatérésével együtt – három jelentős ikonográfiai hagyomány alakult ki. Ezek elemzésére itt nincs módom. Az ikonográfiai hagyományokkal kapcsolatban lásd Bagley többször idézett tanulmányát: Bagley [online]; valamint Nagy (2002, 93–96).
13 Tulajdonképpen erre irányul – ha olykor vezeklés, tehát az erényes élet helyreállítása formájában – a zarándoklat is.
14 Comenius (1990: 13–14).
15 Dömötör [online].
16 Comenius beszédét idézi Dömötör [online].
17 Zsolt 84: 12 „Mert nap és paizs az Úr Isten; kegyelmet és dicsőséget ád az Úr, nem vonja meg a jót azoktól, a kik ártatlanul élnek."
18 Itt egyértelműen látszik, hogy a név emblematikus: jelentős elírásokat tartalmaz.
19 Comenius (1953: 317).
20 „...minden alkalommal, amikor valaminek a természetét meg szeretnénk majd vizsgálni, emlékezni fogunk arra, hogy Isten, aki azt létrehozta, végtelen, mi pedig minden tekintetben végesek vagyunk. Olyannyira így van ez, hogy ha Isten abban a kegyelemben részesít bennünket, hogy előttünk vagy más emberek előtt az elménk átlagos felfogóképességét meghaladó dolgokat nyilatkoztat ki, mint amilyenek például az inkarnáció vagy a szentháromság misztériumai, minden további nélkül el fogjuk őket hinni, még ha talán nem értjük is meg őket egészen világosan. Mert nem szabad különösnek találnunk, hogy sok olyan dolog van az ő mérhetetlen természetében, és abban, amit véghezvitt, ami a mi elménk befogadóképességét meghaladja." Descartes (1996: 38).
21 Appaduraj lokalitáselméletében a szomszédság kifejést használva utal „azokra a tényleges en létező társadalmi formákra, amelyekben a lokalitás mint dimenzió vagy érték, válto-

zatos módon nyilvánul meg. A szomszédságok ebben az értelemben olyan megragadható közösségek, amelyeket realitásuk – legyen az térbeli vagy virtuális – és a társadalmi reprodukcióra való képességük jellemez." Appaduraj (2001: 4).

22 A könyv így a feltételezésekkel ellentétben – hatástörténete alapján – inkább negatíve készítette elő a felvilágosodást.

23 Bagley [online].

24 Talán nem állunk messze a valóságtól, ha ebben egyebek mellett a hallei pietizmus „döntéskényszeres" attitűdjének hatását véljük felfedezni.

25 Kant (1995: 238).

26 Comenius (1953: 169).

27 Gerëb (1959: 54).

28 Comenius (1990, 11).

29 Képelmélete – melynek kifejtésére itt végképp nincs mód – napjainkban nagyon sok hasznos tanulságot tartogat.

30 Mester [online]. Az idézet folytatása: „Egere játszva rágja szét a Gutenberg-galaxist és mindazt, ami ennek részét képezi: a szöveg zártságát, önazonosságát és örökkévalónak látszó állandóságát, a belékódolt narratívákat, egyáltalán: minden narratívát. Az egér fogai között szétmállik minden, ami akár csak távolról is emlékeztetne a definiálható, önazonos fogalmakra, kezdve Platón ideától, és eljutván egészen a modern tudomány szigorú fogalomrendszeréig. Mindezekről az örök értéknek, tudástermelési eljárásaink sarkpontjának tekintett dolgokról egyszeriben kiderül, hogy csupán egy kommunikációs technikának, a nyomtatott könyv technikájának a következményei voltak, élni, gondolkodni nélkülük is lehet. A mai felhasználó tudásszerkezete meglepő módon ahhoz hasonló módon működik, mint a középkori írástudóé. Előszeretettel használ gyűjteményeket és „quodlibeteket", amelyeket mindegy, hogy hol kezd olvasni, és hol fejez be, széljegyzeteket, betoldásokat készít, amelyek ugyanolyan technikával készülnek, mint a főszöveg, következésképpen nem különböztethetők meg attól." Mester [online].

31 Hogyan lehetne például a „pataki szellem" fogalmát társadalomtudományi kategóriává konvertálni?

Képjegyzék

1. kép: Az *Invitatio* című fejezet oldalai az *Orbis pictus* 1675-ös brassói kiadásából
2. kép: Viator – az úton járóról szóló fejezethez tartozó metszet az *Orbis pictus* 1675-ös brassói kiadásából
3. kép: Péleusz Kheirónhoz viszi Akhilleuszt – görög vázakép
4. kép: Szebeni szász tanácsúr – vízfestmény
5. kép: Az *Invitatio/Clausula* képe az 1659-es angol kiadásból
6. kép: Jost Amman: Szent Jakab apostol zarándoköltözékben – fametszet
7. kép: Deus az *Orbis pictus* 1685-ös lőcsei kiadásából
8. kép: Lucretius: *De rerum natura*, címlap, 1561
9. kép: Részlet a „Rózsakereszt Testvérisége Láthatatlan Collegiumának" emblematikus ábrázolásáról, 1618. Az efféle kiadványokban a tetragrammatont sok esetben hibás karakterekkel nyomtatták ki. Ez a karaktersor nem jelent semmit.
10. kép: Részlet Teophilus Schweighardt *Speculum Sophico Rhodo-Stauroticum* (1618) című művének címlapjáról

11. kép: V. Frigyes és felesége cseh uralkodóvá koronázását ünneplő röplap 1619-ből
12. kép: V. Frigyes pfalzi választófejedelem és Erzsébet frigyét ünneplő röplap 1613-ból
13. kép: Mundus az *Lucidarium*ból, 1633
14. kép: Mundus az *Orbis pictus*ból, 1708
15. kép: Deus az 1672-es angliai kiadásból
16. kép: *Invitatio* az 1781-es nürnbergi kiadásból
17. kép: *Invitatio* az 1883-ban színes képekkel megjelent cseh kiadásból

Bibliográfia

APPADURAI, Arjun 2001: A lokalitás teremtése. *Regio* 3, 3–31.
COMENIUS, Johannes Amos 1953: *Nagy oktatástana*. Budapest: Akadémiai.
– 1990: *A világ átvesztője és a szív paradicsoma*. Budapest: Bibliaiskolák Közössége.
DESCARTES, René 1996: *A filozófia alapelvei*. Budapest: Osiris.
GERÉB György 1959: Bevezetés. In Johannes Amos Comenius: *A látható világ*. Az 1669-ben megjelent háromnyelvű kiadás magyar szövege alapján és fametszeteivel közzétette, bevezetéssel és jegyzetekkel ellátta dr. Geréb György. Budapest: Magyar Helikon.
JANKOVICS József–Galavics Géza: *Régi erdélyi viseletek. Viseletkódex a XVII. századból*. Budapest: Európa.
KANT, Immanuel 1995: Válasz a kérdésre: Mi a felvilágosodás? In Steiger Kornél (szerk.): *Bevezetés a filozófiába. Szöveggyűjtemény*. Budapest: Holnap.
NAGY Károly Zsolt 2002: Orbis Sensualium Pictus – A' látható világ lefestve. *Egyháztörténeti Szemle* 1, 82–110.
TURNER, Victor 2002: *A rituális folyamat*. Budapest: Osiris.
VARGA Domokos–Vekerdi László [é. n.]: *A Világ kereke*. Budapest: Móra.
YATES, Frances A. 1975: *The Rosicrucian Enlightenment*. St. Albans: Paladin.

Online források

BAGLEY, Ayers: *Orbis Sensualium Pictus. Invitation to Wisdom and Schooling*.
http://education.umn.edu/EdPA/iconics/orbis/Orbis_Text.htm.

CRAM, David: *Birds, Beasts and Fishes versus Bats, Mongrels and Hybrids: The Publication History of John Ray's Dictionariolum (1675)*.
http://w4.ed.uiuc.edu/faculty/westbury/Paradigm/cram.html.

DÖMÖTÖR Ákos 1998: *Comenius szellemi környezete. A realista pedagógia eszméi és összefüggései*. In Új Holnap, március.
http://www.uni-miskolc.hu/city/Olvaso/ujholnap/98marcius/domotor.html#top.

KAPS, Gabi: *Der Orbis sensualium pictus des J. A. Comenius*.
http://www.klassphil.uni-muenchen.de/~fachschaft/hausarbeiten/comenius.html#inh.

MESTER Béla 2000: Kisebbségi identitás a hálózottság korában. Előzetes kérdések és dilemmák némely, remélhetőleg majd megvalósuló diskurzushoz. *Magyar Kisebbség. Nemzetpolitikai Szemle.* Új sorozat, 6/2. (20.) Kolozsvár. http://www.hhrf.org/magyarkisebbseg/0002/m000227.html.

PUKÁNSZKY Béla–NÉMETH András 1998: *Neveléstörténet.* Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó. http://www.mek.iif.hu/porta/szint/tarsad/pedagog/nevtort/neveltrt/html/02.htm.

A kutatás során felhasznált *Orbis pictus*-kiadások:

A) A Sárospataki Református Kollégium Tudományos Gyűjteményei Nagykönyvtárában megtalálható példányok:

1. Egy pár lapból álló töredék, melyet Comenius sárospataki tartózkodása alatt készített, s egy másik töredék 1653-ból, a *Lucidarium*ból, melyet részletében Geréb György a következő pontban említett kiadványban publikált.
2. Az 1669-es nürnbergi kiadás Geréb György által gondozott 1959-es reprint kiadása.
3. Az 1675-ös brassói kiadásnak 1970-ben az Akadémiai Kiadó által megjelentetett hasonmás kiadása.
4. Az 1685-ös lőcsei kiadás (elérhető: www.main.cz/konyvtar/komensky/orbis_aa.htm 2002. március 17.).
5. Az 1708-as nürnbergi kiadás.
6. Az 1769-es nürnbergi kiadás.
7. Az 1777-es nürnbergi kiadás.
8. Az 1798-as pozsonyi kiadás.
9. Az 1806-os pozsonyi kiadás.
10. Az 1817-es bécsi kiadás.
11. Az 1910-es lipcsei kiadás.

B) Online források: a www.coled.umn.edu\EdPA\iconics\Orbis\Index.htm címen elérhető 1659-es és 1672-es angliai kiadások, valamint az 1781-es nürnbergi kiadás részletei.

S. SÁRDI MARGIT

Költők maszkokban

Nincs könnyű helyzetben az irodalomtörténész, aki az álarcosság megjelenését, jeleit keresi a barokk irodalomban. Nincs könnyű helyzetben egyrészt azért, mert az anyag kevés: az álarcviselésnek megfeleltethető *más-ként*, más gyanánt beszélés esetei a 17. században ritkák; másrészt azért, mert az anyag túl sok: a barokk irodalmat olvasva mindig az az olvasói élményünk, hogy az egész barokk „álarcos": olyan hősies-nyilvános maszkot kényszerít az írókra, amely alá csak néha, kiváltképp bátor szerzőknél leshetünk be egy-egy futó pillantással.

Az álarc elrejt és mássá tesz.[1] Fölszabadít a kor, nem, társadalmi állás, politikai-vallási hovatartozás tekintetében az „én"-t meghatározó kötöttségek alól. Ám a rejtőzködés e két ősi gesztusa két eltérő viselkedésformát, két különböző beszédmódot határoz meg. Az egyik azt mondja: „én nem vagyok én"; a másik azt: „én nemén vagyok", „én egy másik vagyok". Az egyik gesztus a szabadságé, a kötöttségek elvetése, megszabadulás a terhes meghatározottságtól, fölszabadulás a fárasztó vagy némaságra kárhoztató szerep alól; a másik a másságé, önként vállalt, időleges, célzatos azonosulás egy másik meghatározottsággal, pózzal–szereppel. Az egyik arra törekszik, hogy ne tudjuk azonosítani az alatta rejlő arcot, ez elleplezi a szerzőt; a másik azt célozza, hogy valaki másként azonosítsuk az alatta rejlő arcot, ez leleplez – hamisan – egy másik, virtuális szerzőt, többnyire azért, hogy leleplezzen egy valóságos személyt, irányt, nézetet. Az egyik nem mondja meg az igazat, a másik hazudik.

A *Jelképtár* szerint a maszkok háromfélék lehetnek: rituális, halotti vagy színházi maszkok. Az irodalomban ezeknek három nagy műcsoportot feleltethetünk meg. A rituális álarc (az ősökkel való azonosulás, a törzs egészét illető érdek, téma jelzése) irodalmi megfelelője a közösségi szerepben, szószólóként megszólaló szerző; a halotti álarcé a halotti búcsúztatók tömege; a színházi maszk irodalmi megvalósulása a műköltészet (mű-irodalom) álarcossága, a rejtőzködő vagy más neve mögé bújó szerző. Az első kettőt nagyszámú, sőt elsöprő mennyiségű műben fedezhetjük föl, a harmadikat kevés, de mindenképpen számon tartható mennyiségű alkotásban.

A *közösségi szerepben megszólaló szerző* természetesen nem azonos a közösségi költészettel, itt a műköltészet egy válfajáról van szó, amelyet a „nem én vagyok" gesztusa.

a közösség nevében vagy a közösséghez való szólás költői attitűdje jellemez. Leggyakoribb hangneme az intő-oktató hang, jellegzetessége a „mi" és „ti" beszédszituáció uralma, nyelvi jele a többes szám, első és második személyű, illetve felszólító módú igealakok használatának túlsúlya. Ilyen jellegűek a 17. század verstermésének legnagyobb százalékát adó *vallásos versek:* imák, bűnbánó énekek, könyörgések és dicséretek. Igen érdekes tanulsága a férfi- és nőköltőktől származó vallásos versek összevetésének, hogy a nőköltők saját személyükben, a saját élethelyzetükből szólnak, verseik beszédszituációja az „én" (a szerző) és „te" (Isten) viszonyán nyugszik, majd minden személyragjuk egyes szám, első és második személyű, és teljesen hiányzik a közösség megszólítása, a közösség nevében való beszéd, az intő-oktató hang (vagyis a „mi" és „ti", valamint a felszólító módú igealakok).

Igen jellegzetes, ide tartozó műcsoport az *oktató költészet*,[2] amely ha mennyiségileg nem adott is akkora termést, mint a vallásos versek, de mély és jellegzetes bélyeget hagyott a század költészetén. Ilyenek a (meglehetősen közhelyes) bölcselkedések, elmélkedések; erkölcsi oktatások, pl. asszonytanító versek *(Cantio de matrimonio)*, Madách Gáspár költeményei a hét erényről és a hat főbűnről, Beniczky Péter *Közönséges magyar példabeszédei;* a szerencseversek, amelyek a vallásos versekhez hasonlóan férfi–női oppóziciót mutatnak. A férfiköltők szerencseversei a szerencséről mint nembeli jelenségről beszélnek az újsztoikus morálfilozófia szemléletével, a szerencse ábrázolását poétikai feladatnak tekintik, s a személyes elemek legföljebb az elmélkedés alkalmát szolgáltatják, maga a költői én nem kerül előtérbe; a nőköltők szerencseversei azonban mindig személyes életsorsukból fakadnak, s a szerencse mesterkedéseit önnön sorsukban szemlélik.

Ugyanígy közösségi természetűek az epitáfium műfaj örököseként született *gyászversek* egy-egy történelmi nagyság haláláról, valamint az *alkalmi költészet* nagyobbik csoportja: a névnapi-születésnapi köszöntők, a többek nevében iskolai ünnepre írt és üdvözlő versek.

Hatalmas költői hagyomány örökösei a „halotti álarc versei": a *halotti búcsúztatók.* Ellentétben az előző csoporttal, ezek nemcsak elfödik a szerző személyiségét, hanem egy másik, konkrét személy, az elhunyt gyanánt szólalnak meg, többnyire hibátlanul kezelve a narrációt. A halott személy szavaival vesznek búcsút az élettől, a rokonoktól, mint pl. Forgách Éva Máriának (†1639) a műfaj narrációját tökéletesen mutató búcsúztatója, a nehezen azonosítható pályájú Kőrösi István komjáti rektor alkotása, amely Kájoni János *Cantionaléjában* is megjelent:

Azért immár én kijöttem atyámnak házából,
Kiköltöztem elmúlandó világi házamból,
Ez a jele, hogy kimegyek immár e világból.

Nosza azért, akik vattok, testemet fogjátok,
Föld gyomrának, mint anyámnak, szépen megadjátok,
Eljő az is, a szent óra, melyben feltámadok.[3]

Jó szerző kezén a halotti búcsúztató valóban jól illeszkedik a halott személyiségéhez (jól veszi föl annak maszkját), mint pl. az igen nagy valószínűséggel Szepsi Csombor Márton által írt és 1624-ben nyomtatásban is megjelent búcsúztató a kis Nyáry Ferkó (†1622) halálára:

> Csacsogó nyelvemmel, édes beszédekkel hogy nem kezdék szólani,
> Két kezecskéimmel, lám, édes nyakadot kezdém hozzám kapcsolni,
> De nem vihettelek ez nagy dücsőségre az szent Istent dicsérni. [...]
>
> Nem futkosok immár köztötök örömmel, kedves udvaronk népe,
> Nem vihettem víghez sok fogadásimat, kit mondottam ez testben [...][1]

Csakhogy: a *más-ként* való beszélésnek, az irodalmi álarcnak csak akkor van értelme, ha már van egy kialakult „arc" (műfaj, hangnem, stílus, személyiség), amelyet elleplezni/takarni lehet vagy kell. A fent jelzett két irodalmi álarc, a közösségi szerepben megszólaló és a halottat búcsúztató költő nagy társadalmi ismertségű, hagyományos műfajok tömegének hátországára támaszkodhatott, egy már kialakult, széles, az iskolamesterig leható költői gyakorlat birtokában. A műköltészetben (mű-irodalomban) azonban az író–költő én csak nemrégiben vívta ki megjelenésének (arcöltésének) jogát. A középkor szerzői (habár mögöttük is ott állt a névtelenség és névrejtés, névrövidítés és névhordás bonyolult, hosszú története) saját egyediségükben ritkán léptek kontaktusba az olvasóval; vele huzamos ideig a másoló tartotta a kapcsolatot. Alighogy a reneszánsz szerző kivívta a személyes, individuális egyéniségként való megjelenés jogát (a mi anyanyelvű irodalmunkban a 16. században, annak is inkább a második harmadában), azon nyomban el is vesztette azt: a barokk ezt a szerzői személyességet nem tolerálta. Az oly öntörvényű költőegyéniséget kifejezéshez juttató Balassi-életművet már a tanítvány Rimay úgy tette elfogadhatóvá kora számára, hogy a költőt a kor újabb igényeinek megfelelően *poeta doctus*szá stilizálta. A barokk irodalom nyilvános és ceremoniális: a *theatrum mundi* művészete (és persze az életvezetés is ugyanilyen). A világi líra – főleg ha nyomtatásban megjelent – személytelen műfajokat preferált, pl. a szentencia műcsoportjába eső elmélkedéseket, bölcselkedéseket. Beniczky *Közönséges magyar példabeszédei* a század egyik legolvasottabb műve, minden utána föllépő költőre van hatása, s a közmondások eredete sokszor vezethető ide vissza; az oly tragikus életű Koháry István hatalmas életművében pedig e tragédiáknak, a személyességnek alig van nyoma: versei nem a rabság vagy az öregedés személyes élményéről szólnak, hanem az általánosított és személytelenített, mindenkire érvényes rabság- és öregedésbölcsességről (néha egészen közhelyesen, például: „Hogy a szabadság mindeneknél kedves"). A század második felében népszerűvé válik a pictura csoportja, számos évszakvers születik, mint pl. Beniczky versei *A kívánatos kikeletnek gyönyörűségéről*, *Az esztendőnek négy részeinek mivoltárul*. Ugyanilyen pictura a *Vélekedés az ékességről, mely tulajdonittatik az rózsának* vagy *A különböző szín festékeknek értelme és magyarázatja*, valamint Esterházy Pál *Kerti virágokról való versei*.[2] A szerzői személyesség megszóla-

lására a minta kevés volt, és rövid előéletű, így az e típusú álarcos költészet kevés műfajban kevés alkotást mutat föl, jobbára magas műveltségű, magas társadalmi állású, sokszor idegen minták tapasztalásából okult szerzőktől, az előbb említett két csoportnál jóval szűkebb társadalmi ismertségben és olykor narrációs hibákkal.

Az álarc születéséhez szolgáltathatott volna mintát a valóság megtapasztalása. Ám a római színházi maszk ez időre épületdíszké degradálódott, s az illúzió, félrevezetés, csalás megjelenítésére szolgáló báli álarc, akárcsak az álarcos és maszkarás bál, nálunk szinte ismeretlen volt. Kevesen találkoztak ilyen élménnyel: talán az effajta álarcos játékban való gyakorlatlanság *is* okozta, hogy Bethlen Miklós oly mély erkölcsi fölháborodással kommentálta a velencei karnevál álarcosságát, noha ő maga is látta, hogy az nemcsak paráználkodásra, hanem álarc nélkül meg nem ejthető politikai találkozásokra is szolgál: „Az ő farsangi sokezer maszkarájok, bolondságok, mely álorcák alatt mind országos, titkos jó és gonosz dolgok, mind privatus embereknek, úr, pap, barát és község szörnyű paráznaságai mennek végbe."[6] Hermányi Dienes József ugyan átmentette a nagyenyedi református tractus vizitációs jegyzőkönyveiből, hogy 1648-ban „Polyánban Pap Mihály asszonyember ruhában fársánglott", de hozzá is teszi: „azért excommunicáltatott, s a fársánglás megtiltatott sub poena floreni 12".[7] Ugyanő az 1655. évnél följegyezte, hogy „Lázári János marosszentkirályi papnak felesége Szent György napja hajnalában a szolgálót kiküldte óltvar ellen harmat szedni",[8] de azt elmulasztotta följegyezni, hogy a szolgáló vajon eltakarta-e magát harmatszedés közben. 18. századi utazóink aztán már természetesnek találják a maszkaraviselést, s nem erkölcsi, hanem esztétikai szempontból ítélik meg, mint Székely László, aki 1744 farsangján Bécsben öt maszkarabálon vett részt,[9] és többször megemlékezik az álarc viseléséről is.[10] Az egyik bálon a magyar arisztokraták is maszkarát öltöttek, Székely László felesége oláhnénak öltözött, s Mária Terézia igen érdeklődött a viselet iránt.[11]

A más nevében, alakjában való szólásra mintát szolgáltathatott volna egy jól kifejlett drámai, illetve színházi hagyomány is, de erről is azt kell mondanunk, hogy a 18. századig szerények a hozzáférési lehetőségek. Közismert, hogy a *Sándor-kódex*ben (1521k.) megörökített *Három kereszteyén leány* fordítója föl sem ismerte, meg sem értette a drámai műnem narrációs technikáját, s a drámában szereplő személyek megszólalásait elbeszélő narrációvá oldotta szét, „mondta Hyrena", „mondta Cionia" közbeiktatásokkal. A reneszánsz udvari dráma előadásai igen ritkák és alkalomszerűek lehettek. Így a barokk dráma- és operakultúra új műfajként termékenyíthette (volna) meg a hazai szerzőket, ám dráma- és opera-előadással éppúgy, mint bállal inkább csak a külföldet járt főúri ifjak találkoztak, de mindenképp csupán szűk kör számára váltak ismertté, és csak szűk körnek szolgáltathattak mintát a rejtőzködésre. A kevés 17. századi iskoladráma azonban legalább egy szerzőt, gróf Balassa Bálintot álarcos írásra ösztönzött.

Mintát szolgáltatott azonban a sok és népszerű erkölcsbölcselő, erkölcsnevelő munka, amely gyakran adta más – olykor fiktív, olykor valóságos – szereplő szájába mondandóját. Szepsi Korocs György *Bazilikon dóron*ja (Oppenheim, 1612) az angol I. Jakab király intelmeit tartalmazza fia számára, a Prágai András fordította *Fejedelmeknek serkentő órája* (Bártfa, 1628) Marcus Aurelius tanácsait fiához, Commodushoz. Dras-

kovich János *Homlogii Principumában* (Grác, 1610) pedig közzétette egy latin nyelvű vers fordítását is: Camma asszony monológját halála előtt.

Ám nem szándékozom áttekinteni a prózairodalmat, így csak jelzem, hogy a század egyik legügyesebb, kettős rejtőzködést nyújtó írói álarcát Pázmány Péter viselte. Ő mesterien kezelte mindkétféle maszkot: ha kellett, álnév mögé bújt (Szyl Miklós), ha kellett, fiktív szerzőegyéniséget kreált. Az *Öt szép levél* (1609) szerzőjeként egy kálvinista prédikátort tüntet föl, aki egy pápista emberrel folytatott vitái miatt, annak kérdéseiről kér tanácsot Alvinczi Pétertől. Pázmány úgy tudja megírni a kálvinista prédikátor leveleit a kálvinista főpaphoz, utalva a tőle kapott válaszra, a meg-megújuló vitákra, hogy a kettős görbe tükörből a pápista ember egyenes igazsága világlik ki. Az igazság efféle leleplezését egy stílusbravúr is támogatja: a levelek egyúttal a protestánsok által ekkor használt, túldíszített manierista stílus paródiái. Pázmány azonban aligha bízott abban, hogy a parodisztikus célzatú álarcot a közönség dekódolni tudja, mert a műhöz mellékelt paraszövegben, az előszóban leveszi és megmagyarázza az álarcot: „Minthogy pediglen kálvinista prédikátor nevére írtam ezeket, a levélírónak személyéhez szabván magamat, néha kedvem ellen is az ő szólásoknak pompájára kellett bocsátkoznom; kit tudom, gonoszra nem magyaráz az kegyes olvasó."[12] A műre adott protestáns válasz *(Itinerarium Christianorum)*[13] hasznosította a megoldást: egy jezsuita leveleiként interpretálja a vallási vita tételeit.

A költészet lehetőségei nem egyformák. Az epikus álarcai más természetűek, mint a lirikusé. Maga az epikum is egyfajta rejtőzködés, kitalált személyek kitalált érzelmei, beszédei mögé bújás. Az íróval való személyazonosítás ilyenkor a mű paraszövegeiben, a praeliminóriában történik: címlapon, előszóban, ajánlásban. Néhány epikus mű ezek híján maradt fönn (pl. a *Rákóczi-eposz*), ám azt nem tudhatjuk, ez a mű hányatott sorsának vagy az író tudatos rejtőzködésének, egy eltakaró álarcnak a következménye-e. A rejtőzködés finomabb, ravaszabb módja egy fiktív szerzői én beékelése a szerző és az olvasó közé, ahogy Zrínyi alkotja meg önmaga másra hivatott, a költőmunkát csak mellékesen, mondhatni műgond nélkül végző mását, s hiteti el olvasójával, hogy *Szigeti veszedelmét* „egy esztendőben, sőt egy télben" írta, és „soha meg nem corrigálta", hanem „első szülése elméjének", az előszavak szerénykedő hagyománya szerint – holott tudjuk, hogy ennél sokkal tovább írta, és gondosan korrigálta/korrigáltatta.

A 17. században kevés lírai verstípus mögött rejlett olyan hosszú hagyomány, hogy önnön álarcukat megteremthették volna. Ami született, az a mássá tevő maszk funkciójában, az „én egy másik vagyok" költői gesztusában jött létre. Ilyenek a megrendelő nevére/nevében írt versek, amelyeket csak ritka esetben tudunk elkülöníteni a szubjektív költészettől, azaz különválasztani a genitivus subiectivust és a genitivus obiectivust. Szerencsés eset, ha a cím mint paraszöveg tájékoztat, mint *A tekintetes és nagyságos hadadi Wesselényi Ferenc uram őnagysága nevére szereztetett versek*, a Rimay–Madách-kódex egy ismeretlen szerzőjű verse, egy Wesselényi szájába adott, néha a szolgákat, katonákat is megszólító ima:[14]

Uram, velem voltál,
S mellettem harcoltál,
Szerencsésen áldottál,
Jó hírrel és névvel,
Nagy jó becsülettel
Fejemet látogattál [...].
No, vitéz barátim,
Jámbor, hű szolgáim,
Bátor szívvel legyetek!
Tudom, hogy az Isten
Azután is velem
Megvidámít bennetek.

Ilyen a nők nevére írt versek teljes csoportja, amelyekről szintúgy nehéz megállapítani, nők írták-e őket maszk nélkül, vagy férfiak női maszkban. Fogódzóink sokszor fölöttébb gyengék. A Csetneki Anna nevére írt versben *(Bűnbocsánatért és Isten előtt kedves életért)*[15] a fölhasznált nótajelzések (Sztárai 23. zsoltára és Balassi 50. zsoltára), valamint az egyes szám, első személyű végződések közé keveredő egyes szám, harmadik személyű „ön"(?)megnevezés („Nyújtsd s kedveld életit / Alázatos Annádnak") billenti a mérleget a női megrendelő számára írt verses ima, azaz az álarcos férfiszerző felé. Tanácstalanok vagyunk azonban a ma lappangó Zemlény János-énekeskönyvben följegyzett, Esterházy Mária nevére írt verssel kapcsolatban,[16] amelyből csupán annyit ismerünk, amennyit Domokos Péter Pál 1939-ben közzétett: a kezdősorát („A német egyfelől dúlja") és a záróstrófát („Az ezerhatszázban, hatvankettődikben / Írám ez éneket keserűségemben / Idvezült uramhoz való hűségemben, / Nevemet is hagyám ezen énekemben."). A közzétevő ezt úgy kommentálta: „Nem közönséges búcsúztató versnek, hanem kesergő éneknek tetszik."[17] Ez igen jól beleilleszkedne a nők által írt házassági-özvegyi panaszok műfajába. Domokos Péter Pál szerint azonban a versben Esterházy Mária homonnai Drugeth György (1633–1661) „feleségeként van említve", és sajnos fogalmunk sincs, milyen természetű volt, milyen narrációba illeszkedett ez az említés: megnevezés vagy önmegnevezés? Még ennyicske fogódzónk sincs a 17. század vége felé keletkezett „szerelmi párbeszéd", a *Károlyi Sándor éneke a feleségéhez* és a *Károlyi Sándorné az urához* esetében.[18] Mert efféle szerelmi párbeszéd született álarcosan, a házaspár szájába adva (Cserei Thökölyről), de született valóságosan is (Révay Erzsébet levélváltása férjével, az ifjabb Petrőczy Istvánnal). Károlyi Sándornéról ugyan nem tudjuk, hogy írt-e verset, de a férje írt (l. később), és végtére is Károlyi Sándorné Barkóczy Krisztina Koháry István unokahúga volt, azt pedig tudjuk, hogy költőnők többnyire férfiköltők rokonságában termettek. A 18. századi, nők nevére írt versek (Esterházy Magdolna, Egerváry Jusztina) inkább férfiköltő által használt női álarcnak tűnnek.

Az irodalom legalább 1515, a *Cantio Petri Berizlo* óta fölhasználta mondandója hitelességének megerősítésére a más szájába adás poétikai eszközét. (A *Cantio Petri Berizlo*ban jelesül „az ellenség szájával dicsérés" eszközéről van szó, amelyet Zrínyi is fölhasznált dédapja hősiességének hitelesítésére.) De a gúnyt is remekül megerősíti, ha

a kigúnyolt személy önmagát szégyeníti meg szavaival, ahogy Pázmány prédikátora és Alvinczije tette. A hosszú múltú gúnyverseknek is van efféle csoportjuk, sokuk a közköltészetben fogja elérni népszerűsége csúcspontját (asszony- és menyecske-, cigány- és vénlánycsúfolók stb.). A filológia egyik legjobban elhíresült efféle gúnyverse az 1630-as években született *Balassa János éneke sólymocskájáról*,[19] amelynek álarcosságát, a benne rejlő gúnyt Eckhardt Sándor nem vette észre, és szíve ártatlanságában szerelmes versként magyarázta, megalapozva vele a tévhitet, hogy Balassi Bálintnak, íme, már az apja is szerelmes verseket írt. Gerézdi Rabán volt az, aki a vers szerelminek értelmezett terminológiáját mai magyarra lefordította, s kiderítette, hogy az a vers olyan útszéli és olyan durva, hogy bárki írhatta, csak Balassa János önmagáról nem, ugyanazzal az érveléssel, amellyel kétszáz évvel azelőtt, 1759-ben Rettegi György igyekezett elkülöníteni az „álarcos" és „álarctalan" beszédmódot egy gúnyvers esetében: „Valaki írta ezeket felőle (mert hogy maga maga felől efféléket mondjon, nem hihető)."[20] Ma már tudjuk: Madách Gáspár írta a maga generációja Balassa Jánosáról, s ugyan jó oka volt rá, hogy nem vette le álarcát sem a szövegben, sem a paraszövegben.

Kevesebben tudják, hogy a más szájába adott gúnyvers – nyilván mindig népszerű – maszkját használta föl Károlyi Sándor is, hogy ellenlábasát, az ál-Károlyi Istvánt nevetségessé tegye. A vers hátteréhez ennyit: Károlyi Sándor bátyja, István 1686-ban Zentánál elesett, de mivel a csata színhelye kiégett, a holttesteket nem tudták azonosítani. Az ifjú, 17 éves Károlyi áldozatkészen vette át a nagy família és gazdaság vezetését; a család alighanem éppúgy nyert vele, mint az Esterházyak azzal, hogy nem a „szép gróf", Esterházy László, hanem az ifjú Pál lett a család feje. 11 év elteltével török fogságból érkezett egy rab Bécsbe, aki külsejére nézve hű mása volt a zentai hősnek. Károlyi Sándor, aki gyermekkorában alig látta bátyját, előbb örömmel fogadta, ám a férfi közelről tekintve gyanút ébresztett durva modora, tanulatlan viselkedése, műveletlensége, a zentai csata előtti eseményekben való járatlansága miatt. Hosszú és nehéz pör kezdődött, amelyben több vallomástevő az ál-Károlyi Istvánt Nagy Gergely péterfalvi nemesként azonosította. Az ál-Károlyi Erdélybe sietett, ahol hittek személyazonosságában, és Károlyi Sándort önzéssel, birtokféltéssel vádolták. 1699-ben a pörben kimondták Nagy Gergely bűnösségét.

Károlyi autográf verse nyilván a per idején készült, a szöveget tartalmazó iratcsomóra maga írta rá: „Nagy Gecirül való notatiók és delegatorium a váradi püspökre. Szükséges. Revisae 25. Jan. 1700." Károlyi fogalmazványa már előkerültekor is töredék volt, de 56 strófából állt. Thaly 1873-ban közölte 19 strófáját, a kihagyott részeket prózai összefoglalásokban. Sajnos a kézirat azóta elveszett. Amennyire a megmaradt részekből kivehető, a vers maga egyes szám, első személyben, Nagy Geci nevében szólt:

Három esztendőkig disznópásztor voltam,
Azután magamot az hadakban adtam,
Rossz erkölcsöm mégis sohol el nem hattam.
[...]

Szatmár városában hadakban laktomban,
Hol szabad életet tölthettem korcsmában,
Gyönyörködtem vigan üveg pálinkában.
[...]

Kínálás nélkül is fogtam az italhoz,
Adtam gyakran magam az olasz dámákhoz
[...][21]

Beleiktatódik azonban egy álom, egy ismerőse szólítja meg őt álmában, s néhány tegező szóalak (kapitányod, hadnagyod) után a valódi Károlyi István sorsát mondja el egyes szám, harmadik személyben. A vers többi része hiányzik, de logikusan be kellett fejeződnie az álom narratívumának és a Nagy Geci szájába adott résznek is, ahogy a Matrjoska-babák egyenként bezárulnak. Ez összetett, egymásba fűződő narratívumokat, megsokszorozott álarcokat feltételez; sajnos nem tudjuk, Károlyinak sikerült-e uralnia a maga teremtette bonyolult beszédmódot. Szinte ugyanebben az időben a Rákóczi-szabadsághare publicisztikája mindenesetre gyakran alkalmazta a különféle, a nemzetközi politikai érdekeket megtestesítő maszkokat a haza igazságának védelmére és kimondására.

Olykor a képzőművészettől is érkezhetett inspiráció a más nevében beszélésre. A manierizmusban oly divatos emblémaműfaj tartalmazott egyes szám, első személyben beszélő darabokat, ez olykor a paszkvillus műfajt is megtermékenyítette. Minden bizonnyal egy ilyen, gúnyversektől kísért, a harmincéves háború politikai és katonai nagyságait ábrázoló metszetgyűjtemény adta az ötletet Prágai Andrásnak a *Sebes ugynak késő sisak* (1628–1632 között) megírásához. A versgyűjtemény 41 neves személyt, illetve országot szólaltat meg. Az eredeti csoportképet Prágai saját találmányaival egészítette ki (Bethlen Gábor, Hungária, a Pápa, Religio), az eredetit kísérő, már csak terjedelmi okokból is nyilván rövid verseket azonban csak ötletadónak használta, az ő alakjai néha tucatnál is több Balassi-strófában elmélkednek önnön életükről, erkölcsükről az újsztoikus morálfilozófia felfogásában. Bár sajnálhatjuk, hogy az eredeti csattanós rövidsége Prágai feldolgozásában parttalan moralizálássá dagadt, azt el kell ismernünk, hogy az álarc kezelése kifogástalan: a szerző egyszer sem véti el a beszédmódot.[22] Egyébként még paraszövegben sem árulja el magát, a szerző személyét Komlovszki Tibor filológiai és stilisztikai érvek alapján azonosította.

Az eddig említett, már bevett *más-ként beszélések* mellett azonban a 17. század folyamán utat tör egy új maszktípus, amelynek célja a személyes, privát érzelmek rejtőzködő kifejezése. A szubjektív érzelemkifejezés ősinek látszó jogával ugyanis a barokk költő nem rendelkezett: a barokkot megalapozó affektuselméletek az érzelmek (indulatok) megélésének és kifejezésének tekintetében meglehetősen szigorúak. A század első felét még uraló újsztoicizmus kárhoztatja az indulatokat, amelyek megbontják a lélek egyensúlyi állapotát, a constantiát, az indulatot tehát összeegyeztethetetlennek tartják az erénnyel. Descartes annyit enyhít a fölfogáson, hogy értelmezésében a test váltja ki az egységesnek tételezett lélekben a szenvedélyt, tehát a lélek nem felelős a

szenvedély születéséért, ám felelős azért, hogy miként uralja azt. A barokk irodalomelméletek megengednek bizonyos érzelmeket az irodalmi hősnek, elsősorban a haragot és a szerelmet (ennyiben a barokk eposz hőse gazdagabb érzelmi életet élhet, mint a hőséneké, ő küzd esetleg ellentmondásos érzelmeivel, csak képes legyőzni azokat), ugyanezt a szabadságot azonban a költő nem birtokolja. A barokk eszmevilágon a heroikus magatartás eszménye uralkodik, s a 17. században a magyar nemesség ebben találta meg önazonosságát és önreprezentációját: a nagy tettek végrehajtására hivatott, harci kiválósága által kiemelkedő hősben és a tűrésben tanúsított nagysága által túlvilági dimenziókat szerző mártírban. A költő személyes érzelmi életének csip-csup változásai, szerelmi hányattatásai (a „te nem", „te sem", „te még jobban", „te még kevésbé" ütközések, ahogy Riedl Frigyes Zrínyi lírai verseinek konfliktusrendszerét rosszmájúan jellemezte) nem fértek bele a költő szerepéről kialakított képbe. Barokk költő, ha elég bátor volt a privát érzelmeit papírra tenni, vagy kéziratban tartotta (mint Esterházy Pál a maga bájos és nagyon modern szerelmi évődéseit vagy a nőköltők az asszonypanaszokat), vagy álarcot, ürügyet talált azok kifejezésére.

Az 1640-es években két kiváló lírikus is megtalálta azokat az álarcokat, amelyek mögül önmaga szólhatott. Az egyikük gróf Balassa Bálint. Nagyon sanyarú gyermekkor után vetődött el a nagyszombati jezsuitákhoz, tőlük kapta neveltetését, új hovatartozását és műveltségét. Ismernie kellett a jezsuiták oktatási és devóciós eszközét, az iskoladrámát. 1643 után[25] egyedülálló, önéletrajzi ihletésű allegóriai játékot írt, amelyben gyermekkora szörnyű élményeit „írta ki magából". Ebben néhány allegorikus (Virtus, Tempus, Invidia stb.) és mitológiai alakon (Mars, Pallas, Bacchus stb.) kívül önmagát és rokonait szerepelteti átlátszó anagrammás és álneveken: anyja, Mária szerepel Armia néven, apja, András mint Radenas, mostohaanyja, Ilona mint Nolia; a darab főhőse az allegorikus küzdelemben útját kereső ifjú Genius, azaz önmaga. A név mint a rejtőzés és önazonosság eszköze egész életművében nagy szerepet játszott. Egy hűján valamennyi világi versébe belefoglalta saját nevét (egyszer Tarnovszky Zsófiáét is, akinek „még él, hiven szolgál"). Egy versét (*Botlik az szerencse*, 1649) előbb Petrőczy István akrosztichonra írta, a záróstrófa szerint annak kérésére („ezt írtam nevedre, / Minapiban nálad tött sok kérésedre"), utóbb azonban átírta az akrosztichont a saját neve betűire, de a záróstrófát nem változtatta meg. Ezt úgy értelmezem: az ellen nem volt kifogása, hogy más nevében, álarcában írjon verset, de nem engedte, hogy az álarc valóban elfödje az arcát: költői tulajdonához ragaszkodott. A szerzői tulajdonlás jelzése nem jelentette tehát számára azt, hogy ő maga, a költő s a versben szóló személy azonos volna. A versgyűjteményt bevezető *Versus praefatio* igen világosan kimondja, hogy a tulajdonlás nem zárja ki az álarcosságot. „Azért írtam elöl vagy utol nevemet, / Hogy más magáénak ne mondja versemet" – szögezi le, majd részletezi, hogyan keverednek gyűjteményében a maszkos és maszk nélküli versek. Olykor más nevében írt verset („Látják neveket is, azkik arra kértek"; „Szerelmes verseim nem képemben vadnak"), olykor a magáéban, álarc nélkül („Szerzettem egynehányt, világit képemben"; „Sok istenfélőt is és mást is nevemre"). Egészen a descartes-i szenvedélyfölfogás értelmében hangsúlyozza azonban, hogy szerelmes versei tisztességes, házasságra célzó szerelemből fakadtak („Nem írtam fajtalan, buja

szeretőkért, / Hanem a szent Hyment híven követőkért"), s érzelmével nem lépte túl az ésszerű határt („Mert még eddig minden szerelmemmel bírtam"). Ilyen narrációs tudatosságot alig találunk más költőknél.

A másik, hasonló módon összetett álarcot használó lírikus a Pázmány nevelte Zrínyi Miklós, aki az 1640-es évek közepén talált módot az ifjonti lobogás kifejezésére. Egyik mintája bizonyára az antik ecloga volt, ebből a forrásból származik a pásztorból a Dráva menti erdőket járó vadásszá honosított költői én maszkja (*I. Idillium, Fantasia poetica, [A vadász és Echo]*). Az *Arianna sírásában* használt álarc még összetettebb, mert benne nemcsak a személyiség, a történelmi kor, a társadalmi állás, hanem a nem is megváltozik. Ennek létrejöttéhez talán hozzájárulhattak az ovidiusi heroidák, a cél és az eredmény azonban biztosan nem a heroidák utánzása volt. A női álarc nemcsak egy másik arc, egy másfélség, hanem a kifejezési lehetőségek nagyobb köre. Az affektuselméletek úgy tudják, a nő az indulatokkal szemben kevésbé ellenálló, ezt fiziológiailag a havivérzés indokolja, humorálpatológiai szempontból a nő puha és nedvekben gazdag húsa, amelyben a humorok, így az epe is, gyorsabban terjednek, az pedig közismert, hogy morálisan a nő kevéssé ellenálló, ítéletei bizonytalanok, kitartása csekély. Az érzelmek gátolatlan megélése tehát a nők gyöngesége – más szemszögből lehetősége. Zrínyi azzal, hogy női álarcot választott, szabadabb, féktelenebb szenvedélykifejezést és -kiélést tett lehetővé önmaga számára.[21] A versben a maszköltés, a másik narratívumba való áthelyezkedés expressis verbis, a szemünk láttára történik: a feladatot maga Cupido bízza rá („Ilyen nehéz okkal nékem kegyelmezett. / Hogy írjam Téseus nagy hitetlenségét"), s a költő a kegyetlen Violához intézi a ráparancsolt verset: „Halljad meg most Téseus hitetlenségét, / És annak magadra vegyed az értelmét!" Ezután először elbeszélő módon, egyes szám, első személyben ábrázolja a mellét verő, haját szaggató nőt, s csak a 22–37. strófákban idézi egyenes beszédben Arianna sírását. A verset az álarcos beszéd végzi, a költő álarctalanul, önmaga személyében nem szólal meg többé, vagyis az álarctalan beszédmód nem keretezi, hanem bevezeti az álarcosat. Nem föltételezhetjük, hogy ez a költői figyelem kihagyása, hiszen a metamorfózis állandó eleme volt Zrínyi költészetének. Az *Idilliumok*ban példaként használta Apollón és Daphné történetét, a maga átváltozását („Bizony megváltoztam, mint görög hadnagyok"). Egy ilyen metamorfózis vagy álarcosság eredménnyezte költői önazonosítását is (*Adriai tengernek Syrenája, gróf Zrínyi Miklós*), amelynek tartalmát a cím és a címlap (a habokban szirének, a hajóban páncélos költő papirtekercsel) összevetéséből találgathatjuk, de el nem dönthetjük. (A szirén szó a korban jelenthetett halfarkú, csábító tengeri lényt, de egyszerűen költőt is.)

Ám az álarcosság, a *más-ként beszélés* bizonyosan nehéz és nem mindenki által értett narratívum volt. Láttuk, hogy Pázmány és Balassa Bálint hogyan kényszerült megmagyarázni önnön választott álarcát; hogy Zrínyinek magában a szövegben kellett elővezetnie a magára öltendő maszkot. Ezt bizonyítják a más nevében szóló versekben elkövetett narrációs hibák, a kétféle beszédmód elvétése, összekeveredése. Sajátos, hogy az egyébként hosszú előéletű halotti búcsúkban is akadnak narrációs hibák. A narratívum persze itt már a tartalommal elárulja magát, hiszen Szepsi Csombor például a haldokló gyermeknek a valóságban el nem hangozható szavaival szól („édes

beszédekkel hogy *nem* kezdék szólani", azaz: amint elnémultam), a szerző azonban általában csak a paraszövegekben leplezi le a narrációt „a halott most a szüleitől búcsúzik" stb. formulákkal. Előfordul azonban, hogy az álarc lehull, s a szerző a szövegben is megszólal, ezzel az egyenes beszédet idézetté változtatja, mint pl. a valószínűleg Kanizsai Pálfi Jánostól származó, Sárkány István († 1636) halálára írt búcsúztatóban, amelyet a *Szentsei-daloskönyv* őrzött meg:

– Légyen Isten már hozzátok, édes magyarim –
Sárkány István így szól néktek –, kedves szolgáim,
Kísérjétek sírhoz testem és én csontaim.
Mert nem lehet immár többet szólnom, híveim.[25]

1616. november 20. után írta ismeretlen szerző a *Homonnai György uram őnagysága kiváltképpen maga személyéről, noha neve elrejtetett, szerezetett és írattatott szép éneket.* A cím azt sugallja, hogy benne Drugeth György fog szólni a *maga* személyéről, noha a nevét elhallgatva. De nem ez következik, a feddőző vers mindvégig egyes szám, második személyben beszél Drugethhez: „Noha pártot ütél, magadnak lest vetél" stb. A záróstrófa is ellentmond a címnek, mert benne azt ígéri a szerző: „Nevedet s nevemet, ím, elrejtem mostan ez versek folyásában", ám ennek csak egyik fele igaz: saját nevét valóban elhallgatja, hősének nevét azonban elárulta a címben. (Értelmetlen is volna egy feddő-gúnyoló vers, ha nem tudnánk, kiről szól!)

Egy másik efféle példa az előbb emlegetett Nagy Gergely nevéhez fűződik, aki nem érte meg a pör – rá nézve elmarasztaló – befejezését, mert a felesége (Csáky László özvegye, Jósika Judit) jobbágyai Hesdáton agyonverték. A temetésre írott halotti versekben mint Károlyi Istvánt búcsúztatják, illetve búcsúztattatják el feleségétől, öccsétől, Károlyi Sándortól stb. Az ismeretlen versszerző azonban nem tudta tartani magát a maga kitalálta álarchoz. A vers kezdetén a halott szól a gyászolókhoz a szokás szerint:

Sírhatsz te is rajtam, esméretlen hazám,
Megvallom, idegen s mostoha lőn hozzám,
Csak héában benned én olv igen bizám,
Rabságból magamat, ím, rabságban hozám.[26]

Ám a sors mostohaságára hozott néhány, természetesen egyes szám, harmadik személyben elmesélt példa kizökkenti ebből a beszédmódból, és a 7. strófától már az elhunytról is ilyen igealakokkal emlékezik: „Ezt Károlyi István sorsa bizonyítja", „Második Ábel lőn vére ontásában". Csupán az alkalmaztatásban tér vissza a halott megszólaltatásához.

A 17. században tehát költőink számára még új és némiképp próbálatlan beszédmód volt a *más-ként beszélés*, a költői maszk: kevesen tudták jól „hordani". A 18. századtól kezdve azonban, amikor a külföldi utazások száma megnő, a szórakozáshoz való viszony megváltozik (itthon is megjelenik a bál), a magyarra fordított regényekben pedig se szeri, se száma a féreismereseknek, álöltözeteknek (néha a mai olvasó is

nehezen követi nyomon, ki kit milyen arcként ismer), a lírikusok is könnyedén használják az álarcos beszédmódokat. A 17. századi tollpróbálgatás (vagy mondjuk maszkpróbálgatás) volt a tanulópénz ahhoz, hogy megszülethessenek Faludi Ferenc briliáns helyzetdalai.

Jegyzetek

1 Hoppál–Jankovics–Nagy–Szemadám (1990: 152–153).
2 Újvárossy Szabó (1910).
3 Komlovszki–Stoll (1976: 193–195) 61. sz.
4 Komlovszki–Stoll (1976: 200–201) 64. sz.
5 Varga–Cs. Havas–Stoll (1987).
6 Kemény–Bethlen (1980: 605).
7 Hermányi Dienes (1992: 37).
8 Hermányi Dienes (1992: 46).
9 „12. Januarii volt az udvarnál a lóiskolában nagy bál, felséges királynénk kiválasztván maga mellé 30 pár embert, kinek is fele dáma volt, különös cifra, varrott selyem német maszkarában voltanak mind egyformában. Magyarországi méltóságos cancellarius és aurei velleris [kancellár és aranygyapjas lovag], gróf Batthyány Lajos úr őexcellenciája hasonlóképpen választott 30 pár embert magának, ezeknek is fele dáma lévén, mind magyar maszkarában voltanak. Ezeken kívül volt ismét 30 pár ember, ezeknek is fele dáma lévén, dominó maszkarában voltanak mindnyájan." S. Sárdi (2000: 129–130). Február 17-én a királynő és kísérete „mindnyájan harlakin köntösben voltanak, azaz veres, sárga, fekete matériából kockáson egybecsinált tarka ruhákban." S. Sárdi (2000: 160). Lásd még febr. 11.
10 Január 26-án: „Ez nap voltam az kisebb komédiaházban bálban dominó köntösben: valaki bément, mind maszkarában kelletett menni, amicsodás maszkarát szeretett, olyanban. [...] Akik egymást meg akarták esmérni, a tenyerekre egymásnak neveket lerajzolták ujjokkal. Akinek tetszett, levethette a lárvát, és anélkül is táncolhatott." S. Sárdi (2000: 144).
11 Február 9-én: „Ugyanezen estve mentünk az udvarhoz bálba haton, úgymint gróf Bánffi Diénes úrfi német szakácsköntösben, a méltóságos generálisné báró Bornemisza Jánosné asszonyom oláhné köntösben, a feleségem hasonlóképpen oláhné költösben, a nagyobbik báró Ráviza kisasszony erdélyi kisasszony köntösben, a kisebb báró Ráviza kisasszony oláh leány köntösben. Magam a gróf Bánffi Diénes úrfi dominó köntösében. Volt nézője az oláhné köntösöknek [...]. Maga felséges asszonyunk (minthogy feleségem éppen őfelsége mellé esett) egynehány ízben hosszason megnézte a feleségem öltözetit, aranyból lévén felfűzve gyöngyök közé a feleségem nyakán, fejin oláh gyolcsból konty, megtakva köves teszkető tőkkel, ezüst-aranyos matériából elől-hátul, elölruha, a cipellős bojtos bársonnyal bocskor formára béborítva: a nyakán lévő aranyokat megtapogatta őfelsége [...]. Annakutána megtapogatta őfelsége a feleségem derekán lévő gyöngyövet is, úgy az aranylánc övet is, melyet nyakába vetett volt." S. Sárdi (2000: 155).
12 Pázmány (1984: 7).
13 [Debrecen], 1616. A művet korábban Alvinczi Péternek tulajdonították.
14 Varga–Cs. Havas–Stoll (1987: 81–84) 59. sz.
15 Komlovszki–Stoll (1976: 285) 101. sz. Megjelent: *Consecratio Templi Novi* (Kassa, 1625) 7b.
16 Varga (1981: 197) 46. sz.
17 Varga (1981: 678).
18 Stoll (1961: 389–400) 224–225. sz.

19 Varga–Cs. Havas–Stoll (1987: 66–67) 41. sz.
20 Rettegi (1970: 83).
21 Jankovics (1991: 346–348) 104. sz.
22 Bizonyára ezt a beszédmódot, a *más-ként* való beszélést jelzi a kritikai kiadás jegyzetírója az állandóan hangoztatott *szónokiasság* szóval, uo. 505–507.
23 Az allegorikus dráma keletkezésének idejéről: Varga (1976) és Kovács (1996).
24 Az *Arianna siráso*nak ilyen értelmezésére, mint az affektusmodellálás irodalmi jelentőségére is, Laczházi Gyula készülő PhD-disszertációja hívta föl a figyelmet.
25 Komlovszki–Stoll (1976: 185–187) 58. sz.
26 Jankovics (1991: 348–351) 105. sz.

Bibliográfia

HERMÁNYI DIENES József 1992: *Szépprózai munkái.* Kiad. S. Sárdi Margit. (Régi Magyar Prózai Emlékek 9.) Budapest: Akadémiai–Balassi.

HOPPÁL Mihály–JANKOVICS Marcell–NAGY András–SZEMADÁM György 1990: *Jelképtár* (Curiositas III.) Budapest: Helikon.

JANKOVICS József (kiad.) 1991: *Énekek és versek* (1686–1700). (Régi Magyar Költők Tára XVII/14.) Budapest: Akadémiai.

KEMÉNY János–BETHLEN Miklós 1980: *Művei.* Kiad. V. Windisch Éva. (Magyar Remekírók.) Budapest: Szépirodalmi.

KOMLOVSZKI Tibor–STOLL Béla (kiad.) 1976: *Bethlen Gábor korának költészete.* (Régi Magyar Költők Tára XVII/8.) Budapest: Akadémiai.

KOVÁCS Sándor Iván 1996: „Némelyikét meg is kevertem ezekben". Gróf Balassa Bálint életrajzi drámájának datálásához. In U.ő.: *„Elénk tündöklősége"*. Budapest: Balassi, 80–82.

PÁZMÁNY Péter 1984: *Egy tudakozó prédikátor nevével iratott öt levél (1613).* Kiad. és utószó Bitskey István. Budapest: Európa.

RETTEGI György 1970: *Emlékezetre méltó dolgok, 1718–1784.* Kiad. Jakó Zsigmond. Bukarest: Kriterion.

S. SÁRDI Margit (kiad.) 2000: *Bécsi utazások. 17–18. századi útinaplók.* (Hungarica Varietas.) Budapest: Tertia.

STOLL Béla (kiad.) 1961: *Szerelmi és lakodalmi versek.* (Régi Magyar Költők Tára XVII/3.) Budapest: Akadémiai.

UJVÁROSSY SZABÓ Gyula 1910: *A magyar verses oktató költészet története 1772-ig.* Budapest: Athenaeum.

VARGA Imre 1976: Gróf Balassa Bálint magyar nyelvű önéletrajz-drámája 1643-ból. *Irodalomtörténeti Közlemények* LXXXIII, 427–446.

VARGA Imre (kiad.) 1981: *Az 1660-as évek költészete.* (Régi Magyar Költők Tára XVII/10.) Budapest: Akadémiai.

VARGA Imre–CS. HAVAS Ágnes–STOLL Béla (kiad.) 1987: *Madách Gáspár, Egy névtelen, Beniczky Péter, Gróf Balassa Bálint, Listius László, Esterházy Pál és Fráter István versei.* (Régi Magyar Költők Tára XVII/12.) Budapest: Akadémiai.

BÜKY LÁSZLÓ

A más nevében való beszélés jellemzői a Füst Milán-lírában

I.

A líra a három alapvető irodalmi műnem egyike, az ebbe sorolható költemények összesége. Maguk a költemények a 16. századi Itália és Anglia műveltségében jelennek meg átfogóbb lírai kategóriában, majd egy évszázad múltán a német nyelvterület alakítja ki az átfogó és egységes lírai kategóriát. Többé-kevésbé egységes a vélemény: a lírai alkotásra az alkotó érzelem-, hangulat- és indulatkifejezése jellemző. A lírai műalkotás lényegét legtöbben az egyed, a szubjektum önkifejezésében látják, abban, hogy mintegy objektívvá teszi a benne keletkező érzéseket. Ennek következtében az olvasók, a befogadók a lírai művekben mintegy a létrehozó belső világát látják szövegműként tárgyiasulni. Ezt meglátást nem kis mértékben az a jelenség (is) táplálja, hogy a líra nagyon gyakran az énformával társul, míg az elbeszélő formák többnyire harmadik személyű előadásformával – ám nem kizárólagosan, például énregény, emlékirat, önéletrajz, napló é. i. t. Az önkifejezés túlsúlya, az egyén érzelmeinek nyelvi megjelenítése az ún. személyes líra típusa. (A német szakirodalomban: Ich-Lyrik, bár az énlírát a személyes líra alcsoportjának is tartják.) Az objektív lírában a belső világ áttételes ábrázolású, a világ tényleges jelenségeinek darabjai, motívumai jelennek meg a személyes líra közvetlen vagy közvetlenebb megfogalmazásával szemben. A 20. században a tárgyias líra a személytelenséget teremti meg a jelenségek részletekbe menő (esetleg természettudományi elemzésfajtájú) műalkotásaival, mint Oskar Loerke: *Wanderschaft 'Vándorlás'* (1911). A tárgyi líra valóságos ars poeticáját Jean Follain írta meg (*Objets*, 1955). – Ugyancsak a múlt század dereka táján Alain Bosquet azt hangoztatta, hogy a költő énje és az az én, amely a verset írja, nem válik külön, mint régebben, „[...] az írás műveletével magamagát határozza meg, hogy énjéről igazában csak akkor tud meg valamit, miután szavakba vetítette. E szavak előtt nem is volt [az én], csak nem-én, legföljebb elő-én".[1] Ennek alapján a líra mintegy a tárgyiasítás vagy a tárgyiasulás fogságába látszik kerülni. Persze marad a kérdés, az effajta műveletet nem maga a költői szándék hozza létre? Nem maga a költő alakítja úgy a szöveglétrehozás műveletét, hogy mintegy álarcként takarja őt magát? Német minták nyomán Faludi Ferenc honosította meg a magyar lírában a helyzetdalt, amely a költő közvetlen személye he-

lyett egy másik személy élethelyzetéről, érzelmi állapotáról szól. A dalfajta legjelesebbjeit irodalmunkban Petőfi Sándor költötte.

Mindenesetre Füst Milán lírájáról Kosztolányi Dezső már 1914-ben leírta a Nyugatban, hogy a „[...] a dolgok fölé emelkedik, a tiszta szemléletig, és schopenhaueri értelemben – objektív lírát ad".[2] Füst – meglehetősen szokatlan módon – a magára vonatkozó kritikákból szemelvényeket közöl válogatott verseinek 1934. évi kötetétől kezdve Karinthytól, Nagy Zoltántól, Komlós Aladártól, Kassák Lajostól, Radnóti Miklóstól és másoktól, mondván: „Verseim, sajnos, nem olyan könnyen megközelíthető versek [...]."[3] A Komlós Aladár-szemelvényben ez olvasható még 1922-ben: „...Egy állig begombolkozott embert látunk, aki különböző álarcokat vesz magára – jóformán sosem szól maga, leginkább ünnepélyes kórusok és középkori figurák nevében. Középkori képzetek sötét komorságú levegője mindenütt – egy költő, aki alázatos ódákat ír pártfogójához vagy a fejedelemhez, egy kántor, aki azért imádkozik, hogy énekét messzire hallják a sétáló uraságok, hegyes süvegű kalmárok a vár alatt, egy vándor, aki énekében a varga kötényére gondol, amelyet lenget a tavaszi szél [...], kísértetek az utakon..."[4] – Az 1922. év említése azért fontos, mert a költőnek addig két kötete jelent meg: a *Változatnod nem lehet* és *Az elmúlás kórusa*, ezeknek versanyaga jórészt a Nyugatban is megjelent, s ezek voltaképpen első lírai alkotószakaszának termését jelentik. A második vershullám darabjai majd az 1934. évi kötetében jelentkeznek a régi versekkel együtt (*Válogatott versei*).

Az első kötetben (tehát a *Változatnod nem lehet* címűben) ódákra, epodoszokra és kardalokra csoportosítva találhatók a versek. Az utóbbiak között van egy alcsoport, amely az *Objektív kórus* címet kapta. Ezekhez ezt írja Füst lapalji jegyzetben: „E kórus alatt a drámai vers egy fajtáját értem, amelyet az elképzelt kar vezetője társai zenekísérete mellett elszavalna nagy tömeg nevében [.] tehát objektíven szólván",[5] tehát az imént említett objektívlíra-fogalom látszik megvalósulni, vagyis a költő azt hangsúlyozza, hogy a ciklus versei nem egyéni lírai darabok. Valamelyest a verscímek is jelzik ezt: *Gyászkar; Naenia egy hős halálára; A nő dicsérete; Szüretelők dala; Kívánság* stb.

Szabó Zoltán Füst Milán korai objektív líraiságát említi mint az úgynevezett tárgyias-intellektuális stílus korai megjelenésének egyikét.[6] Későbbi tanulmányaiban már nem ír a költőről, hanem József Attila, Illyés Gyula, Szabó Lőrinc, Radnóti Miklós líráját sorolja a két világháború közötti korszak reprezentatív irányzatához.[7] Magának e stílusnak lényegét abban látja, hogy az író a közlést tárgyias tényekre bízza, s a tények közötti összefüggések magyarázatára, a gondolati általánosításra, törvényszerűségek feltárására törekszik.

2.1.

A Füst Milán-versek egyes számú, első személye gyakran foglalkoztatta az irodalomelemzőket. Angyalosi Gergely szerint „Különös fontossággal bír, hogy az Én helyzete az egyes versekben rendkívül eltérő".[8] Egyed Péter szintén foglalkozik e kérdéssel: „Füst Milán verseinek egyes szám első személye »ál« egyes szám első személy: mindig

valakinek a nevében beszél: ifjú, agg, régi költő, kísértet, magános lovas, képzeletbeli lények vagy elképzelt történeti személyek nevében."[9] Persze a probléma önmagában véve meglehetősen egyszerű, Somlyó György így látta a Füst Milán-kutatást – mondhatni – elindító és megalapozó könyvében: „Az emberben több ember lakik – a művészben még több, mert hiszen természete éppen saját maga megsokszorozása. Az az ember például, aki Füst Milán könyveit írta, nem mindig és nem mindenben azonos azzal a Füst Milánnal, akit te vagy ő vagy én ismertünk. Még Goethe, a világnak ez az egyik legközvetlenebb, legnaivabb zsenije sem volt azonos azzal a Goethével, aki számunkra ma műveiben látszik."[10] Ha csupán arra figyelünk, miképpen nevezi meg magát a költeményekben a beszélő, számos esetben az *én* névmás fordul elő, amint az természetes nyelvi jelenség, hiszen a névmás üres morféma, amely a szituáció konkrétságában nyer jelentést. Mindenesetre számos példa mutatkozik arra, hogy e névmással kezdi a szövegegységeket a költő, mintegy kiemelve a beszélő én szerepét:

Én nem kívánok többé táncokat [...] (*Szellemek utcája*, 13)
[..]*Én* futni nem fogok." (*Levél a rémületről*, 53)
Én mindezt láttam [...] (*Ballada az elrabolt leányról*, 55)
[.. ..]*Én* vagyok a Szégyen-Király. "" (*A fogyenc fia*, 60)
Én prófétáktól származom. (*A magyarokhoz*, 63)
Én vagyok ez az öreg [...] (*Egy tesszáliai költő az Erinniszekhez*, 84)
Én elmegyek, én elmegyek [...] (*Egy hellenista arab költő búcsúverse*, 91)
Én, akihez nagy alázat illik [...] (*Kérés a hatalmasokhoz: Epilógus*, 124)
Én, aki nyomorúlt s beteg vagyok [...] (*Uo.*, 125)
Én nem szerettem senkit [...] (*Zsoltár*, 127)
Én pici helyen dideregve ülni akarok [...] (*Uo.*, 131)
Én sírni nem akarok [...] (*Uo.*)
Én más lehelletét útálom [...] (*Uo.*)
Én csak egyet kértem [...] (*Egy hegedűművészhez!*, Vnl. 15)
Én szerettelek! (*Naenia*, Ny. 1920., 1125)
Én voltam az. (*A Hetvenéveshez!*, FÖv.[4] 153)
Én buzdítottalak [...] (*Uo.*)

Az *én* névmást mintegy kétszázharmincszor használja Füst Milán a verseiben, egy költeményére csaknem kettő jut belőlük. Az olvasónak legkézenfekvőbb azt a feltételeznie, hogy azonosíthatja ezt az *én*-t a szöveg alkotójával, amint a való világban szokásos. A költészetben mint lehetséges világban ezt nem kell feltétlenül így tennie, még akkor sem, ha nincs valamilyen utalás ennek ellenkezőjére.

A vers címe gyakran ad bizonyos eligazítást, mivel a cím szövegtani természete szerint kataforikus, tehát több szempontból is az elkövetkező szövegegészre utalhat. Ez az utalás a költői szövegmű közlőjét (kommunikátorát) jelezheti valamiképpen. Több elfajta című Füst Milán-vers van.

Az *Önarckép* szóból álló verscím képzőművészeti utalással kelti azt benyomást, hogy önmagáról szól a költő, aminek azután a szövegben közvetlen nyoma nincsen. Ugyan-

akkor ez olvasható: „És nem az öröm útját választottam én sem, – ám a kopár sivatagét, | Hol vörös a földek szintje s nem legelész semmiféle nyáj [...]"; és ide kívánkozik megjegyezni: Füst Milán naplójában ír Csontváry Tivadarról, és idéz is tőle: „Itt nálatok, ti emberek, itt nem virít virág... és nem virít a lét, – de ott hol tűzvörös a földek szintje [...]."[11] (Egyébként másutt is vesz át részleteket Csontvárytól.) Így azután az *én* aligha azonosítható közvetlenül a költővel.

Valószínűleg fiktív utalással teszi szinte az antikvitásba a *Szellemek utcája* című vers első személyű beszélőjét: „Minden ellenemre van. Én nem kívánok többé táncokat. | Olyat nem tudsz mutatni pajtás, – nem, olyat a knídoszi táncmesterek se tudtak feltalálni, | Sem zenét – minek nekem? magam csináltam egykor jó egynéhány dallamot | S azt dúdolgatom, vagy még azt sem" (13). A *knídoszi táncmesterek* kifejezés kelti az idő visszaforgatását a költő életének jelenéből. (Shakespeare *Julius Caesar*jában szerepel néhány mondattal egy knídoszi szofista, Artemidorus, aki kapcsolatban volt Brutus párthíveivel, s így megtudta a Caesar-ellenes tervet. Füst Milán sokat tanulmányozta és fordította is Shakespeare-t.)

A *Levél Kanadából* cím előre jelzi a műfajt, tegyük hozzá: fiktív műfajt (*Levél Kanadából*, 35). Hasonló: *Levél Oidipusz haláláról* (52), *Levél a rémületről* (13), *Az egyik agg levele Zsuzsannához* (59). Ezek a levélműfajt megjelölő címek abban nem mindig igazítják el az olvasót, hogy a bennük lévő *én* kicsoda lenne. A *Levél Kanadából* címűben a földrajzi helyzet sem ad ehhez fogódzót: „Széles az út odalenn, messzi a vidék | S olykor, ha lenézek, | Lélek se moccan erre mifelénk | S némán áll a levegő tengere..." Ugyanez a helyzet a *Levél Oidipusz haláláról* című versben is, amelyből csupán az hűvelyezhető ki, hogy mintha a népből szólna, írna valaki: „Épp aznap, mikor sírtunk érted: elmerültem én is. Végeláthatatlan gyönyörök szolgája lettem. Sötét tengerek fedik már tiszta ifjuságomat. | Egy hetairáé vagyok s mindörökre, érzem." Arra is van példa, hogy már a cím megadja a levélíró személyét: *Az egyik agg levele Zsuzsannához*.

Némelyik, szintén levélműfajt jelző cím után a költői szövegműben derül ki a (fiktív) beszélő kiléte: „Mellemen a lovagrend keresztje, | Panyókára vetett köpenyemen violaszínű sújtás, | S a lovasok könnyű bánatával arcomon | Kocogtam nemrég társaimmal, hogy a békekötés híre jött, Madrid felé" (*Levél a rémületről*).

A levélen kívül másfajta előadásmódot is jelölhet a cím: *Barátaimhoz!* (49); *Emlékezetül* (89). Ez utóbbi alighanem egyedüli darabja a közvetlen, személyes versbeszédnek: „Nincs ereje a lábatoknak többé, | hogy a József-körúton sétáljon. Rég meghaltatok" – kezdi a visszaemlékezést, majd az ifjúkor élményei következnek: „[...] lám Árpád talán itt térdepelt, | E bágyadt, bús kölök, szerelmet vallván versekben | Egy tréfakedvelő lotyónak – | | S amott hányt cigánykereket Frigyes, a Hős | S a langy Dezső emitt panaszra ment | Egy éji nénihez, hogy nem hagyom aludni őt | És éppen én, ki legbúsabb valék [...]." Nos: a földrajzi hely, a személyek (Tóth, Karinthy, Kosztolányi) és a fiatalság tréfái sorra azonosíthatók a ma már lengedás Nyugat-nemzedék alakjaival és cselekedeteivel. Másutt még a személyi hitelesség is áttételesre fordítódik. Az *Elégia* című verse mellett a gyűjteményes kiadásokban is meghagyta az ajánlást (egyébként minden más ajánlást törölt): „Atyám emlékének!" Az atya, Fürst Márton 1896-ban hunyt el, Fürst (később *Füst*) Milán Konstantin akkor nyolcesztendős

kisfiú, s a vers kezdete: „Szemrehányó szemed nem látom többé, közönyös vagy, lefeküdtél a sírba. | S hogy véred, én még itt csapongok: nem bánod! Nézed is paráznaságomat | S hogy űzöm asszonyok között a gyönyörű szerencsét!"

A személyesség tárgyi hitele ritka, de erre is van példa: „S az én nevem is, lásd: apám egy víg királytól lopta nékem" (*Copperfield Dávidhoz!*, 30); „S mi voltam én is itt? árva fiú! | A sértődöttség vontatott dallamát hagyták rám örökül: semmi mást! | S miből a zsidónak oly bőven jutott ki minden időben: gúny és magány: – e kettő volt örökrészem e földön!" (*uo.*). Fürst Márton egy báróságot szerzett zsidó családnak a báróságból és a vagyonosságból kimaradt sarja volt, aki élete fénykorában Obrenović Milánnak, a későbbi szerb királynak budapesti és délvidéki ifjonti mulató környezetéhez tartozott. A deklasszálódott apa halála után a költő anyja (Weisz Józefin) varrással, majd trafikossággal igyekezik a proletársorsot elkerülni; a gyermek és ifjú Füst is mindenféle munkákat végez az újságárulástól a kocsikísérőségig. Az már alkotáslélektani kérdés, hogy a szerb trónörökös milyen módon jelenik meg lírai szövegműben: „S az én nevem is, lásd: apám egy víg királytól lopta nékem. | Képzeld el a festett képkirályt, amint a játékkártyából kilép... | Vihogni kezd előbb, majd borospalackokkal vervén szamarát | A vásárba siet... hol is a kofanépet megcsipdesi rútul, hogy csak úgy bizsereg az újja... | Öregasszonyt kerget a sikátorokon, ám gyermek ha jő eléje: leguggol | És sorra gurítja feléje önnön képével vert, királyi aranyát" (*uo.*).

A címben megnevezett személyhez vagy dologhoz szólás más verseire is jellemző: *Szózat az aggastyánhoz* (15), *Oh holdözön!* (23), *A holdhoz* (27); *Copperfield Dávidhoz!* (30), *Henrik király!* (46), *A magyarokhoz* (63), *Egy csillaghoz!* (64) é. i. t. Ezekben mintha valamiképp mindig megjelennék a költői én a nyelvtani első személyben, például az *Egy csillaghoz!* címűben: „Te fenn remegsz | Magános csillagom." Némelykor a versbeszéd valakihez, a nyelvtani második személyhez szólása közvetve jelzi csupán a lírai ént: „Hol sohasem voltál azelőtt, az Arany Partok mentén | Most gondtalan csatangolsz. Ám, ha rádköszönt az alkonyat s az árny elédbe lép, | Te nyergedben felállsz és merőn nézel napnyugat felé" (*Egy magános lovas*, 41).

Ugyancsak műfajt jelölő című vers az *Óda egy elképzelt művészhez!* (102). Ennek a szövegtörténete jól mutatja, miként személyteleníti el az első fogalmazványt a költő. A vers ugyanis először *Óda Móricz Zsigmondhoz!* címmel jelent meg, és imigyen kezdődött: „Sok lovas poroszkált már e gömbölyű földön, Móricz Zsigmond! | Kis sárga lován ment lassacskán némelyik Mekka felé, (árva zarándok!) – másik | Északibb tájon sárga szántóföldek közt ballagott aratáskor" (Nyugat 1911. II. 885). Egy későbbi változatban a cím: *Óda egy régi művészhez*, a verskezdet pedig ez: „Sok lovas poroszkált már e gömbölyű földön, Marbodus! | Kis, sárga lován ment lassacskán némelyik Mekka felé, (árva zarándok!) – másik | Északibb tájon sárga szántóföldek közt ballagott aratáskor" (Vály, 82). Egyetemi előadásaiban névesztétikai okkal magyarázza, hogy a verssor végén a *Móricz Zsigmond* név szerepel, nem hatna jól – mondja – például így: „Sok lovas poroszkált már e gömbölyű földön, Gruber Dávid".[12] Végül a „Sok lovas poroszkált már e gömbölyű földön, Borzippa szülötte, Menénusz!" verskezdet született meg. S a költemény egésze minden közvetlen kapcsolatát elvesztette a lírai énnel, Marbodusszal vagy a Babilon melletti Borzippa szülöttével nyilván más

nevében beszélhet a költő. Talán nem érdektelen lélektani adalék, hogy Füst Milán mindemellett Móricz Zsigmondról ezt jegyezte föl naplójába: „Ha megírnám, hogy Móricz Zsigmond, ez a királyi művész milyen irtózatos ókor volt, ki hinné el nekem?", továbbá: „Móricz: Barbárok. – Pongyolábban s istenibben írni már nem is lehet."[10]

A versbeszédet létrehozó személyiségre közvetve utaló címek is vannak. Ezek valamilyen általános ismeretségű közlési helyzetet, állapotot jeleznek. Ilyenek például: *Mózes számadása* (45) – a *számadás* szó egyik jelentése „Olyan dolgokról, tettekről, eseményekről, történetekről való beszámoló [megnyilatkozás], amelyekért a róluk számot adó vkinek felelős" (ÉrtSz.), tehát a verscím alapján várható, hogy Mózes fog beszélni. S valóban: „Miután lejöttem a hegyről Uram... | Hol is Veled beszéltem a csendben [...]." Az *Intelem az aggastyánhoz* címben az *intelem* főnév jelentése alapján – „Erkölcsi célzatú, javító szándékú, bizonyos irányelveket megszabó figyelmeztetés, főleg valamitől való óvás" (ÉrtSz.) – várható valakinek a beszéde. Az azonban a versből nem derül ki, hogy ki az aggastyán, s az végképp nem, hogy ki beszél hozzá: „A hant alá | Ne menj nehéz búcsúval. Abba' nem hiszek || Hogy fáj a távozás, ha szomja nincs [...]."

A *Végrendelet feleségemnek* címben a *végrendelet* mint szóbeli vagy írásbeli rendelkezés (l. ÉrtSz.) hozza magával az első személyű beszédet: „Mert pásztor voltam én is hajdanán, | Már nem emlékszem hol, sok gyermeké | S az én számból is kihúll majd pipám..." (86); ez a beszélő megintcsak nem maga a költő. Arra is van példa, hogy a cím sugallja, a költő beszél: *Barokk elégia: Búcsú mesterségemtől* (87). Ebben a műfaj is megneveződik, a téma is. S a verskezdet igazolni látszik, hogy a költő itt maga beszél – sőt a vers helye is, ugyanis amikor kötetben is megjelent (Vnl. 66–7) egyébként Karinthy Frigyesnek ajánlva ez az utolsó, lezáró darab –: „Végül is versem, légy hát az utolsó! | Mondd meg a lányoknak: csak őket szerettem! | S hirdesd még egyszer, hogy sokat szenvedtem én." Ettől kezdve ez a közvetlennek tetsző megnyilatkozásmód átalakul: „S hirdesd: | Nagy urak órája, egy kastély felett, havas éjszakán | Végsőt kongattam még egyszer, éji időben, mutattam az időket s megálltam, | S nincs oly órás e világon, ki szóra bírhatta kedvemet újra. || S hogy sötét udvaron lenn, vörösen ragyogó istállók s kocsiszínek | Suttogó népe lesi hangomat s hallom a szót is: | Rólam tanácskoznak odalenn. »Az óra megállott.« – De hiába!" A költői ént jelölő *Nagy urak órája* metaforaelindítása után végigvonul versen, az én ennek az órának a nevében beszél: „Elfáradt szivét ezentúl pihenteti, ója, | Csendet akar most már az öreg óra! || Únja ő már figyelni az időket! | Múljanak el felette!"

Az *Egy régi költő műve: Óda a Fejedelemhez!* című vers is egy bizonyos költő első személyű beszédéből áll, akiről a címben mondottaknál több személyesség nem derül ki: „S mint aki mély-álmában fázik, mint a mécses lángja, úgy dideng, lobog | Megpróbált lelkem! – Vörös fény a hold sarlója éjjelente | Szenvedéseim forró lehelletétől! S két pokoli vörös szem repül | A magasba' fenn és nézi fájó életem... – Nagy Király! | Ne gondolj rosszat énfelőlem [...]" (101).

Van még egy Füst Milán-vers, amelyben kinyilvánított módon egy költő beszél: *Egy tesszáliai költő az Erinniszekhez* (84): „Vaj' mit akartok tőlem, ti lányfejűek, | Oh keselyűk ti, őrjöngők, habos alkonyatban kik elűltök | S csakis akkor hagytok némi nyugtot az öregnek, | Ha már mindenki neveti, mert négykézláb mászik a bortól, – || Én

vagyok ez az öreg, mondom, én vagyok, igen." Ez a versbeszéd is nyilván a más nevében szólás megvalósulása, ámbár – minthogy folyóiratbeli megjelenése nem ismeretes – lehetséges, hogy valóban a költő időskori verse; 1958-ban jelent meg először összes versei között, s ilyeténképpen az *öreg* megnevezés ráillhetik a lírikusra.

Az *Egy egiptomi sírkövön* verscím a sírfeliratot használja műfajjelölő gyanánt, ám ezenkívül semmi tárgyköri vagy személyes vonatkozás nincs: „Élek és kiáltok, hogy halld, – de vajjon még meddig kiáltok én? | S vajjon kinek kiáltok én? | S meghallják-e vaj' a századok, hogy egy ember élt itt? | S vajjon elbolyong-e jajszavam a századok rengetegében – s nem hal-e el? | S vajjon tovább hullámzik-e a századok fekete tengerében, | Ha oly gyengén lejt is egykoron tovább, | Mint nagy viharban kis hullámfodor?" (117).

Az is eljárása a költőnek, hogy verscím magának a beszélőnek megnevezése: *A részeg kalmár* (106): „Kezdetben vélem akkor láthatatlanúl | Civódtak démonok, de később megsürűdve | Mind kivált a légből és testetlen ütlegekkel | Ütni kezdtek engemet és szidtak is: | | Az egyik répát hámozott s a haját felém hajítá, | A másik egy kerek toronyból sandított reám, | S amíg sok rémeset hadart, mit rég tudok, | Oly testrészét mutatta, mely már ki sem mondható [...]." Ez a beszélő személyét közlendő megoldásmód csupán még egyszer mutatkozik, akkor is többes számban van a lehetséges beszélő, aki azonban végig egyes számban szól – „S ím' sírva látom: barna lányok kosarába' szőlőm | Nem dús, nem szép s nem elsőrendű mustja" –, ez a vers a *Szüretelők dala* (122), amely egyébként a már említett *Objektív kórus* versdarabja.

Van olyan verscím is, amely mintha magából a szövegműből mint megnyilatkozásból lenne kimetszve, hiszen tipikusan közbevetésként használatos szólás,[14] ez a *Köd előttem, köd utánam...* (34), amelynek első személyű beszélője egyébként térben és időben nehezen köthető valahová: „Mint akit hordó tetején a saját horkolása ébreszt, | Nem tudja, miként került oda, | Úgy ébredtem rá egykor én, hogy itt vagyok..." Majd ez olvasható: „Több rejtély volt a lét nekem s több édesség: oly jó volt álom mélye meleg köpenyed! | S időnként lengedezni zúzmarák felett, vagy lenni sajátmagam jégvirág | S pattogva, kerengőzve kivirágzani egy sötét ablakon. | Homályos udvar ez, amelyre gondolok. | Itt éltem én e lét előtt, tudom. E helyt rejtőzött álmatag' | Függőleges és lassú életem. | Egy asszony állt a kút előtt és bölcsőt ringatott... | S én néztem őt." Somlyó György egy regényrészletet idéz bemutatandó, miképpen írja le a házat, amelynek trafiküzlete-konyhája apja halálától 1915-ig gyermeki- és ifjúkora színtere volt, ahol anyjával élt. „Ember legyen a talpán, aki ebből a leírásból maga elé tudja képzelni a Dohány utca 63. számú házat Budapesten, a VII. kerületben."[15] Így lehet ezzel homályos udvarral is, amely az előbbi idézetben szerepel.

Az *Öregség* című verse is első személyben szól: „Hol vagytok ó szemeim, kik oly áldottnak véltetek egy arcot, | S hol vagy ó csodálatos fülem is, amely oly hegyes lett, mint a szamáré, valamely édes-bús nevetéstől? | S hol vagytok fogaim, ti vérengzők, kiktől felserkent nemcsak a szamóca, de az annál duzzadtabb és pirosabb ajak is? | S hol vagy te mellemnek oly irtózatos dalolása?" Számos adat van arra, hogy Füst Milán mindig idősnek vallotta magát, 1940-ben fényképére ráírta: „Az aggastyán..."[16] Már ifjúkorában szerette magát öregnek tartani, Karinthy talán ezért mondta magát

egy évvel idősebbnek nála, legalábbis Füst úgy hitte.[17] Az *Öregséget* 1947-ben írta, vagyis ötvenkilencévesen (egyébként 1967-ben halt meg). Ennek a versnek a lírai tartalomanyaga mindenesetre egybeesik a Füst Milánról ismeretes képpel, azzal tudniillik, hogy e tiszteletre méltó és óhajtandó állapotot életében bizonyos mértékben viselkedési formákkal jelzi és műveiben ábrázolja (amint föntebb már szóba került).

Ugyancsak egyes szám, első személyben beszél az *Este van* (29) című versben, amely az önmegszólító verstípus jegyeit is hordozza: „Mire rám mutatnál: nem vagyok. | Akár a csillag, mely lefut a tétovák előtt: olyan volt életem. | Oly hamari volt csakugyan, oly gyors és hebehurgya ez a lét... | Bizony én el sem tudom hinni, hogy e kuszaság, | E hegyén-hátán bennem tornyosuló összevisszaság most nyugalomra tér. | S elrendeződik-e? – felelj rá, hogyha tudsz" (29). Ebben a versben semmilyen áttételre nem lehet lelni, egyetlen személyes, történelmi, földrajzi vagy más jegy sincs, amely alapján a beszélő, illetőleg a megszólított valakivel azonosítható lenne; így adódhatik a föltételezés, hogy talán maga a költő szól. Az önmegszólító versben egyébként jobbára határozatlan marad a beszélő személye, amint erre Nagy István is rámutat.[18] Első személyben szóló versbeszéd van az *Oh holdözön!* (23), *Reménytelenül* (67), az *Álom az ifjúságról* (74), a *Motetta* (76), a *Szőlőhegyen* (160) című versekben is, amelyekben az előbb említettekhez hasonlóan semmi nem jelzi, hogy van-e azonosság vagy különbözőség a költői személye és a költői szövegmű személye között.

2.2.

A versben beszélő személyre meglehetősen ritkán utal a versben a költő valaminő jellemző jeggyel, tárggyal vagy más olyan móddal, amely tájékoztat kilétéről, mint például a már föntebb idézett szövegrészben: „Mellemen a lovagrend keresztje, | Panyókára vetett köpenyemen violaszínű sújtás, | S a lovasok könnyű bánatával arcomon | Kocogtam nemrég társaimmal [...]." Hasonló: „Angyalok söpörték műhelyem, | Szerszámaim az útból félrerakták... | Üveggyártó valék..." (*Ballada az elrabolt leányról*, 55). Érdemes megfigyelni, hogy a *szerszám* főnév még nem igazít el a második szövegmondatban (hiszen nem species), ám a harmadikban az *üveggyártó* szó már megadja a beszélő kilétét.

„Mint aki kincses zsákkal jár és folyvást elveszít belőle – s mindhiába... | Senkinek sem kell a kincs... Így jártam én" (*Panasz*, 80); az én kilétére a szövegmetszetben lévő hasonlat művelődéstörténeti utalása kínál fogódzót, ugyanis nem a költő életének idejére jellemző, hogy valaki kincseszsákkal jár. A szakirodalomban gyakorta emlegetett fiktív Füst Milán-i középkor felidézéséről van szó, amelynek révén a beszélő én eleve nem azonosítható a költővel. Szintén a középkorhoz vonzó kifejezés az „Üveggyártó valék" is, továbbá a már ugyancsak szóba jött lovast jellemző ruhaviselet („Mellemen a lovagrend keresztje, | Panyókára vetett köpenyemen violaszínű sújtás [...]").

A versek olvasóját nemcsak a szereplők középkorinak látszó alakjai (a lovag, az üveggyártó, az uraságok, a fejedelem, a szellemek é. í. t.) vezetik a múltba, hanem a nyelvhasználat egyes módozatai is. Nevezetesen az elbeszélő múlt használata például:

„Üveggyártó *valék*" (i. h.); „Jöttöm hírére tán | Akiről *álmodék*, elémbe fut" (*Este van*, 19); „(De már ahogy megnéztek is a nők... ama kőtáblákat cipelő öreget, | Egy már haragra is erőtlen aggastyánt, ki akkortájt *valék*... –)" (*Mózes számadása*, 45).

„Ki lantomat jajgatva pengetem, | S ki nevetséges már, hogy mennyit *szenvedék!*" (*Egy régi költő műve: Óda a Fejedelemhez!*, 100) stb. Az elbeszélő múlt használata a 20. század elején még kevéssé volt olyan mértékben archaikus, mint ugyane század derekától, amikor még némelyik keleti nyelvjárásunkban is természetes volt.[19]

A Füst Milán-i líra nyelvezete persze más sajátságokat is mutat, olyanokat, amelyek a kortárs – és a mai – olvasónak nem a korabeli beszédmódot idézik föl, s ezért eleve bizonytalan lehet a beszélő személyiségének időben, térben, társadalomban való elhelyezésében. Ez persze a Nyugat más költőinél is így van, illetőleg minden szépirodalmi mű esetében elmondható, minthogy a műalkotás nyelvhasználatának egésze teljesen más, mint a nem szépirodalmi. Ezeknek a nyelvhasználati kérdéseknek taglalására itt és most nincsen szükség, azonban talán megemlíthető, hogy a költő szövegmondattanának fő tulajdonságairól van áttekintés.[20]

3.

A más nevében beszélés a Füst Milán-lírában általános jelenség, a (fiktív) beszélő kilétének meghatározhatósága főként a verscímek segítségével történik. Jóval kevesebbszer bízza e meghatározhatóságot a költő a műfajra és a beszélő személyiség kilétének társadalmi meghatározottságára vagy beszédmódjára. A második személyhez szólás eljárásával ugyancsak bizonytalanná teszi a beszélő kilétét.

Rövidítések

A verscímek utáni puszta lapszám a FÖv.-re vonatkozik.
ÉrtSz. = *A magyar nyelv értelmező szótára* I–VII. Budapest: Akadémiai, 1959–1962.
FÖv. 1969 és FÖv.[4] 1988 = Füst Milán: *Összes versei*. Budapest: Magvető.
MMNyR. = *A mai magyar nyelv rendszere* I–II. Budapest: Akadémiai, 1961–1962.
Vály. = Füst Milán 1934: *Válogatott versei*. Nyugat-kiadás. [Budapest, 1934.]
Vnl. = Füst Milán: *Változtatnod nem lehet*. Az Athenaeum R.T. kiadása, h. n., é. n. [Budapest, 1913 vagy 1914.]

Jegyzetek

1 Bosquet (1961/1968: 70).
2 Kosztolányi (1914/1969: 246).
3 Füst (1969: 8).
4 Komlós (1922/1969: 248).
5 Füst (1969: 41).

6 Szabó (1980: 301).
7 Szabó (1997: 219).
8 Angyalosi (1986: 88).
9 Egyed (1980: 46).
10 Somlyó (1969: 79).
11 Füst (1999, II: 383).
12 Füst (1963: 319).
13 Füst (1999, II: 507, 332).
14 O. Nagy (1966: *köd* a.).
15 Somlyó (1969: 47).
16 Somlyó (1969: 79).
17 Füst (1967: 103).
18 Nagy (1998: 422).
19 MMNyR. I: 42, 495.
20 Büky (2004).

Bibliográfia

ANGYALOSI Gergely 1986: *A lélek lehetőségei. Líra és szubjektumelmélet összefüggései a század eleji Magyarországon*. Budapest: Akadémiai.

BOSQUET, Alain 1961/1968: A költő írja költeményét; a költemény írja költőjét. In Hajnal Gábor (szerk.): *A líra ma*. Budapest: Gondolat.

BÜKY László 2004: *Füst Milán metaforahasználatának szövegmondattanából (szótárszerű feldolgozásban)*. Szeged: Szegedi Tudományegyetem, Bölcsészettudományi Kar, Magyar Nyelvészeti Tanszék.

EGYED Péter 1980: *A szenvedés kritikája*. Temesvár: Facla.

FÜST Milán 1963: *Látomás és indulat a művészetben*. Budapest: Magvető. [3. kiad.]

FÜST Milán 1967: Néhány fájdalmas szó Karinthy Frigyesről. In Ő: *Emlékezések és tanulmányok*. Budapest: Magvető, 92–96.

FÜST Milán 1969: In FÖv.

FÜST Milán 1999: *Teljes napló* I–II. Budapest: Fekete Sas.

KOMLÓS Aladár 1922/1969: In FÖv.

KOSZTOLÁNYI Dezső 1914/1969: In FÖv.

NAGY István 1998: Az önmegszólító verstípus nyelvi státusáról. In Zoltán András (szerk.): *Köszöntő könyv Péter Mihály 70. születésnapjára*. Budapest: ELTE BTK Keleti Szláv és Balti Filológiai Tanszék, 421–424.

O. NAGY Gábor 1966: *Magyar szólások és közmondások*. Budapest: Gondolat.

SOMLYÓ György 1969: *Füst Milán – Emlékezés és tanulmány*. Budapest: Szépirodalmi.

SZABÓ Zoltán 1980: Gondolatok a tárgyias-intellektuális stílusról. *Magyar Nyelvőr* CIV, 300–315.

SZABÓ Zoltán 1997: Lehetséges-e a szóképzés stílustörténeti megközelítése? *Magyar Nyelv* XCIII, 216–219.

A kötet szerzői

BALÁZS LAJOS tanszékvezető egyetemi tanár, EMTE Sapientia Egyetem, Műszaki és Humán Tudományok Kar, Humán Tudományok Tanszéke, Csíkszereda

BARTH DÁNIEL egyetemi adjunktus, Eötvös Loránd Tudományegyetem BTK, Folklore Tanszék, Budapest

BÜKY LÁSZLÓ tanszékvezető egyetemi docens, Szegedi Tudományegyetem BTK, Magyar Nyelvészeti Tanszék, Szeged

CHRISTIAN JR., WILLIAM A. antropológus, Las Palmas, Gran Canaria, Spanyolország

CSONKA-TAKÁCS ESZTER igazgatóhelyettes, Európai Folklór Intézet, Budapest

DALLOS EDINA PhD hallgató, Szegedi Tudományegyetem, Irodalomtudományi Doktori Iskola, Szeged

FÜVESSY ANIKÓ főmuzeológus, Kiss Pál Múzeum, Tiszafüred

GAGYI JÓZSEF egyetemi docens, EMTE Sapientia Egyetem, Műszaki és Humán Tudományok Kar, Humán Tudományok Tanszék, Marosvásárhely

HESZ ÁGNES egyetemi tanársegéd, Pécsi Tudományegyetem BTK, Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék, Pécs

KESZEG VILMOS tanszékvezető egyetemi tanár, Babeş–Bolyai Tudományegyetem, Magyar Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék, Kolozsvár

KIS-HALAS JUDIT PhD hallgató, Eötvös Loránd Tudományegyetem BTK, Néprajztudományok Doktori Iskola, Magyar és összehasonlító folklorisztika, Budapest

KOMÁROMI TÜNDE munkatárs, Román Tudományos Akadémia Folklór Intézete, Kolozsvár

KRUPA ANDRÁS címzetes tudományos főmunkatárs, néprajzkutató-folklorista, Magyarországi Szlovákok Kutatóintézete, Békéscsaba

KURTI LÁSZLÓ egyetemi docens, Miskolci Egyetem, Politikatudományi Tanszék, Miskolc

LISZKA JÓZSEF igazgató, Fórum Kisebbségkutató Intézet – Etnológiai Központ, Komárom

MÁTYUS ZSUZSANNA kulturális antropológus, Eötvös Loránd Tudományegyetem TÁTK, Budapest

MINORICS TÜNDE egyetemi tanársegéd, Pécsi Tudományegyetem, Felnőttképzési és Emberi Erőforrás Fejlesztési Kar, Kultúraközvetítési Intézet, Pécs

MUND KATALIN PhD hallgató, Eötvös Loránd Tudományegyetem TÁTK, Szociológiai Doktori Iskola, Budapest

NAGY ILONA tudományos főmunkatárs, MTA Néprajzi Kutatóintézete, Budapest

NAGY KÁROLY ZSOLT tudományos ösztöndíjas, MTA Néprajzi Kutatóintézete, Budapest

NAGY ZOLTÁN tanszékvezető egyetemi docens, Pécsi Tudományegyetem BTK Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék, Pécs

OATES, CAROLINE antropológus, University College, London

PETNEKI ÁRON egyetemi docens, Miskolci Egyetem, Európa Kultúrája Tanszék, Miskolc

PÓCS ÉVA professor emeritus, Pécsi Tudományegyetem BTK, Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék, Pécs

REZESSY ANNA PhD hallgató, Eötvös Loránd Tudományegyetem BTK, Néprajztudományok Doktori Iskola, Magyar és összehasonlító folklorisztika, Budapest

S. SÁRDI MARGIT egyetemi docens, Eötvös Loránd Tudományegyetem BTK, Régi Magyar Irodalom Tanszék, Budapest

SZIGETI JENŐ címzetes egyetemi tanár, Eötvös Loránd Tudományegyetem BTK, Budapest

TÓTH ANNA egyetemi tanársegéd, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Görög Tanszék, Piliscsaba

TÓTH G. PÉTER főmuzeológus, Laczkó Dezső Múzeum, Veszprém

VEREBÉLYI KINCSŐ tanszékvezető egyetemi tanár, Eötvös Loránd Tudományegyetem BTK, Folklore Tanszék, Budapest

VINCZE KATA ZSÓFIA néprajzkutató, kulturális antropológus, MTA PTI Etnoregionális és Antropológiai Kutatóközpont Kortárs és Történeti Zsidó Kutatócsoportja, Budapest

VIRT ISTVÁN néprajzkutató, tanár, Piliscsév

VOIGT VILMOS egyetemi tanár, Eötvös Loránd Tudományegyetem BTK, Folklore Tanszék, Budapest

Képtáblák

1.

2.

3.

4.

5.

1–6. Luca-napi „meszelés", Csókakő, Fejér megye

(I–III. képtábla: Gesztei Vali fényképei, Diószegi Vilmos gyűjtése, Magyar Néphit Archívum, MTA Néprajzi Kutatóintézete)

6.

1.

2.

1. Tamázás (alakoskodás) disznótorban, Gyulafirátót, 1990.

2. Lucázás, Écs, 1990.

3. Tyúkverőzés, Moha, 1990.

4. Betlehemezők, Nyírcsaholy, 1990.

(IV–V. képtábla:
Wakabajashi Kazuhiro felvételei, rekonstrukció,
a szerző szíves engedélyével)

3.

4.

1. Schmid Kristóf (1883): *A húsvéti tojások és öt más elbeszélés az ifjúság számára*
Budapest, Lauffer Vilmos, é. n. A 16. és 17. lap közötti színes tábla
Offterdinger C. hatszínnyomatú rajza, OSZK

2. Illusztráció Johannes Hadlaub minnesänger verséhez, Codex Manasse, die Miniaturen der Großen Heidelberger Liederhandschrift. Hrsg. u. erl. von Ingo F. Walther, unter Mitarbeit von Gisela Siebert. A kézirat 371r lapja, OSZK Régi Magyar Nyomtatványok Tára

1. A Szent érintése: Krisztus a lábcsók idején, Garganta la Olla (Cáceres), 1986. szeptember 14.

2. Az ereklye tisztelete, Santa Orosia (Huesca), 1981. június 23.

3. Ki érinti meg először a kegyszobrot? La Barca-i Miasszonyunk körmenete (A Muxia), 1983. szeptember 11.

4–5. Játék az állatokkal: a bika kivezetése a viadal végén, Chillón (Ciudad Real), 1985. augusztus 14.; végeznek a sebesült bikával a viadal végén, Garganta la Olla (Cáceres), 1984. július 3.

(VIII–XIII. képtábla: Cristina García Rodero fényképei, a szerző szíves engedélyével)

1.

2.

3.

4.

5.

6. Kakasütés farsangvasárnapon, Albalá del Caudillo (Cáceres), 1984. június 3.

7. Képmások mint személyek: leszállás a keresztről, As Ermitas (Ourense), 1978. április 17.

8. Képmások mint személyek: Szent Fábián látogatóban a házaknál Portezuelóban (Cáceres), 1986. január 20.

9. Személyek mint állóképek: Corpus Christi oltár Puenteáreasban (Pontevedra), 1975. május 29.

10. Személyek mint képmások a körmenetben: Corpus Christi, Oñati (Guipúzcoa), 1975. június 2.

11.

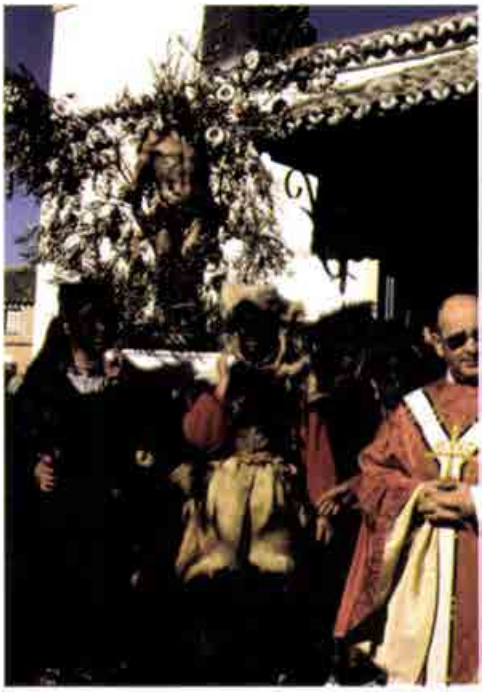
12.

11. Állatok mint emberek:
Festa do Boi, Allariz
(Ourense), 1986. május 28. vagy 29.

12. Emberek mint állatok:
Guirrios de Llamas de la Ribera
(León), 1997.

13. Képmások és állatok:
Szent Sebestyén ünnepe,
Santa Ana de Pusa
(Toledo), 1990. január 21.

14. Emberek mint állatok:
Carantoñas in Acehuche
(Cáceres), 1975. január 20. vagy 21.



13.

14.

1. Jelenet az 1988-as dőrejárásból, Tejfalu (Gyökeres György felvétele)

2. Különféle maszkok az 1988-as dőrejárásból, Tejfalu (Gyökeres György felvétele)

3. Fallikus kiképzésű fatőke, Tejfalu, 2004.

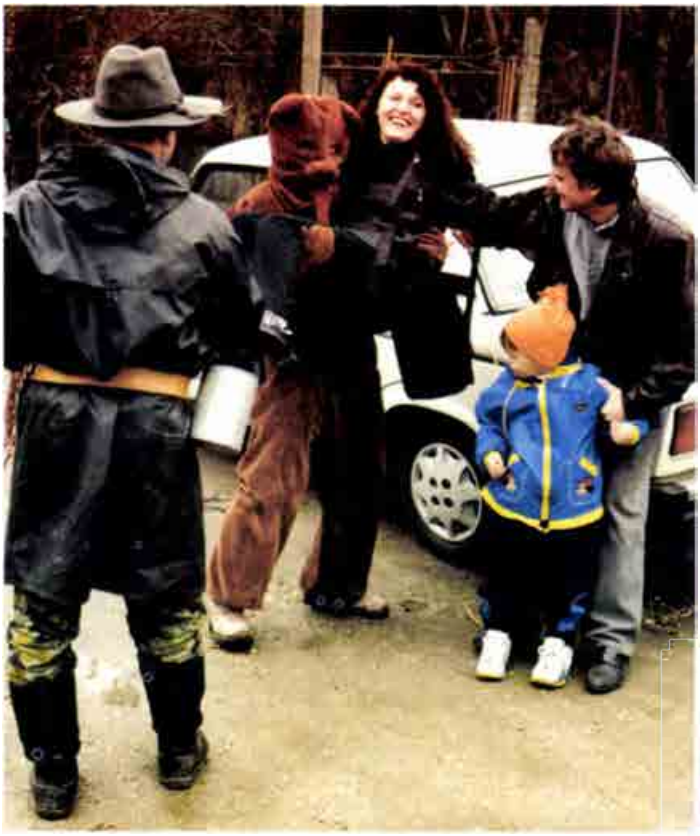
4. Lakodalmi menet paródiája, Tejfalu, 2000.

(XV–XVIII. képtábla: Liszka József felvételei)

5. A somorjai farsangi ünnepséget hirdető plakát, 2000.

6. A fordított ember, Tejfalu, 2000.

7. A bolond borbély munka közben, Tejfalu, 2000.



8. A medvetáncoltató a medvével, Tejfalu, 2000.

9. A drótos tót, Tejfalu, 2000.

Tejfalusi Önkéntes Tűzoltó Testület

DŐREJÁRÁS

TEJFALUN

2004.február 21-én 9.00 órai kezdettel

10. A dőrejárást hirdető plakát

11. Ördög-alak, a háttérben a fordított ember, Tejfalu, 2004.

12. Lucalánynak beöltözött kisfiú, Tejfalu, 2004.

1. Karneváli szekér

2. Álarc nélküli busópár

3. Drvena matija – „Famatyi"

(XIX–XXIV. képtábla: Minorics Tünde felvételei)

4. A busó alakok átváltozása a Busó Múzeumban

5. Különféle jelmezek a felvonuláson

6. Utalás a 2004-es olimpia eseményeire

7. Egy kocsma-állomás

8. Indulás a farsangtemetés előtti gyülekezésre

9. Tréfás felirat

10. Teknős felvonuló

11. Felvonulás

12. Az ördögkerék

13. „Lakodalmas" felvonulók

1.

1–3. Halottak napja, „osztogatás" és gyertyagyújtás, Gyimesbükk, 2002.

2.

3.

(XXV–XXIX. képtábla: Hesz Ágnes felvételei)

4. Halottak napja, Gyimesbükk, 2002.

5. Temetés, búcsúztatás az udvaron, Gyimesközéplok, 2003.

6. Temetési menet, Gyimesközéplok, 2003.

7. „Szent Mihály lova" a koporsó vitelére, Gyimesközéplok, 2003.

8. Halálos baleset helyén állított kereszt, Barackos pataka, Gyimesközéplok, 2003.

9. Kis fenyőfa letört csúccsal a kerítésre tűzve a temetőbe vezető úton, kisgyermek halálát jelzi, Gyimesközéplok, 2003.

10. Temető, Hidegség, Gyimesközéplok, 2003.

11. A temetőben, Gyimesközéplok, 2003.

12. „Osztogatás" halotti mise után, Gyimesközéplok, 2003.

13. „Osztogatás" halotti mise után, Gyimesközéplok, 2003.

1. Farsanghétfő reggelén megjelennek az ördögök a téren,
Einsideln, Schwytz kanton, Svájc.
Reprodukció a *Fêtes et traditions en Suisse. Coutumes hivernales des regions rurales*
(Editions Avanti, Neuchâtel) című könyvből (Fotó: Laslo Irmes)

4. A „tiroli" maszkosok farsangkor. Rothenthurm, Schwytz kanton, Svájc. Reprodukció a *Fêtes et traditions en Suisse. Coutumes hivernales des régions rurales* (Editions Avanti, Neuchâtel) című könyvből (Fotó: Laslo Irmes)

2. Nicolae Pop román maszkkészítő portékájával egy moldvai vásárban
(Fotó: Korniss Péter, 1990)

5. „Menyasszony" és „vőlegény" húsvéthétfőn,
Galgamácsa, Pest megye
(Fotó: Korniss Péter, 1974)

4000 Ft

BALASSI KIADÓ