Studia Ethnologica Hungarica XVIII.

Pócs Éva

NÉPI VALLÁS ÉS MÁGIA KÖZÉP-KELET-EURÓPÁBAN

II. kötet



L'Harmattan

PNEXCAT

NÉPI VALLÁS ÉS MÁGIA KÖZÉP-KELET-EURÓPÁBAN

Válogatott tanulmányok II.

STUDIA ETHNOLOGICA HUNGARICA XVIII.

A PÉCSI TUDOMÁNYEGYETEM NÉPRAJZ – KULTURÁLIS ANTROPOLÓGIA TANSZÉK
ÉS A L'HARMATTAN KIADÓ KÖZÖS SOROZATA

PNEXAT

SOROZATSZERKESZTŐ (2001–2008)
PÓCS ÉVA

A sorozatban eddig megjelent kötetek:

Pócs Éva (szerk.): Demonológia és boszorkányság Európában
Pócs Éva (szerk.): Sors, áldozat, divináció
Pócs Éva (szerk.): Közösség és identitás
Pócs Éva (szerk.): Folyamatok és fordulópontok
Pócs Éva (szerk.): Múlt és jelen. Tudományos konferencia
a PTE Néprajz Tanszékének 10 éves jubileumán
Pócs Éva (szerk.): Rítus és ünnep az ezredfordulón.
Ekler Andrea – Mikos Éva – Vargyas Gábor (szerk.): Teremtés.
Szövegfolklorisztikai tanulmányok Nagy Ilona tiszteletére
Pócs Éva (szerk.): „Vannak csodák, csak észre kell venni".
Helyi vallás, néphit és vallásos folklór Gyimesben 1.
Pócs Éva (szerk.): Tárgy, jel, jelentés. „Tárgy és folklór"
konferencia Vaján, 2005. október 7–9-én

SOROZATSZERKESZTŐ (2008–)
VARGYAS GÁBOR

Viga Gyula: A bodrogközi kultúra és társadalom változása a 19–20. században.
(A PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Doktori Programjának Kiadványai, II.)
Vargyas Gábor (szerk.): Átjárók. A magyar néprajztól az európai
etnológiáig és a kulturális antropológiáig
Vargyas, Gábor (ed. by): Passageways. From Hungarian Ethnography
to European Ethnology and Sociocultural Anthropology
Vargyas Gábor (szerk.): Párbeszéd a hagyománnyal. A néprajzi kutatás múltja és jelene
Máté Gábor (szerk.): Együtt élő népek – eltérő értékrendek. Andrásfalvy
Bertalan válogatott társadalomnéprajzi tanulmányai
Pócs Éva (szerk.): Szent helyek, ünnepek, szent szövegek.
Tanulmányok a romániai magyarság vallási életéből
Farkas Judit, Keszeg Vilmos (szerk.): Kolozsvártól Pécsig, a yaoitól a juhászatig.
Néprajzi – kulturális antropológiai tanulmányok két doktori iskolából
Iancu Laura: Vallás Magyarfaluban. Néprajzi vizsgálat

Pócs Éva

NÉPI VALLÁS ÉS MÁGIA KÖZÉP-KELET-EURÓPÁBAN

Válogatott tanulmányok II.

L'Harmattan KÖNYVPONT
PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék
2018

A könyv kiadását támogatta a Nemzeti Kulturális Alap



és

az Európai Kutatási Tanács az Európai Közösség hetedik keretprogramjából (2007–2013), az EKT 324214 sz. *Népi vallás a keleti és nyugati kereszténység határán: folyamatosság, változások és kölcsönhatások* című projekt

ISBN 978-963-414-431-1 (L'Harmattan Kiadó)
ISBN 978-615-5436-22-2 (Könyvpont Kiadó)
ISSN 1587-8899

© Pócs Éva, 2018
© PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék, 2018
© L'Harmattan Kiadó, 2018
© Könyvpont Kiadó, 2018

A kiadásért felel a Könyvpont Kiadó igazgatója, L'Harmattan kiadó igazgatója és a tanszék vezetője.
A kötet megrendelhető, illetve kedvezménnyel megvásárolható:
L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16., Tel: 267–5979
harmattan@harmattan.hu, www.harmattan.hu, webshop.harmattan.hu

TARTALOM

Előszó 7

HIEDELEMRENDSZER, HIEDELEMLÉNYEK

Natura és kultúra – halál vagy élet? Kettős lények és „emberré avatás" 11
Ing, palást és meztelenség: adatok az öltözködés szimbolikus vonatkozásaihoz 77
Az asztal és a tűzhely – avagy hol van a szent sarok? 117
Kultusz, emlékezet, dekoráció. A házbelsők díszítése Gyimesközéplokon 131

ARCHAIKUS VALLÁSI TECHNIKÁK

Transz és látomás Európa népi kultúráiban 169
Jánó Ilona és az újkori magyar látomások 219
Megszálló halottak, halotti megszállottság 243
Szőkefalva/Seuca: egy új kegyhely új üzenetei 267
Démoni megszállottság és ördögűzés
a közép-kelet-európai népi hiedelemrendszerekben 291
Kommunikáció a tündérekkel Délkelet-Európában 351
Az isteni megszállottság motívumai
az archaikus népi imádságokban és ráolvasásokban 371
Néhány új szempont a regölés és a regösének kutatásához 393

MÁGIA, VARÁZSLAT

Esővarázslás és idővarázslók a kora újkori forrásokban 443
Átmeneti rítusok a halál után 495
Igézet, szemverés: a nézéssel való rontás hiedelmei és rítusai 521
A *2. merseburgi ráolvasás* magyar típusai 557
„Kősziklák hasadnak". Csodák és lehetetlenségek a mágikus költészetben 567

BOSZORKÁNYSÁG

Maleficium-narratívumok – konfliktusok – boszorkánytípusok
(Sopron vármegye, 1529–1768) 607
Miért nők a boszorkányok? 673
Falusiak párbeszéde a bírósággal a repülésről
(a 16–18. századi magyarországi boszorkányperekben) 693
Szent György és a boszorkányok 713
Boszorkányság és boszorkányok Közép-Kelet-Európában 727

TUDOMÁNYTÖRTÉNETI SZEMELVÉNYEK

A korabeli néphit Ipolyi Arnold *Magyar mythologiá*jában 741
„Keleti hagyomány – nyugati kultúra" Vargyas Lajos munkásságában 755

ELŐSZÓ

A kötet 24 tanulmánya válogatás 1992 és 2014 között publikált munkáimból, a *Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán (Válogatott tanulmányok I.)* című, 2002-es gyűjteményes kötet folytatásaképpen. A cikkek többségükben kevéssé elérhető szakmai kiadványokban jelentek meg, illetve külföldön megjelent tanulmányaim magyar változatai. Az első kötethez hasonlóan most is csak olyan tanulmányokat adok közre, amelyek mondanivalóját egészen vagy legalább nagy részben ma is érvényesnek gondolom.

Az írások a magyarság, valamint a szomszédos közép- és kelet-, délkelet-európai népek hiedelmeinek történeti kérdéseivel, európai kapcsolataival, a magyar néphit rendszerével, szimbolikájával, továbbá a halottak és különböző hiedelemlények alakját övező rítusokkal és hiedelmekkel, és ezzel karöltve a vallás lényeivel, valamint a vallásos/mágikus specialisták alakjaival és gyakorlatával is foglalkoznak. A cikkek nem a kutatás vagy megírás sorrendjében, hanem bizonyos belső, tematikus, illetve nézőpontbeli összefüggések alapján rendeződtek öt tömbbe. Az egyes csomópontokat jelentő legfontosabb kérdéskörök: a vallás és hiedelmek, illetve a néphit mitikus lényeinek természettel és kultúrával, szent és profán viszonyával fémjelezhető szimbolikus rendszerei; archaikus mediátori technikák: a vallásos látomások és a megszállottság sajátos magyar és közép-kelet-európai formái; a mágia és varázslat technikái és letéteményesei; a boszorkányság és a boszorkányok hiedelemvilága és társadalmi kontextusa, és végül két nagy kutató-elődünkre emlékező tanulmány.

Mindeme témák kutatása ma Európa-szerte szinte reneszánszát éli, még ha a kutatók már sokkal kevésbé is haladnak a „hagyományos" néphit vizsgálatának a múlt századi folklorisztika által szentesített útjain (és nem is annyira a folklórkutatók, sokkal inkább a vallásantropológusok, történészek, a népi vallás, a művelődéstörténet, illetve a szlavisztika, keltisztika, germanisztika, finnugrisztika stb. egyes képviselői számítanak ma e területek szakembereinek). Nem is beszélve arról, hogy maga a néphit – mint önálló, a vallástól független entitás – fogalma is megkérdőjeleződött,[1] és ezért a néphitkutatás létjogosultsága nem csak kérdésessé vált, hanem sok helyen – és elsősorban éppen a néprajzkutatók gyakorlatában – egyenesen meg is szűnt. Talán

[1] E kérdés taglalásának nem itt, egy „hagyományos" néphit-tanulmánykötet előszavában van a helye; de lásd erről például: Keszeg 1999, Pócs 2008 bevezetője; Keszeg 2013, Bevezetés.

ennek ellenére, vagy éppen ezért, nem érdektelen e tanulmányok közzététele úgy is, mint egy kiveszőfélben lévő kutatógenerációt jellemző kor- és kórtünet. Az itt említett paradigmaváltásokat mindemellett bizonyos mértékig az én tanulmányaim is követik, vagy legalább jelzik: nem kizárólag néphit-tanulmányokkal van dolgunk; a népi vallás is egyre inkább érdeklődésem mezejébe került, illetve több téma esetében a kettő egybeeső, egymást fedő mezsgyéjén jártam (részben már az első kötet tanulmányainál is így volt, de ott a cím még nem jelezte a „kibővülést" a népi vallás irányába).

A cikkek hivatkozásai nagyjából az első publikálás dátuma körüli kutatási állapotot, illetve a magam akkori tudását, véleményét tükrözik. Először az volt a szándékom, hogy kibővítem a jegyzeteket a cikkek első publikálása óta erősen megduzzadt vallás- és művelődéstörténeti, folklorisztikai és történeti antropológiai szakirodalomra való új utalásokkal, valamint néhány új, elsősorban magyar kutatási eredménnyel. Ám ha ezt a „pótlást" következetesen végigviszem, a bibliográfiai apparátust akár a kétszeresére is kellett volna növesztenem, és nem tükröznék a cikkek a szerzőnek a megírás idején meglévő, az írások tartalmával adekvát ismereteit.

A tanulmányok általában – némi nyelvi, stiláris javítás, olykor kis rövidítések után – eredeti formájukban kerülnek közlésre, tehát tartalmilag feltétlenül hűek az eredetihez. A cikk elején mindig közlöm az első publikáció adatait.

Ezek az írások kivétel nélkül pécsi tanárkodásom több mint húsz éve alatt születtek; köszönettel tartozom a pécsi Néprajz és Kulturális Antropológia Tanszék egész kollektívájának, a tanárkollégáknak és volt tanítványaimnak egyaránt azért az inspiráló szakmai közegért, amelynek aktív részese lehettem; hogy megoszthattam velük ötleteimet, kérdéseimet, kételyeimet; elolvasták, bírálták írásaimat. Külön köszönettel tartozom Zombory Andreának a cikkek külsejének és illusztrációinak rendbetételéért, a bibliográfiák, jegyzetek pontosításáért.

BIBLIOGRÁFIA

Keszeg Vilmos

1999 Mitológia, vallás vagy hiedelemrendszer. *Etnographia* 110: 128–139.

2013 *Hiedelmek, narratívumok, stratégiák.* Egyetemi jegyzet. Kolozsvár, BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Intézet – Kriza János Néprajzi Társaság.

Pócs Éva

2008 „Rajtunk is történt nagy csoda". Beszélgetések és elbeszélések a természetfelettiről. In Pócs Éva (szerk.): *„Vannak csodák, csak észre kell venni." Helyi vallás, néphit és vallásos folklór Gyimesben 1.* /Studia Ethnologica Hungarica VIII./ Budapest, L'Harmattan – PTE Néprajz Tanszék, 279–351.

HIEDELEMRENDSZER
HIEDELEMÉLMÉNYEK

NATURA ÉS KULTÚRA – HALÁL VAGY ÉLET? KETTŐS LÉNYEK ÉS „EMBERRÉ AVATÁS"[1]

Tanulmányomban a magyar néphit és általában az európai népi hiedelemrendszerek némely archaikus jelenségéről lesz szó, mégpedig az *(élő) ember* és a *(halott) ember/démon/állat* kategóriáinak egyaránt megfelelő *kettős lények* vonatkozásában. Mindezek az ember–démon, ember–állat metamorfózis képességével és általában valamely, az emberi és nem emberi világ közti átjárást lehetővé tevő jeggyel (például emberen állati testrész) is rendelkeznek; ennek révén közlekednek a két világ közt. Van tehát egy alternatív démoni/állati lényük és egy vad, természeti világuk is, amelyben otthonosak.[2]

Mondanivalómat elsősorban néhány, a magyar néphitből és közép-kelet-európai környezetünkből ismert kettős lényre, illetőleg Európa par excellence ember–állat átmeneti lényére, a *werwolf*ra *('emberfarkas')* sarkítom, de nem kerülhetem meg egyéb „werwolf-rokonok", a naturából az emberre támadó démonok más változatainak legalább futólagos említését. Az adatok, melyekre tanulmányomat alapoztam, elsősorban ebből a térségből valók, csak időnként tekintek ki Európa távolabbi tájaira, összehasonlításul egy-egy fontosabb jelenség esetén. Noha általában megkülönböztetem az általános vonásokat a helyi jelenségektől, utóbbiakkal, mint egy-egy néphez, nyelvhez kötődő kulturális sajátságokkal most itt nem szándékozom foglalkozni (a „magyar" vonásokkal sem), aminthogy a hiedelmek eredetével sem. Annyit azért le kell szögezni, hogy valamilyen formában Európa egészére kiterjedő rendszerekről van szó, amelyekkel a magyar néphit (feltételezett kereszténység előtti) rendszere több szinten összeépült, a kapcsolatok mikéntjének pontos tisztázása azonban még várat magára.

---

[1] A tanulmány első megjelenése: Pócs; egy rövid angol nyelvű változat a werwolffal kapcsolatos tér–idő koncepciók kérdéséről és egy hosszabb angol változat, amely e cikk erősen átírt változata: Pócs 2008; 2011.

[2] Az ilyesfajta lények feltehetően sok archaikus vallási rendszer általános sajátságai – gondoljunk az afrikai, ázsiai, amerikai párduc-, tigris-, oroszlán-emberekre. Lásd például Maccullogh 1915; Ruel 1970; Senn 1982, 76.

„...FELE FARKAS FELE EMBER VAGYOK..."[3]

Fő témám, az *emberré válás és avatás* képzetei és rítusai nem szorítkoznak a werwolf újkorban ismert hiedelemkörére, hanem kiterjednek az ember- és démonvilág egész kapcsolatrendszerére (legjellemzőbb példái azonban – úgy látszik – az emberfarkas mitikus kontextusának a részei). A különböző *emberfarkas* (*emberkutya, emberkígyó, embermedve, embervadkan*) variánsokat mindenhol körülveszik egyéb werwolf-konnotációjú lények is. A legfontosabb werwolf-sajátság, az állattá változás (állatalakban megjelenés) más hiedelmeknek is része, azonban a werwolfságnak *ez* a lényege: az emberfarkas mint olyan, állatként éli meg a rá jellemző történéseket.

A vizsgált közép- és délkelet-európai térségben (a magyar hiedelmek egy része szerint is)[4] a werwolf lehet élő ember, aki a metamorfózis képességével rendelkezik, illetőleg lehet állatalakban megjelenő démon is: az életükben emberfarkasok holtuk után démonikus werwolffá, farkaskísértetté válnak. Mind az *élő*, mind a *holt* werwolf fő állatalakjai a farkas, a kutya és a kígyó, emellett ló, vadkan, medve, madár, hal(!), macska és béka is lehet.[5] A farkas mindenütt előfordul Közép-Délkelet-Európában. A kutya úgyszintén, de a kutyaember – román *pricolici*, erdélyi magyar *prikulics* – legjellemzőbb előfordulási területe Románia és az erdélyi magyarság. A szláv terminológia (a kikövetkeztetett ószláv 'farkasbunda' jelentésű szóval összefüggésben) a farkas szóval kapcsolatos: szlovák *vlkodlac*, lengyel *wilkołak*, bolgár *vlkolak*, *vrkolak*, szerb és horvát *vrkolak*, *vukodlak*, szlovén *vukodlak*, a szláv eredetű román *vîrcolac*, valamint görög *burkolakasz* (amely az ógörög *lükanthroposz*t váltotta fel) stb. A germán terminusok 'emberfarkas' jelentésűek (például német *Werwolf*, angol *werewolf*, svéd *varulf, manulv;* illetve svéd *hamnbjörn* 'embermedve'), a neolatin nyelvek megnevezései hasonlóképpen (olasz *lupo mannaro*, spanyol *lobombre*, portugál *lobis-homem*, francia

[3] Egy werwolf-vádlott vallomásából: Török 1959, 288.

[4] E rövid ismertetést saját (a Balkán werwolf-lényeiről írt), szintén rövid összefoglalásom alapján adom, ahol lásd az itt terjedelmi okokból nem közölt további irodalmat: Pócs 1986b, 195–202. Az eleddig – Európa vonatkozásában – legteljesebb áttekintés: Hertz 1862; egy újabb összefoglaló tanulmánygyűjtemény: Eisler 1951. Néhány fontos, egy-egy nép anyagát összefoglaló mű: Lecouteux (1992) germán és általában nyugat-európai vonatkozásban; skandináv: Lid 1938; Odstedt 1943; német: Peuckert 1941a; 1941b; 1941c; szláv: Jakobson – Szeftel 1966; Margul 1981; Marinov 1914. 221; Zečević 1981, 126–137, 168–169; Kelemina 1930, 39–40, 88–94; román: Muşlea – Bîrlea 1970, 227–229, 236–244; Senn 1982; görög: Schmidt B. 1871, 157–165; Lawson 1910, 190–255.

[5] A germán történeti adatok – a medve mellett – számon tartják a macskát, vadkant/vaddisznót, kutyát is. Van kutató, aki az ír, skót, walesi „boszorkány-nyulat" is a werwolf-állatok közé sorolja: Maccullogh 1915, 206. Csőgör Enikő a Mezőségből emberbékát írt le: Csőgör 1998, 135–137. Ami a kísértet-werwolfot illeti, mind szláv, mind germán vagy román területek vonatkozásában ez is általánosnak látszik a közlemények alapján, bár a kutatás középpontjában mindig az élő változat, mint par excellence *werwolf* állt. Lásd összefoglalóan például: MacCullogh 1915, 206–209; Senn 1982, 76.

loup-garou stb.).[6] Más jelentéskört képvisel a latin *versipellis* ('fordított bunda'[7]) valamint a román *pricolici*. Ha elfogadható a Harry Senn közölte szófejtés, utóbbi is a latin 'kifordított farkasbőr' jelentésű szavak összetételéből származik.[8] Ezt úgy kell érteni – a vonatkozó hiedelmekkel egybehangzóan –, hogy emberi alakjában a prikolici bundájával befelé viseli „kifordítható" bőrét. A balkáni terminusok a 19–20. században már sokszor nem werwolfot, hanem *vámpír*t jelentenek, amennyiben a werwolf hiedelemalakja sok helyen a vámpírral helyettesítődött, a werwolf felvette emennek a vérszívó tulajdonságait.[9]

A Balkán és Közép-Európa *élő werwolf*ja tehát a farkassá vagy más állattá, illetve állatalakú démonná változás képességével rendelkező kettős lény, a *holt werwolf* pedig (werwolfból halála után lett) támadó démon. Az élő werwolf meghatározott időszakokban állattá változik és az őt elragadó vad csapatokhoz csatlakozik. Ez a periodikus állattá változás az egyik legfontosabb közös európai sajátság; a legfontosabb „farkasidő" az újhold, valamint a holdfázisokhoz, illetve a holdnaptár hetes ciklusaihoz kötődő egyéb időpontok: a hetedik nap, a vasárnap, a Balkánon inkább a szombat. Fontos a téli napforduló sötét ideje is (vö. égitestrabló werwolf): mind szláv és balti, mind germán adatok nagy száma vonatkozik a karácsonyi tizenketted[10] idején farkassá változó, megvaduló emberekre; de Kelet- és Észak-Európában Keresztelő Szent János (Szent Iván) napja, tehát a nyári napforduló is farkas-idő volt.[11]

Az adatok egy része arra vall, hogy ilyenkor a testből (transzban) távozó lélek ölt állatalakot: az ember állatlelke/állatalteregója támad magánosan vagy csapatokban az emberekre, az emberi kultúrára,[12] kinyilvánítva nyers húsra, vérre éhes természetét.

6 A szláv terminológia nyelvészeti levezetését és az egyes változatokat részletesen lásd: Dukova 1984; Jakobson – Szeftel 1966, 344–345; Abbot 1903, 217. A terminológia általában: Hertz 1862, 113; lásd még az egyes részösszefoglalásokat.

7 Amelynek egyik leghíresebb római példáját Petronius szolgáltatta a Kr. u. 1. századból a *Satyricon* LXII. könyvének híres farkassá változási történetével: Petronius 1963, 72–73.

8 Senn 1982, 19.

9 Ha ugyan nem volt – legalábbis egy-egy típusa – mindig is vámpír, azaz vérszívó tulajdonságokkal megvert lény is: nehéz a határt meghúzni a vérszomjas, embereket, állatokat *megsebző, szétszaggató* farkasember és az állatalakban szintén megjelenő, emberek vérét *szívó* vámpír közt (utóbbinak egy másik fontos kritériuma, hogy sírból kikelő holttest). A balkáni, elsősorban román werwolf-hiedelmeket kutatván, Senn úgy véli, e folyamat ott és az oroszoknál is a középkorban ment végbe: Senn 1982, 19. Sok 18–19. századi közleményben nem is húznak a közlők világos határokat, illetve együtt tárgyalják a werwolf, vámpír (és sokszor a boszorkány) jelenségeit, lásd például: Klapper 1910.

10 A karácsony és vízkereszt közti időszak; népi terminusként Dél-Magyarországon: „tizenkét napok".

11 Az időpontokról összefoglalóan lásd Hertz 1862, 133; de minden közlés kiterjed erre. Hertz és mások is közlik az első európai említéseket, amelyek már periodikus farkassá változásra utalnak, pl. Hérodotosz (L.IV.) híres, talán szlávokra vonatkozó kitételét, miszerint az általa *neuroi*-nak nevezett nép fiai között vannak, akik évente ismétlődően néhány napig farkasként léteznek. A „Farkas" Zeus Lykaiosszal kapcsolatban kilencéves periódusról tudunk: Hertz 1862, 359.

12 Erre nézve különösen a germán, illetőleg a nordikus werwolf-adatokat vizsgálták, kapcsolatba hozva

Sok helyi variánsa van annak, hogy embert-e vagy állatot, és milyen állatot támad a werwolf. (Például a Nyugat-Dunántúlon a *csordásfarkas*, vagyis a werwolf-természetű csordás az ellenséges szomszéd nyájra, a gyűlölt földesúr csordájára támad rá, az alföldi *tudós pásztor*ok egymás juhnyájára „küldtek" farkast stb.) Kevéssé vannak jelen az újkori hiedelemmondákban a termésre támadó, gabonát dézsmáló, máshova hurcoló emberfarkas motívumai, pontosabban ezek sokszor csak werwolf-*rokon* lények: *sárkány*, *kutyafejű démon*, vagy a *Bilwis*, *Bilwitz* stb. nevű, északnémet néphitben ismert gabonarabló mitikus lény.[13] Emberekre betegséget hozó – betegségdémonként számon tartott – kettős lények is ismertek, mint például a Balkán karácsonyi werwolf-démonai, a *karakondzuli/kallikancaroi*,[14] de a keleti szláv *vámpír* is terjeszti a járványokat és szárazságot, rossz termést hoz.[15]

Kozmikus vonatkozásai is vannak a werwolfnak; égitestfaló természete az őskáosz sárkányával rokonítja: napfogyatkozást, holdfogyatkozást okoz általános germán és szláv hiedelmek szerint. Magyar adataink is vannak a napfogyatkozást, holdfogyatkozást okozó kutyára vagy farkasra; a román, hucul, orosz werwolf holdfaló farkaskísértet variánsaira már Róheim felhívta a figyelmet.[16]

Ami a magyar néphit werwolf-variációt illeti, ezek nem képeznek koherens rendszert, az újkori magyar néphit idevágó vonásait legalábbis germán, szláv, román és török eredetű mitikus képzetek, illetve hiedelemlények gazdagították. Valószínűleg volt is mit: feltehető, bár nem bizonyítható bizonyos pogány magyar állatember-vonásoknak (farkas? kutya? kígyó?) a honfoglalás utáni keresztény világképbe integrálódása. A legfontosabb magyar típusok: a nyugat-dunántúli tehénpásztor *csordásfarkas*, az északi, északkeleti területek magányosan emberekre támadó *farkasembe*re, *szakállas farkas*a, az erdélyi kutya- és farkas-*prikulics*, az alföldi tudós pásztorok *küldött farkas*a, *küldött kutyá*ja, északkeleten *küldött kígyó*ja, a felföldi démonikus *farkaskoldus*.[17]

a *fylgja*, illetőleg *alteregó* és *kísérőlélek* képzeteket a burokban születéssel, valamint a werwolfsággal: Belmont 1971; Lecouteux 1992, 59–91.

[13] A dolgozatban nem tárgyalt kutyafejű démonokat lásd például Kretzenbacher 1968, 127; vagy tündérekről szóló tanulmányom 96. jegyzetének egyéb adataiban: Pócs 1986b,198–199. A *Bilwis*t lásd például: Laistner 1889, II. 286; Singer – Mackensen 1927. A Mannhardt híres-hírhedt vegetációs démonai közt számon tartott *Roggenwolf, Roggenhund* a rozstáblában farkas- vagy kutyakísértetként dézsmálja a gabonát. Ugyanez a lény – sok történeti nyelvészeti adat bizonyítja – betegségeket hoz a gabonára és általában is: Mannhardt 1865, 13.

[14] Lásd összefoglalóan: Lawson 1910, i.h. és Pócs 1986b, 195–197; további irodalommal.

[15] Oinas 1984, 112. A korai keresztény egyházatyák demonológiája szerint démonok hozzák a járványt, betegségeket, rossz aratást: Cohn 1993, 67. E nézet megalapozásában legnagyobb része a késő ókori–kora keresztény Európa werwolf-hiedelmeinek lehetett.

[16] Róheim 1925, 130–131.

[17] A magyar werwolf-hiedelmekről teljes adatbázisra kiterjedő összefoglalás még nem született. Saját rövid összefoglalásom közli a legfontosabb típusokat és a legfontosabb irodalmat: Pócs 1990b, 577–579. Néhány, egy-egy típusra kiterjedő, gazdag adatanyagot tartalmazó mű: Gönczi 1914, 176–179; Ujváry 1962; 1986; a küldött kígyót lásd például: Balassa 1963, 262–265; a küldött farkas-

Lássunk egy magyar példát a küldött farkasra (amely egyszerre maga a werwolf, illetve állatalteregója):

> *...ördengi mesterséggel az egyik lovat farkas által megöletted; vagy talán magad farkas képében ölted meg azon lovat...*

– olvassák a fejére a vaszari bírák egy 1758-ban perbe fogott emberfarkasnak.[18]



Az ansbachi werwolf történetének illusztrációja 1885-ös német vásári röplapon (Josef Dünninger: Fränkische Sagen, Kulmbach, 1964 nyomán)

ról és küldött kutyáról összefoglalóan: Csefkó 1926. Mogyorósi (1989) északkelet-magyarországi adatait közép-kelet-európai körképbe helyezi; Csőgör Enikő (1998, 112–135); Keszeg Vilmos (1999, 186–197) fontos, eddig nem ismert erdélyi adalékokat közölt a prikulicsra vonatkozóan. Scheiber Sándor (1956) az általa fellelt első magyar werwolf-adatról írt, amely szerint egy pap két fiával együtt büntetésként változik farkassá. A boszorkányperek jegyzőkönyvei tartalmazta meglehetősen sok werwolf-adat fontos adalék volt dolgozatomhoz; ebből itt csak egy-két példát van módom megemlíteni: Szalónak (Vas megye) 1653: Schram 1970, II. 718–719: fekete ebbé változó pásztor. Állatokra farkasként támadó werwolf: Bihar megye, 1736, Komáromy 1910, 476–478; Bacsa (Zala megye): Schram 1970, II. 618–617; kígyó: Kassa, 1747, Bessenyei 1997, I. 48. Kutyaként támadó boszorkány: Eger 1727, Sugár 1987, 110. Tanulmányomhoz mindezeken kívül felhasználtam a magyar Néphit Archívum tematikusan rendezett cédulaanyagának (MTA Néprajzi Kutatóintézetében, a továbbiakban NA) *Werwolf, Garabonciás, Sárkány, Kígyó, Tudósok, Születés, Táltos, Tudós pásztor, Veszettorvos* csoportjait. Ennek irodalmi és adattári forrásait terjedelmi okok miatt itt nincs módom felsorolni, egy-egy idézett adat esetében fogok csak a forrásra hivatkozni.

[18] Győr megye, Komáromy 1910, 688–689.



Az A True Discourse. Declaring the damnable life and death of Stubble Peter.... *című, 1590-ben Londonban megjelent röplap két képe egy halálra ítélt werwolf életéből*

Ami a *werwolf-rokon* lényeket illeti, térségünkben legfontosabb a *boszorkány,* amely mind Közép-, mind Délkelet-Európában sok werwolf-sajátsággal rendelkezik. Kettős, élő és holt alakjaiban, születési jegyeiben, állatalakjaiban, jó és rossz változataiban a boszorkány legfontosabb mitikus elődjének (a *mora/Mahr/lidérc* mellett) a werwolfot kell tekintenünk.[19] A délkelet-európai *vámpír* több változatát ismerjük, ezek közül igazi „werwolf-rokonnak" az a lény tekinthető, amelynek élő és holt változatai (tehát élő ember vámpír természettel, vagy vámpír-démon) mindenben hasonlítanak rá, a vérszívást kivéve.[20] A werwolf egy-egy aspektusával több-kevesebb kapcsolatban van néhány másféle, emberre támadó démon, illetve a natura világához szorosan kötődő természeti szellem. Ezek több vonásukat kölcsönözték a térségünkben korántsem egységes werwolf-alakoknak; az emberi világgal való szembenállásukban sokszor alig megkülönböztethetők a werwolftól. Ilyenek a *mora/Mahr/lidérc, betegségdémonok, erdei szellemek, tündérek* és a *sárkány.*[21]

[19] A werwolf–boszorkány rokonságról lásd Pócs 1992a, 38; és az ott közölt legfontosabb irodalmat. A werwolf-sajátságokkal rendelkező közép-kelet-délkelet-európai boszorkány legfontosabb bibliográfiájából: Pamfile 1916, 144–149; Candrea 1944, 106–152; Muşlea – Bîrlea 1970, 244–247; Zelenin 1927, 394–395; Drozdowska 1962, 127; Đorđević 1953, 7–20; Künzig 1936.

[20] Nem ilyen azonban az ördög, illetve saját démoni lelke által megszállt, felélesztett holttesttel azonosított vámpír. A vámpír legfontosabb szakirodalma részben egyezik a fenti werwolf-irodalommal. Ezen kívül lásd még: Hock 1900; Lawson 1910; Murgoçi 1926; Moszyński 1939, 656–660; Perkowski 1976.

[21] Mindeme lények szakirodalmát nincs terem itt közölni; legfeljebb néhány fontos munkára utalhatok, amelyben további útmutatást talál az olvasó. A mora-lényekről lásd: Pócs 1997, 36–42; és az ott közölt irodalmat. Legfontosabb ezek közül: Moszyński 1939, 633–636; Zečević 1981, 114–120; Georgieva 1983, 168–169; Peuckert 1960a; 1960b; Tillhagen 1960; Lecouteux 1987; 1992; Candrea 1944, 116. pont; Muşlea – Bîrlea 1970, 189–194. A lidércről Pócs 1980; 1997, 59–62; és



Medveember-férj Olaus Magnus
Historia de gentibus septentrionalibus *című művéből (Róma, 1555)*

A magyar néphit werwolf-rokonai között a boszorkányon kívül legfontosabb a *lidérc* és a *garabonciás*. A lidércnek (és *mora*, *Mahr* stb. nevű rokonainak) van kettős, ember–állat átmeneti lény aspektusa; valamint élő és holt alakváltozatai is (segítőszellem, lidércet tartó ember, lidércfény, „nyomó" démon). Az esővarázsló garabonciás diák hiedelemmondai alakjának különösen a nyelvterület nyugati–északi részén van igen határozott werwolf-karaktere. Kettős fogsorral születik, számos monda kígyó és sárkány, olykor vadkan, kutya és kakas (!) alakváltozatokkal, illetve alteregókkal, őrzőszellemekkel jeleníti meg. Ismerünk sörtés hátú, szőrös, borzas, marhakörmös, szarvas garabonciásokat is, amelyeknek szintén lehet kígyó-altergójuk; ide sorolható továbbá egy holdjárás vezérelte „holdkóros" garabonciás alak is.[22] 20. századi hiedelemmondáink tanúsága szerint a *tudós pásztor*, *veszettorvos*, de egyéb *tudósok*, *látók*, *gyógyítók* is lehetnek farkas-, illetve kutya- vagy kígyóemberek, anélkül, hogy ez megnevezésükből kitetszenék; ugyanez áll a *táltos*ra. Ez utóbbi alakokra a pozitív werwolf kapcsán még visszatérünk.

az ott megadott szakirodalom; a sárkányról lásd összefoglalóan Erdész 1984; és Pócs 1988; 1990b, 555–557; a közölt irodalommal; továbbá: Mackensen 1929–1930; Dukova 1970; Zečević 1969; 1981, 69–71; Muşlea – Bîrlea 1970, 182–189; Benovska-Săbkova 1992. A betegségdémonokról lásd démoni megszállottságról szóló tanulmányaim idevágó adatait: Pócs 2001b, 147–148; illetve Pócs 1990a; valamint egy régi, fontos összefoglalást: Höfler M. 1899. A tündérekről és erdei szellem rokonaikról: Pócs 1986b. Az erdei szellemekről néhány fontos mű: Mannhardt 1904–1905, I. 87–98; Mulertt 1932; Schwarz 1941; szempontunkból fontos *vadleány-adatok*: Salamon 1975, 139–143; Seres 1981.

[22] Lásd: NA *Garabonciás* csoportjában Komárom, Borsod, Heves, Zala és Veszprém megyéből származó adatok. A holdkóros újholdkor a tetőre megy, ott járkál, majd „fölmegy", eltűnik. Ez valószínűleg a román *vîrcolac* holdfaló karakterével, illetve az élő vîrcolac holdhoz vonzódásával (transzban holdba száll stb.) függ össze: Pamfile 1916, 168, 209–210. A garabonciás alakjának némely idevágó vonatkozásáról írtam már: Pócs 1988.



Kutya, macska és csiga alkot öltött boszorkányok mennek szomszédaik megrontására. Francesco Maria Guazzo Compendium maleficarum *című traktátusából (Milánó, 1626)*

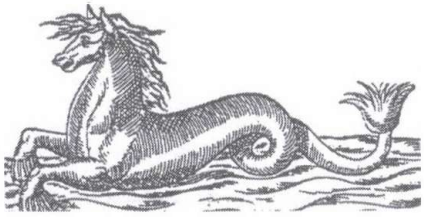
A werwolf-rokonok teljes hiedelemrendszerét, mitikus kontextusát itt nincs tér részletezni, az alábbiakban csak egy-egy idevágó releváns sajátságukra tudok majd utalni.[23] Mégis, mielőtt a kitűzött werwolf-problematika részletesebb taglalásába kezdenék, néhány eddig még nem szerepelt kategóriát meg kell említenem, a werwolffal való hiedelemrendszerbeli funkcionális és tipológiai kapcsolataik okán.

KÖZTES LÉNYEK, SZÖRNYEK

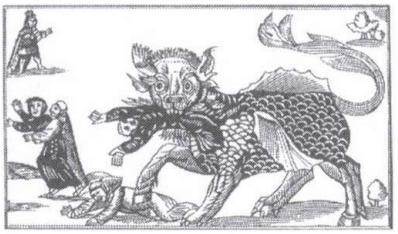
Léteznek a kultúra és natura emberi és démoni kategóriáinak egyikébe sem tartozó *átmeneti, köztes lények,* a kozmogonikus rend két világának határán. Helyzetük bizonytalansága az osztályozatlanság veszélyeit hordozza, magukon viselik a „teremtés előtti" káosz-lét jegyeit is. Ilyenek jöhetnek létre az ember és az állatvilág/démonvilág kereszteződéséből, démon- vagy állatházasságból. A két élesen elváló osztály keveredése hibrideket, monstrumokat eredményez. (Nem véletlen, hogy a veleszületett anomáliákat, a torz emberek születését az ember–démon/ördög nemi kapcsolat, illetve házasság eredményének tartották.[24])

[23] A táltos teljes szakirodalma helyett hadd utaljak csak Diószegi alap-összefoglalására: Diószegi 1958; és saját könyvemre, amelyben a boszorkányperek kontextusában felbukkanó táltosalakok lidérc-, illetve werwolf-kapcsolatairól is írok: Pócs 1997, 143–196. A táltos werwolf-kapcsolatairól: Pócs 1989. A tudósokról fontos, részben az itt taglalt sajátságokat is érintő összefoglalás: Grynaeus 2000. Mind a lidérc, mind a táltos és mindenféle néphitbeli „tudós" vonatkozásában legfontosabb forrásom az NA cédulaanyaga, éspedig annak következő, sok további alcsoportra tagolódó egységei: *Táltos, Garabonciás, Tudósok, Tudós pásztor, Veszettorvos, Garabonciás, Születés.*

[24] Lásd erről Schoon Eberly 1988, 59–60.



Tengeri ló Ambroise Paré Oeuvres *című művéből (Párizs, 1548)*



Különböző tengeri és szárazföldi szörnyek Sebastian Brant Esopi apologi sive mythologi cum quibusdam carminum et fabularum *című művéből (Bázel, 1501)*



Szárnyas sárkány 17. századi angol rézmetszeten (Bibliothèque des Arts décoratifs, Párizs)

Ilyesféle lény például a magyar *üszöggyerek*: az elvetélt magzatnak egy kis torz szörnyként elképzelt vagy tapasztalt változata. Egyebek között úgy tartották, hogy ember–ördög/rossz szellem/garabonciás házasságból, vagy az anya egyéb „halotti" érintkezéseiből[25] született (megjelenik béka, patkány, denevér alakjában is). Román párja, a *crâsnic* ördög-apa származéka, nincs lelke. Ezek a korcsok születés után visszamennek az anyaméhbe, megölik az anyát, vagy kemencébe bújnak és ott égnek el: a női termékenység fordított, halál-aspektusa jelenik meg velük kapcsolatban.[26] A bolgár torzszülöttek a naturából érkező közösségi katasztrófák – éhínség, jégeső, szárazság – előrejelzői.[27]

[25] Például terhesen halottat nézett meg az anya, vagy halottas menettel találkozott: NA *Üszöggyerek* csoport.

[26] Pamfile 1916, 210. Érdekes, hogy a *crâsnic* nevében a (szlovén és horvát) pozitív werwolf-varázslóra utal. Schoon Eberly említi idézett cikkében, hogy még a reformáció korában is egyházi vélekedések – például Luther – a túlságosan korcs gyereket nem tartották embernek, hanem *massa carnis*nak, lélek nélküli húsnak: Schoon Eberly 1988, 60. Az adatok más része szerint üszög, parázs füstje csapta meg az anyát alulról: mintegy az alvilági tűz termékenyítette meg.

[27] Marinov 1914, 157.

A *váltott gyerek* hiedelmek mögött is ott van a démontól születés képzete. Erről az ember–szellem átmeneti lényről szinte Európa egészén azt tartották, hogy nem az anya saját szülötte, hanem egy démon cserélte ki gyermekére a születés és a keresztelés közti veszélyes időszakban.[28] Vagyis a démonvilágból származó kakukkfióka az ember-gyermekek között (és ugyanúgy a torzszülöttek, születései anomáliák magyarázata lehet, ahogy a felemás, ember–állat/démon házasságból való származás).[29] Egy jellegzetes adat Magyarózdról, a volt Alsó-Fehér vármegyéből:

> *Az újszülöttet féltették a „tisztátalanoktól", akik, amíg a hat hetet be nem töltötte, „evátatták", ha őrizetlenül hagyták... tisztátalan gyermeket, szellemcsecsemőt tettek az eredeti helyébe.*[30]

Az ókori-középkori Európa hibrid *szörnyei* (például a görög *gorgó, lámia, hárpia, kentaur*) emberi torzságból és különböző állatokból összeolvasztott heterogenitásukkal keverten viselik az emberi és állati világ, vagy eltérő állati osztályok jellegzetességeit, és ezért osztályozhatatlanok.[31] E káoszlények prototípusa a *sárkány,* amelynek legyőzésével – az indoeurópai sárkányharc-mítoszok szerint – a káoszból világ, emberi kultúra teremtődött.[32] Az ókori keleti – babiloni, héber – vagy ógörög mitológiákból sok hibrid szörny átment a keresztény, hivatalos és népi ördögképzetekbe, európai betegségdémonok hiedelmeibe, és ezek némileg a werwolfképzetekkel is keveredtek. Az előbb említett karácsonyi werwolf-démonnak, a görög *kallincarosz*-nak egyik fő alakváltozata ló–ember kentaur, de e csapatosan támadó szörnyek között a torzság és kevertség mindenféle egyéb változata is előfordul.[33]

A werwolf egy fontos funkcionális párhuzamáról, a *kereszteletlen démonok*ról kell még e ponton szólnunk.[34] Ők a meg nem keresztelt újszülöttek visszajáró kísérte-

[28] Nincs szó egységes elképzelésről arra nézve, hogy milyen démon a váltott gyerek „igazi" szülője. A magyar néphitben például – az NA *Váltott gyerek* adatcsoportjának tanúsága szerint előfordul elcserélő lényként: *lidérc, ludvérc, kísértet, rosszak/tisztátalanok* (rosszindulatú, ördögi halottak), *garabonciás, táltos, boszorkány, tündér, ördög és prikolics.* Noha a kimondottan werwolf-adat kevés, az „elváltó" lények nagy részének van werwolf-jellege, kapcsolata. Például kutya alakú boszorkány cseréli ki az újszülöttet egy süttöri, Sopron megyei adat szerint (Diószegi Vilmos 1953-as gyűjtéséből).

[29] Vázlatos összefoglalás az európai anyagról: Piaschewski 1935.

[30] Horváth 1971, 66.

[31] A szörnyek nagy irodalmából néhány fontos: Thompson 1930; White 1956; Gaster, Th. 1987; görög szörnyekről: Rohde 1925, 410–420; Liungmann 1937–1938, II. 600.

[32] A sárkányharc-mítoszokról lásd például Mackensen 1929–1930; Burkhart 1967; Lord 1968; Ivanov – Toporov 1970.

[33] Hasonló werwolf/kentaur lények a balkáni Szent Teodor napján megjelenő *todorci* és hasonló neveken ismert démonok. Róluk kicsit bővebben: Pócs 1986b, 200–202; a rá vonatkozó irodalommal. Kevert ember–állat lények, szintén sok werwolf-sajátsággal a kutyafejű démonok, melyek elsősorban a gabonatermést veszélyeztetik; lásd erről: Kretzenbacher 1968.

[34] E lényeket – a közép-délkelet-európai irodalommal együtt – részletesen bemutatom róluk szóló

tei, illetőleg a belőlük lett démonikus lények: átmeneti állapotú, végleges túlvilági státusukat el nem nyert halottak. A néphit – Európa minden katolikus népénél – e világ–másvilág közti határmezsgyéken bolyongó kísértetekként, vagy csapatokban vonuló, szálló démonokként jeleníti meg őket. Ezek az időjárásdémon szerepet is betöltő lények[35] megtámadják az emberi közösségeket, ellenük különböző védekező módszerek ismertek. Természetesen meg kell előzni, hogy az újszülött effajta démonná váljék, tehát lehetőleg azonnal meg kell keresztelni.

A keresztelőig katolikus értelmezésben az embert a Sátán tartja megszállva, még nem keresztény, tehát nem ember. A keresztelővel az egyén elnyeri státusát a keresztények közösségében, ez egyben tehát emberré avatási rítus. A még meg nem keresztelt gyermek viszont a kirekesztettség átmeneti állapotában lévő kvázi halott; közeli kapcsolatban a halottak világával, a kaotikus perifériával: könnyen elragadják a démonok „másvilágára" (vö. váltott gyerek hiedelmek). Mint Ipoly menti hiedelemadataink megvilágítják:

...ilyenkor mindig gonoszok foglalkoznak vele...
...azér kellett rá vigyázni, mer a sárkányok elviszik, oszt ollyan garabonciás gyijákot hoznak helyette.[36]

A keresztelő – mint az üdvösség feltétele – kivédi azt is, hogy a halottból veszélyes kereszteletlen démon váljék. Ezek a hiedelmek, és mint látni fogjuk, bizonyos rítusok némileg rokonok – rokonságba kerültek – az idevágó werwolf-hiedelmekkel is.[37] Ezt a rejtett kereszteletlenség–werwolfság kapcsolatot – éppen a jelen dolgozatban tárgyalt avatási rítusok szintjén – nagyon jól illusztrálja a keresztelőből jövet mondott rituális szöveg, párhuzamos keresztény (keresztelővel kapcsolatos) és nem keresztény (werwolfra, vagy legalábbis farkasra utaló) elemeivel. E rituális mondóka változatai Kapros Márta a keresztelői rítusokat is összefoglaló munkája alapján:

pogánykát/farkast/rosszat vittünk,
keresztény/báránykát/jót hoztunk.[38]

cikkemben: Pócs 2000. Lásd még NA *Kereszteletlenek* és *Rosszak* csoportjai.

35 Erdélyi magyar *kereszteletlenek*, horvát *nekrestenci, zadavčići, nevidinćićci, maćići* stb., bolgár *navi*, román *moroi*.

36 Kapros 1986, 233, 234.

37 Az albánoknál, románoknál és görögöknél kimondottan nyájakra támadó holt werwolf, werwolf-démon válik a kereszteletlenül meghaltakból: Dieterich 1905, 389; Wlislocki 1896, 90–91; Moldován 1897, 195.

38 Kapros 1990, 27.

„...HOL NEM SZÁNTANAK, NEM VETNEK, BOKOR KALÁCSOKAT NEM KÖTNEK..."[39] – A „NYERS" NATURA

A werwolf kettős létezésének alternatívái az emberi világ–természeti világ szembenállását reprezentáló, bináris oppozíció-rendszerben helyezhetők el, amely az emberi világ sajátságait, helyét az univerzumban a nem emberi perifériával való szembenállásában határozza meg.[40] Ez az univerzális mitikus-kozmogonikus világszemlélet maradványának tekinthető oppozíció-rendszer töredezetten a mai napig tetten érhető az európai, illetve a magyar kultúrában is a néphit, folklór bizonyos vonásaiban, méghozzá elsősorban éppen a fenti kettős lények és démonok hiedelemmondáiban és a róluk szóló egyéb folklórszövegekben, például a „Találkozás a gonosszal" ráolvasás variánsaiban. Ezek a természet halotti világából támadó démonokat küldik vissza oda, ahonnan jöttek. Részlet egy *szentantaltüzét* elküldő gyimesi ráolvasásból:

...Menj el kemény kősziklákba,
ahol oroszlány leányok, legények laknak,
...
Menj el fekete tenger közepibe,
ahol kakasszó nem hallatszik,
s a Jóisten igéje sohasem tartatik...[41]

E kettős világban az *ember mint élő, nem halott, és mint ember, nem állat* határozódik meg. A kultúrával jellemzett, centrumban elhelyezkedő lakott tér lakója, szemben a naturával, a lakatlan és civilizálatlan perifériával, amelyet csak (vad)állatok, démonok, halottak laknak. Jelen kontextusunkban is elsősorban a Lévi-Strauss által alapvetőként leírt *főtt–nyers* oppozíció rendelődik az emberi kultúrán kívül eső természeti/vad világ szembenállását kifejező *natura–kultúra* oppozíció alá. A naturát a háziállatokkal szemben a vadállatok, a termesztett növényekkel szemben azok hiánya jellemzi. Hiányoznak a kultúra folyamatai és termékei: a szántás-vetés, a vadállatok domesztikációja és a tűzhely, a kovácsmesterség, a vas, a fonás-szövés, a textil, vagyis a ruha, valamint a keresztény szentségek, de még számos egyéb „kulturális művelet" hiányát említik konkrétan a vizsgált hiedelemszövegek: például beszéd, számolás, haj befonása.[42] A fent említett werwolf-rokonok – a természeti démonok, vagy az éjsza-

[39] Részlet egy gyimesi démonelküldő ráolvasásból: Kallós 1966, 149.

[40] Ezt az kettős struktúrát Ivanov és Toporov (1970) az archaikus társadalmak szemiotikai modelljének tekintette. Lásd a magyar néphit idevágó néhány vonatkozásáról cikkemet: Pócs 1983. Lévi-Strauss főtt–nyers oppozíciót meghatározó műve (Lévi-Strauss 1964) mellett a legfontosabb vallásetnológiai, illetve az eurázsiai hiedelemrendszerek némely sajátságát is érintő tanulmány Ivanov 1984.

[41] Kallós 1966, 150.

[42] Mindezt részletesen elemeztem: Pócs 1992b.

kai világ támadó szörnyei – mind elhelyezhetők a werwolf démonikus oldalával egy sorban, és e sorban mindegyikük az emberrel, emberi világgal való szembenállásával, a natura „osztályában", a kultúra hiányával jellemezhető.

A „JÓ" WERWOLF ÉS PÁRTFOGÓI

Az emberfarkas az utóbb említett démonokhoz képest ember, de olyan ember, akinek van egy naturabeli alternatív léte, neki csak *egyik* aspektusa a naturából az emberiségre támadó démon. Még egy fontos megkülönböztető jegye van démonikus rokonaival szemben: a werwolf lehet pozitív, nem támadó, hanem védelmező, patrónus, a támadó werwolfot legyőző – német megnevezésével – Wolfsbbanner[43] szerepeket betöltő lény is. Olyan pozitív varázsló, aki képes a természetfeletti világgal kapcsolatot tartó mediátor szerepét betölteni, transzban megélt kvázi samanisztikus lélekcsatákat vívni. A pozitív werwolf legfontosabb sajátsága a látóképesség. Ezt – mint „emberfeletti" adottságot – általában születési jegyeihez kötik, mint majd még erről bővebben beszélünk. A burokban, foggal vagy a hetedikként születés mind ugyanannak a naturából származó démonikus erőnek a jegyei, amely az emberfarkast naturabeli létformájára (tehát például időről időre állattá változni és megvadulni) kényszeríti. A látó esetében ez teszi lehetővé, hogy a tér-idő kötöttségekből kiszabadulva a szellemvilággal kapcsolatot tudjon teremteni (általában a spontán transz képességét tulajdonítják e látóknak, mindenfajta rituális indukció nélkül). A magyar és a szláv werwolf-terminológia egyik fajtája nem véletlenül a 'tudós' jelentésű szavakkal kapcsolatos (szlovén *vedomec*, *vedarec*, szerb *vidovito*, ukrán *viscun*, a lengyel *wieszcz* és társai,[44] magyar *tudós pásztor*). Pozitív werwolf a dalmát vagy albán '*farkas ember*' vagy '*kecskebak*' is.[45] Mindezek olyan „tudósok", akikre a látóképesség mellett a különleges testi erő, felfokozott életvitel is jellemző (egyfelől előfordul, hogy hét- vagy kilencévi terhességgel vagy szoptatással nyerik különleges erejüket, másfelől a narratívok az ún. *puer senex* motívummal is jellemzik őket: rögtön felnőtt lesz, csecsemőkorában megszólal és megkezdi mediátori tevékenységét: a bölcsőből száll ki a sárkánycsatára, mint az albán vagy a macedón sárkányos varázsló; hamar megnő, emberfeletti ereje van, rendkívüli gyalogló, emberfeletti gyorsasággal közlekedik, sőt repül, birkózásban legyőzi a legerősebb sportolókat stb.). Alapvetően ugyanannak a lénynek a két oldaláról van szó. A „jó" werwolf esetében a natura ereje nem az emberiség elleni támadásban, hanem felfokozott fizikai létben, sőt a kultúra támadása helyett akár kultúrát építő

[43] Peuckert 1941b.
[44] Dukova 1984, 13; Jakobson – Szeftel 1966, 344–374.
[45] Hahn 1854; Carić 1899, 605.

munkalázban nyilvánul meg.[46] (Majd a születési sajátságok között említünk egy strigoi-alakot, akire például a fokozott munkatempó jellemző.) A werwolf-varázslók egy fajtája a terméssel kapcsolatos mágia tudósa, természetfeletti erejével gazdaságát gyarapítja; például a magyar *tudós* ekéje magától szánt, szénaboglyái gyűjtés közben füttyszóra odarepülnek hozzá stb.[47] Esetleg a naturából származó – szintén munkalázban égő – segítőszellemeik is részt vesznek mindebben – vö. *lidérccsirke*, akinek állandóan munkát kell adni.[48] A gazdaság gyarapítása történhet a „szomszéd" rovására is: a más nyájából tejet gyűjtő, más földjéről a termést magának megszerző werwolf-varázsló a térségben mindenütt ismert[49] (már Vergilius is leírja a VIII. eclogában Moeris-t, a vetést más tájra „űző" farkas-varázslót);[50] cselekedeteinek maga felé vagy mások ellen irányulása egyazon tőről fakad. A dolgozatban nem tárgyalt harcos werwolf – amelynek alakját a középkori germán, ír, szláv epikából (a balkáni hősepikából az újkorig) ismerjük[51] –, werwolf-természetéből fakadó inherens démonikus ereje, „farkastermészete" révén emberfeletti harci tettekre képes. Ez – még ha farkasvérengzés is – a nemzetség védelmében folyó „saját" háborúban pozitív tettnek, „jó werwolfságnak" minősülhet. Ebben az értelemben tehát a werwolfság: a naturára való visszaütés a kultúrában; vagy más oldalról: a natura inspiráló benyomulása a kultúrába.

Magyar vonatkozásban elmondhatjuk, hogy a már említett garabonciásnak is vannak „jó" változatai, de mindenképpen ide tartoznak a *táltos* werwolf-rokon típusai, akik állati jegyekkel, farkasfoggal, dupla fogsorral, farokkal, szárnnyal születnek, farkas, kígyó, sárkány alteregóik vannak. Állati jegyeik ellenére – amennyire tudjuk – ők mindig csak pozitiv szerepet töltöttek be. A *tudós pásztor, veszettorvos* és egyéb *tudósok, látók, gyógyítók* – mint közösségi specialisták – szintén gyakran rendelkeztek emberfarkas-sajátságokkal. Nincs feltétlenül állat-alteregójuk, de olyan tulajdonságaik lehetnek, mint a vadállatokkal való közvetlenebb kapcsolat, kölcsönös szolidaritás (nem támadják meg őket, szót értenek velük stb.), az állatok, madarak nyelvén értés

[46] Senn (1982, 14–15) is ír a román strigoi kapcsán erről. Ruel (1970) úgy találta, hogy az afrikai boszorkányok számára „were-állatuk" adják pozitív és negatív képességeiket egyaránt, a rontástól a repülésig, táncig.

[47] Lásd az NA *Tudós* csoportját (*Munkája magától elvégződik* alcsoport).

[48] Nem fér e dolgozat kereteibe a magyar lidérc és a környező népek lidérc-rokon alakjainak (*mora, Mahr, zburator*) werwolf-vonatkozásait taglalni. Mint fentebb is említettem, jelenlegi tudásom birtokában lényegében azonosnak látom a kétféle hiedelemalakot.

[49] Lásd ezekről részletesebben: Pócs 1992a, 43–44; és az ott közölt irodalmat a kelet-délkelet-európai boszorkányról, amely a szomszéd falu legelőjét, gabonáját, a szomszéd csorda tejét károsítja. A falubeli szomszédot hasonlóképpen károsító „tudós" boszorkány alakja egész Közép-Európában ismert.

[50] Vergilius 1973, 38; 94–98. sor. Egy Moeris nevű ember egy mérgező fű (valószínűleg főzeté)től farkassá változik, majd a „a vetést más tájra ... űzte".

[51] Lásd: Höfler, O. 1934; Wikander 1938; O'grady 1857; Belmont 1970; Čajkanović 1973; Jakobson – Ružicić 1950; Jakobson – Szeftel 1966; Ivanov – Toporov 1970.

(sőt bizonyos őrzőszellem-vonások).[52] Idézzünk egyetlen magyar példát, csak éppen érzékeltetésére ennek a werwolf-típusnak:

> *A kápolnási ritbe vót egy gulyás, azt egyátajjába nem bántották a farkasok. Se ütet, se a gulyát. Ha mán közelrül vonyítottak, fogta a kisszékjit, kiment elébek. A gulyaállást meg minden este körbehúzta bottal. A fírgek odementek hozzá, ű meg szípen megmutatta nekik, hova tanyázzanak le. Szípen elbeszílgetett velek...*[53]

A fent említett felemás, köztes lények között is megvannak a „jó werwolf"-nak megfelelő pozitív változatok. A váltott gyerekből például jó varázsló, látó – a magyar hiedelmek szerint táltos vagy garabonciás – származhat. A felemás házasságból való származás nemcsak torzszülöttet, alvilági szörnyecskét eredményez. A macedónok, bolgárok, szerbek kígyóbőrben és/vagy szárnyakkal született, *zmej/zmaj/zmajevit čovek* nevű sárkányos werwolf-varázslója kígyó, sárkány, sas apától származik, a leskovaci szerbeknél a vámpír apa gyereke *vampirovići* ('vámpírlátó') lesz,[54] a disznónyájaknak makkot szerző turopoljei *mogut* – szintén „jó werwolf" – apja maga az ördög.[55] A táltos néhány állatapára utaló adata sem feltétlenül „totemisztikus leszármazás"-t jelent, mint némely kutató véli,[56] hanem inkább olyan, a werwolfság pozitív aspektusába tartozó állatos-őrzőszellemről van szó, amely – mint itt említett balkáni adataink esetében is sokszor – azonos a saját állat-alteregóval, „lélekállattal". Erre az ős/őrzőszellem/állat-alteregó azonosságra vall a kígyó apától, illetve a kígyóbőrben, kígyóként születés motívumának szemantikai azonossága a burokban születéssel, amelyet – az orosz hősepika burokban született werwolf-hőseinek mitikus kontextusát elemezvén – Roman Jakobson mutatott ki; Nicole Belmont pedig az ír hősepika idevágó motívumaira hívta fel a figyelmet.[57] Mindkét esetben a „kettős bőr" 'kettős identitás' jelentéséről van szó.

[52] Lásd: NA *Tudós, Tudós pásztor, Veszettorvos* csoportjai és Grynaeus 2000, 513–515.

[53] Szabó Imre gyűjtése, Kunmadaras, 1960. Ethnológiai Adattár 26.370.

[54] Schneeweiss 1961, 9.

[55] Chloupek 1953, 241; említhetnénk itt a délszláv és keleti szláv hősepika állat apától származó werwolf-hőseit is. Mint Jakobson előbb említett tanulmányából tudjuk, az orosz bilina *Vseslavja*, azaz *Volch*, a farkasember a legrégibb bilinavariánsok szerint kígyótól született; kígyó–farkas kapcsolat jelenik meg *Zmaj Ognjenij Vuk*nak, a délszláv epika harcosának már nevében is ('Sárkány–Tüzes–Farkas'): Jakobson – Ružicić 1950.

[56] Gunda (1963) egy bihari táltos farkasapja kapcsán.

[57] Jakobson – Szeftel 1966; Belmont 1970. Lásd erről még: Vaz Da Silva 2002.



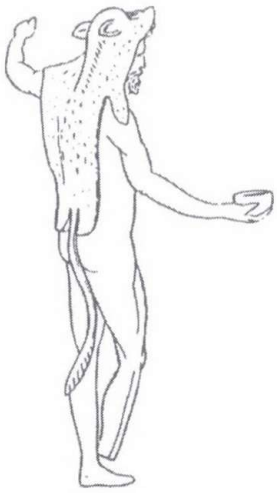
Skandináv werwolf-harcos ábrázolása
(farkas védőszellemével?) egy 6. századi fém domborművön (Öland szigete)

Erre az azonosságra vall az is, hogy a démonikus *halott* werwolfnak is van egy jó halott/őrzőszellem aspektusa. Ennek – mint minden közösségi őrzőszellemnek – fő funkciója a saját világ védelme a periféria támadásaitól, és a közösséget védő „élő" varázslók patronálása.[58] A magyar néphit fent említett werwolfszerű alakjai közül különösen a garabonciásnak van egy kígyó vagy sárkány alakban megjelenő jó őrzőszellem változata (amelynek tejáldozat jár, ennek fejében védi a vetéseket, szőlőt a jégverést hozó alvilági sárkánytól). Ilyen werwolf-őrzőszellem a horvát és szerb *vučji pastir*, a hasonló szlovén alakok, a német *Wolsführer, Wolfshirt*, a magyar *farkaspásztor*. Ez a fajta farkasokat őrző, a vad werwolf-csapatot vezető mitikus lény – mint neve is mutatja – „jó" farkasős és „állatok ura" vonásokkal egyaránt rendelkezik. Más (újabb?) változataiban a nyájakat védi a támadó farkasoktól. Ilyen, pásztorok segítőiként, nyájak őrzőiként fellépő őrzőszellemek például a magyar *tudós pásztor* mondák (és mesék) őrzőkutyáiként jelennek meg.[59] Az újabb őrzőszellemek közt kell említenünk a keresztény naptárak nyájvédő szentjeit is, Szent Balázs, Szent András, Szent György, Szent Száva, a „téli" Szent Péter, Szent Miklós, Szent Demeter sokszor „állatok ura" vonásokat is viselő alakját.[60]

[58] Lecouteux 1995; lásd még például a Balkán werwolf-őrzőszellem típusairól: Pócs 1986b, 211–212. Halványabb nyomai germán területeken is vannak efféle őrzőszellemeknek: ilyen lehet az a Mannhardt által az ún. vegetációs démonokkal kapcsolatban kimutatott pozitív lény, amely (a termésrontó/rabló farkas/kutya démonokkal ellentétben) pozitív hatással van a termésre, a gabonatáblák *rozsfarkasa (Roggenwolf)* a farkában hordja a szántóföld termékenységét: Mannhardt 1865, 10.

[59] Lásd: Hertz 1862, 121–122; Krauss 1908, 141. 142; Róheim 1925, 92; Bošković-Stulli 1960, 276, 289; Peuckert 1941c. Az „őrzőkutyákat" lásd: NA *Tudós pásztor* csoportja; az AaTh 449/A mesetípus kapcsán: Dégh 1960.

[60] Lásd erről, különösen Szent Száva kultuszának vonatkozásában: Schneeweiss 1961, 14; Čajkanović 1973.



Zeusz mint farkasisten (Zeusz Lükaiosz) farkasbőrbe öltözötten, nadreniumi bronzszobrocskán (Stupecki, 1987 nyomán)

LÉTSZÁM FELETT, IDŐN TÚL – WERWOLFNAK SZÜLETNI

Mint fentebb írtam, a werwolf-lét jellemző sajátsága a ciklikusság, a létformák időbeli váltakozása (ez a sajátság a werwolf-rokonok tágabb körében is jellemző, de a werwolf a par excellence „ciklikus lény"). Az időciklusok kezdetén eldől: melyik létforma, kultúra vagy natura, élet vagy halál vár a farkasemberre. Sors megszabta determinációról van szó egyrészt, választási lehetőségekről, a kivédés rituális módszereiről másrészt, sőt tudatos átváltozási/változtatási technikákról, rituális „beavatásról" a másik létbe.

Az első ciklust a születéskor megszabott sors határozza meg. Olyan lény születik, aki számára az ember-lét és a démon/állat-lét útja egyaránt nyitva áll. A werwolf-sorsot az egyik híres korai európai adat, Burchard von Worms 1025-ös feljegyzése egyenesen a sorsasszonyok – *párkák* – döntéséhez köti.[61] A sorsasszonyok – vagy a sors szavát közvetítő bábák – e szerepének még 20. századi visszhangjai is vannak Kelet-Európából.[62] Román adatok szerint például a burokban született gyermek fejéről

[61] A három párka (*Parzen*) a születendő gyeremeket werwolffá teheti: Lea 1957, I. 186.

[62] Marian 1899, 96; Muşlea – Bîrlea 1970, 246; Senn 1982, 3. A sorsasszonyok werwolf-sorsot meghatározó szetrepéről, és általában az európai hiedelemrendszerek sorsasszony/sorsistennő-szerű lényeiről, valamint a bába hiedelemalakjának idevágó vonásairól bővebben írtam: Pócs 1997, 144–154; 2001c. A kelet-európai néphitben még a 20. századig élő sorsasszony-hiedelmekről és sorsmondákról lásd Brednich (1964) összefoglaló művét.

„főkötő"-ből olvassa ki a bába az alternatív lehetőségeket;[63] ő az „anyaméhben elrendelt" sors kinyilvánítója. Egy jellegzetes, Keszeg Vilmos közölte mezőségi magyar adat, ahol bába jelenléte nélkül is világos a sors általi determináltság:

Egy-egy ember születésekor úgy volt elosztva, hogy prikolics legyen. Attól kezdve, hogy a hetedik évét betöltötte, minden három hónapban egyszer átalakul kutyának...[64]

A sorsszerűséget jelzik a werwolf-lények azon adatai, amelyek szerint – meghatározott időpontokban – „menniük kell". A magyar foggal született gyerek például többnyire hétéves korában megy el.[65] Egy burokban született tornai táltos: „Hét esztendős korában elmegy az országban s többet nem tudnak róla. Akkor is elmegy otthonról, ha láncra kötik."[66] Szláv és germán területek mondáiban egyaránt hangsúlyozódik a farkassá változás *kényszere,* az emberek és állatok, valamint a hozzájuk tartozó dolgok szétté-pésének, lerombolásának ellenállhatatlan késztetése.[67] Megfogalmazódnak azonban alternatív lehetőségek is, és itt gondoljunk a jó werwolfról fentebb mondottakra. Figyeljük meg például, hogyan szólnak egyes román hiedelmek a werwolf-sorsra elrendelt gyermek életútjairól:

...van, aki farkasra születik, van, aki tyúkokra, tojásra, van, aki dologra.
Van, aki lopásra van, van, aki mesterségre...[68]

Vagy más megfogalmazásban: a burokban született gyerek látó, kapás, tejes, seprűs, vagy tejlopó strigoi lesz.[69] „Akire azt mondja a bábaasszony, hogy »munkára« legyen, az sokat dolgozik, éjjel is dolgozik mindig"[70] (sőt, akinek művészi tehetsége van a „zenére" vagy a „táncra", strigoi[71]). A felfokozott élettevékenység tehát a kultúra-teremtő munka hajszolásaként is megnyilvánulhat. Ez azután lehet pozitív vagy negatív irányulású: aki például strigoi a „pénzre" vagy a „tejre", az pénzt gyűjt, tejet gyűjt a maga vagy mások hasznára.

A sorsot kiszabó, párkaszerű lényeken kívül – ilyenek az újkorban tudomásom szerint már csak Kelet-Európában és a Balkánon ismertek – a születés egyéb fontos meghatározó körülményei, jegyei is predesztinálják a farkasembert (és „kettős lény"

[63] Diószegi Vilmos gyűjtése méhkeréki (Békés megye) románoknál (Néphit Archívum, *Születés* csoport).
[64] Bolduc, Kolozs megye, Keszeg 1999, 197.
[65] *Foggal született gyerek,* Néphit-archívum.
[66] Szögliget, Torna, Paládi-Kovács 1999, 287.
[67] Hertz 1862, 82.
[68] Diószegi Vilmos gyűjtése méhkeréki (Békés megye) románoknál (Néphit Archívum, *Születés* csoport).
[69] Marian 1899, 96.
[70] Diószegi Vilmos gyűjtése méhkeréki (Békés megye) románoknál (Néphit Archívum, *Születés* csoport).
[71] Senn 1982, 15.

rokonait: a mora/lidérc-lényeket, a boszorkányt, vámpírt) erre a sorsra. Európa-szerte ismert születési jel a *burokban születés*, amely nemcsak werwolf-sorsot, hanem általában látóképességet („transzképességet") jelent, illetőleg biztosít, és nemcsak a werwolf-lények számára. Azonban ez utóbbiak ember–állat metamorfózisa is – a germán és szláv népeknél, románoknál egyaránt, szórványosan magyar hiedelmek szerint is – kötődhet a burokban születéshez (a burok mint az alteregó, az „állatlélek" székhelye, szimbóluma, tulajdonképpen maga az alteregó, a másik én jelenik meg e képzetekben).[72] Különösen fontos a burok ilyen szerepe a varázslók mediátori tevékenységében, ez teszi lehetővé a kvázi samanisztikus lélekutazásokat, alteregóik démonokkal folytatott csatáit.[73] Egy magyar példa, amely a táltoshoz köti a burokban születést: „Fejketőbe születnek az ilyenek, s már kis korban nagyon okosak és szerencsések."[74] A pozitív szerep csak úgy érvényesül, ha a megszárított burkot elteszik és amulettként (ing alatt vagy hónaljban, rongyba kötve, sőt bőr alá varrva) használják, esetleg meg kell keresztelni (elvinni egy aktuális keresztelőre).[75] Mindenképpen megfigyelhető egy „második bőr", illetve ruha-szimbolika: nem véletlen, hogy több európai nyelven *ing*ként, *ingecske*ként, illetve *csuha*ként vagy *főkötő*ként nevezik meg (például a német *Glückshemd*, *Glückshaube*, az angol *caul* stb.). Az igazi inghez képest viszont – melynek „kultúrába avató" szerepéről még alább lesz szó – annak mintegy *naturális* változata, a varázsló testén amulettként viselve a varázsló naturában gyökerező démonikus erejének őrzője, biztosítéka.

Mind a támadó, mind a „pozitív" werwolf születhet valamely *többlet-testrésszel*, ami egyben állati természetére utaló jegy. A fog, dupla fogsor, farok, szárny, szőr, sörte, kígyóbőr a werwolfra és kettős-lény rokonaira egyaránt jellemző a különböző helyi kulturális variációkban (a dalmát, albán *farkas ember*nek, a román, ukrán, orosz boszorkánynak és werwolfnak farka lehet, a bolgár/szerb/macedón *zmej* varázsló kis szárnyakkal a hóna alatt vagy kígyóbőrben születik).[76] Ismertek a különböző balkáni

[72] Lásd a burok e szerepéről, illetve általában a születés jeleiről, a germán werwolf-képzetek kapcsán a burok–fylgja/hamr–alteregó kapcsolatról: Ploss 1872; Bargheer 1930–1931; Weiser-Aall 1960, 30; Belmont 1971, 28–30, 50–63, 189–190; Gélis 1984, 282–284. A magyar néphitben kevesebb adat van a *kettős lények–burokban születés* kapcsolatra, mint szláv, germán, román szomszédainknál, de a burok nálunk is pozitív jel: szerencsés sorsot jelent, golyótól, törvénytől mágikus védelmet biztosít (ritkábban táltos, garabonciás születik így). Magyar burok-adatokat lásd: Temesváry 1899, 61; NA: *Burokban született* csoport.

[73] A burok varázslókkal kapcsolatos szerepéről: Anderson 1930–1931; Mikac 1934, 195; Ginzburg 1983; Jakobson – Szeftel 1966; Pócs 1986b, 232–241; 1989.

[74] Szögliget, Torna, Paládi-Kovács 1999, 287.

[75] Ez utóbbi vonatkozások a magyar adatokból is ismerősek: a burkot talizmánként (nyakban, hónuk alatt) kell viselni, illetve előzőleg meg kell szentelni, vagy keresztelni, hétszer szentelni (adatok a nyelvterület északi, északkeleti részéről).

[76] Lásd e varázslók irodalmát a 216. jegyzetben. Szárnyas strigoi is van: Muşlea – Bîrlea 1970, 257.

werwolf-lényeknek – és a magyar táltosnak, garabonciásnak is – szőrösen, sörtésen, illetve vadállati testtel, testrészekkel született változatai.[77]

A keleti és nyugati szláv werwolf és vámpír, mora és egyéb „kétlelkűek" egyaránt születhetnek *foggal, két fogsorral*.[78] Egy szlovén adat szerint például, ha a gyermek foggal (vagy lábbal előre) születik (és nem fordítják meg), foga és szőre nő, és volkodlakká lesz.[79] A magyar foggal született lények werwolf-kapcsolatai egyértelműek a putnoki emberfarkas[80] és az erdélyi prikulics szórványadatai[81] esetében, ezenkívül a tudós pásztor, veszettorvos hiedelmekben, sok esetben a (sárkányos, kígyós, kutyás, farkasos) táltos és a dupla fogsorral született garabonciás esetében is.[82] Egy karancskeszi adat, amely világosan jelzi ezt a kapcsolatot:

> *[a garabonciások]: ...ezek oszt mellátthatták azt a kígyót – csak ollyan ember kezelhette, amely fogval született... ennek megmutatta magát.*[83]

Mindezek a jegyek olykor túl is terjednek a werwolf-hiedelmek hatókörén, de a werwolf-születésnek is természetes velejárói.[84] Ugyanilyen általános születési jegye az európai – különösen a közép- és kelet-európai – werwolf-lényeknek a fordítva: *lábbal előre születés*, szemléletes szimbólumaként a natura/periféria „fordítottságának".[85]

A kettős lények születésének számos további hiedelemtípusát az osztályozatlanság, csoporton-kívüliség, időnkívüliség, létszámfelettiség káosz/halál szimbolikája

---

77 Lásd Pócs 1997, 170; és az itt közölt irodalom. A strigoi ereje a farkában van, az így született strigoi „játszani tud a farkasokkal és a medvékkel": Muşlea – Bîrlea 1970, 245. Farkas strigoi-adat még: Pamfile 1916, 133; farkas vukodlak: Mikac 1934, 197.

78 Foggal (dupla fogsorral) született werwolf, mora és vámpír (Balkán, keleti szlávok, nyugati szlávok): Hertz 1862, 123; Klapper 1910; Drozdowska 1962, 127; Machal 1964, 229; Grober-Glück 1966, 98; Grabner 1967, 146; Burkhart 1989, 71, 91–94.

79 Ismeretlen 1883.

80 Ujváry 1986, 84.

81 Tordatúr, Csőgör 1998, 123.

82 Dupla fogsor, nagy fog, „farkasfog", de közönséges fog is: állattá, például farkassá vagy sárkánnyá változással összefüggésben: NA *Táltos jellemzői, Foggal született gyerek, Veszettorvos, Tudós pásztor* csoportok; Diószegi 1958, 77, 122–123. NA. Adataim alapján a magyar táltos foggal születésének motívumát werwolf-sajátságnak (vagy annak *is*) minősíthetem. Lásd a magyar werwolf-táltosról: Pócs 1989.

83 Fejős 1985, 60. Lásd továbbá az adatokat foggal születés e kapcsolataira, illetve fog amulettként viselésére: NA, *Foggal született gyerek* csoport.

84 A középkori, kora újkori spanyol anyagot – nem werwolf-kontextusban – vizsgáló Delpech is hangsúlyozza, hogy e születési jegyeket alvilági szörnyekkel asszociálják: Delpech 1992.

85 Általában szláv, illetve szlovén, horvát, bolgár, valamint román és a friuli benandantékre vonatkozó itáliai adatok: Belmont 1971, 129–160; Ismeretlen 1883; Milko Matičetov szíves közlése a szlovén néphit vonatkozásában; Georgieva 1983, 85; Đorđević 1953, 238; Bošković-Stulli 1960, 282; Machal 1964, 229; Senn 1982, 65; Pamfile 1916, 202; Muşlea – Bîrlea 1970, 228; Ginzburg 1983, 60. Magyar szórványadatok: NA *Születés* csoportja.

veszi körül. A werwolf, illetve a látók, varázslók születésével kapcsolatos hármas, hetes, kilences számok az *osztályozatlanság = csoportba nem tartozás* anomáliáit rejtik, mint ezt Francisco Vaz da Silva elemzése igen meggyőzően kimutatta. A harmadik (hetedik, kilencedik) gyermek – mint Vaz da Silva írja – a hármas és hetes szám 'teljesség' jelentésének megfelelően bizonyos tekintetben létszám fölötti, aki már kilóg a sorból. Köztes lény aspektusa is van, aminthogy „csoportvégi" sorszámként egy új csoportnak a kezdetét is indukálja (illetve akit a csoportba „be kell keresztelni" egy csoportbelinek, hogy osztályozott identitását biztosítsa). A hetedik/kilencedik gyerek werwolf-konnotációja Vaz da Silva szerint nyilvánvaló a neolatin nyelveket beszélők hiedelemrendszereiben, tegyük hozzá, ír, angol, német adataink is vannak erre (és e számok többszöröseire is).[86] Werwolf (strigoi, vámpír) lesz – román hiedelmekben – a hét lány vagy hét fiú sorozat utolsójaként születettből; így van kijelölve a sorsa.[87] Hasonló hiedelmek a hatodik, kilencedik, tizenkettedik azonos nemű gyerekkel kapcsolatban is léteznek, Szlovéniában például a kilenc lány közül az utolsónak a fia kígyógyerek lesz,[88] ugyanott a kresnik tizenkettedik egy egynemű fiúsorozatban.[89]

A magyar *hetedik gyerek* határozott werwolf-kapcsolatáról csak némely tudós pásztor és garabonciás-hiedelem estében tudunk, az ilyetén születés mindazonáltal ezen túl is jós, kincslátó képességeket, tehát natura-kapcsolatokat jelent. Egy hiedelemtípus van az utóbbiak között, amely konkrétan werwolfságra (a később említendő „kígyós beavatásra") utal, mégpedig az, hogy ha a hetedik gyerek gyíkot, kígyót simogat, tapogat, hasznos lesz a keze gyógyításhoz. Vagy: a kincslátásban úgy lesz sikeres a hetedikként született, hogy körmét gyíkolajjal keni.[90]

Szó volt már fentebb a werwolf farkassá változásának ciklusairól: a lunáris és szoláris naptár sötét farkasóráiról, valamint e kontextusban is a hetes szám, hetedik nap szerepéről. Ugyane dátumok jelennek meg a kettős lények születési dátumaiként. Európa nagy részén igen egyöntetűen naturához tartozást, egyben alternatív életlehetőségeket, sokszor kimondottan werwolf-sorsot jelent e halotti/démoni időkben fogantatni, születni. Gyakori nézet, hogy a werwolf-lények újholdkor születnek,[91]

[86] Vaz da Silva 2002. A hetedik gyerek és vasárnapi gyerek angol és ír adatai: Thomas 1971, 240; Cross 1952, 119–210; hetedik gyerek, francia: Bouteiller 1950, 207–228; német: Grober-Glück 1966; általában Európában: Hand 1980, 45–46.

[87] Pamfile 1916, 131; Murgoçi 1926, 328–329; Muşlea – Bîrlea 1970, 246.

[88] Matičetov 1973, 77.

[89] Kelemina 1930, 40.

[90] Lásd: NA *Hetedik gyerek* csoport.

[91] Román és szlovén adatok: Senn 1982, 206; Kelemina 1930, 90. Erdélyi magyar prikulics: Magyarlapád (volt Alsó-Fehér megye, NA *Werwolf*). Húsvétkor született werwolf: Filipović 1982a, 167–170; Senn 1982, 206; hónap utolsó negyede: Đorđević 1953, 8; Zečević 1981, 139. Vszeszláv, az orosz hősepika híres werwolf-hőse is újholdkor született: Jakobson – Szeftel 1966, 349. A lunáris és szoláris naptár, a húsvét és a téli napforduló werwolf-kapcsolatairól, illetőleg a karácsonyi tizenketted mint werwolf-idő holdciklusokkal való kapcsolatáról: Liungmann 1937–1938, II. 426–441.

a holddal kezdenek növekedni, a sötét–világos ciklusokat leképező ciklikus állat–ember, halál–élet létre (felteszem, hogy az előbbi hetes születési sorozatoknak is van valami köze a holdciklusokhoz). A karácsony ünnnepi idején is emberfarkas születik; különösen a Balkánon a húsvét is ide kapcsolódik. A szent ünnepeken fogantatás következtében is torzszülött, vagy werwolf jön létre (ez egyben az ünnepi szexuális tabu megsértésének a szankciója is): általános balkáni hiedelmek szerint az ünnepen fogantakból werwolf vagy vámpír, Romániában strigoi válik. A karácsony és vízkereszt közt fogantakból vagy születőkből (utóbbiak Mária fogantatásának ünnepén, március 25-én fogantak) pedig *karakondzuli/kallikancaroi* nevű vad, démonikus werwolfok, illetőleg werwolf-boszorkányok: *striglák* lesznek. Itáliában is werwolffá válnak az ilyen emberek.[92]

Nemcsak vad werwolf születésével fémjelzettek e napok, erős pozitív konnotációjuk is van, ami a werwolf-lények lehetséges pozitív életsorsaira (a fent említett „jó werwolf"-ra) utal. Több európai varázsló- és látótípus születik a téli napforduló idején, a magyar néphitből is ismert, hogy a karácsonyi gyerek, vagy aki Luca-napon született, táltos lesz.[93] Ahogy a hetedikként születésnek, úgy a szombatnak és vasárnapnak, mint hetedik napnak a szerepe is kettős: a vasárnapi gyerek egész Európában szerencsésnek, illetve látó-sorsra rendeltnek számít,[94] a Balkánon a szombaton születettek válnak vámpírlátókká.[95]

A fentebb említett hármas werwolf-csoport a születés azonos dátuma révén is létrejöhet: szlovén hiedelmek arról szólnak, hogy az év azonos napján született három ember mindegyike vedomec lesz (akiknek majd oroszlán, medve, illetve szarvas alakjában kell rohangálniuk éjszakánként).[96] Hasonló elv alapján: az azonos hónapban született testvérekből strigoi lesz, ha az egyik meghal, a holt strigoi az élőt is magával viszi.[97] Az ikertestvér, a vele azonos napon született, a vele egy helyben született, a vele azonos nevű, más év azonos napján született testvére a werwolf-sors másik

[92] Karácsonykor, húsvétkor fogantak, vagy húsvétkor születettek a Balkánon: Chloupek 1953, 247; Đorđević 1953, 8; Zečević 1981, 128, 166; Filipović 1982a, 167–170; Kelemina 1930, 88; Muşlea – Bîrlea 1970, 246; Senn 1982, 52; Lawson 1910, 209, 375–376. Hasonló a helyzet Senn (1982, 75) szerint Itáliában, Sziciliában. Német nyelvterületen: Grober-Glück 1966, 97. Magyar: Pócs 1986b, 179.

[93] Grober-Glück 1966, 97. Magyar karácsonyi táltos: Bosnyák 1977, 154; szórványadatok: NA *Születés.*

[94] Kummer 1929–1930; Andersson 1930–1931; Weiser-Aall 1960, 32; Belmont 1971, 28–30.

[95] Abbot 1903, 221; Strausz 1897, 165; Candrea 1944, 108. Német nyelvterületen pozitív konnotációja (látóképesség, szerencse) van a február 24-nek, Mátyás napnak: az ekkor született gyermekből látó, jós, varázsló lesz: Wrede 1932–1933. Híres német látókat hívtak Mátyásnak, vagy utólag a „Mátyás" ragadványnevet kapták, a híres livóniai werwolf-varázsló, Thiess is Matthias volt (Höfler O. 1934, 345–351).

[96] Kelemina 1930, 88–89.

[97] Muşlea – Bîrlea 1970, 259.

alternatíváját képviselheti: ő lesz a legyőző ellenfél, a vámpírlátó, strigoilátó.[98] Lehet „önmaga alternatívája", vagyis saját démoni alakja is: a lengyel *strzyga* (vámpírisztikus werwolf) amellett hogy két sor foggal születik, a születéskor életben maradt ikergyerekből lesz, meghalt testvére lesz az alteregója.[99]

Azt, hogy a csoportba *nem* tartozás werwolf-sorsot jelenthet, három hiedelemtípus illusztrálja: először is a werwolf (vámpír, boszorkány) törvénytelen – tehát társadalmi csoporton kívüli – születése. Törvénytelen gyerekre és törvénytelen gyerek törvénytelen sarjára, vérfertőző viszonyból (például szülő–gyermek kapcsolatból, unokatestvér-házasságból), vagy bűnös (például gyilkos) szülőktől[100] származó gyermekre egyaránt az emberfarkas sorsa vár. E szimbolikus rendszerekbe jól beleillik a werwolf-sorsra jutás mintegy művi létrehozása is, átok, kiátkozás, száműzetés révén. Ezek a mágikus és jogi manőverek – azáltal, hogy a kirekesztéssel elveszti csoportidentitását – a szimbolikus halál állapotába juttatják az egyént. Elterjedt nézet volt, hogy a megátkozás, de különösen az anyai átok (= családból kiközösítés) következtében werwolffá (vámpírrá) válhat az ember, hasonlóképpen a keresztények közösségéből kiközösített – egyházi átokkal sújtott – egyén.[101]

Hasonló szerepet játszik a kereszteletlenül meghaltak, temetetlen holtak, vízbefúltak, a temetés szentségében nem részesült öngyilkosok státusnélkülisége: vámpírok, rosszindulatú werwolf-démonok, továbbá a fent említett par excellence kereszteletlen démonok alakot öltésében;[102] a kereszteletlen gyerekből holt strigoi, werwolf-démon, vîrcolac lesz (vö. a hold- és napfaló lények, illetőleg a werwolf kereszteletlenekkel való kapcsolatát).[103] Beleillik e sorba az a román hiedelem is, mely szerint a hitetlenek gyermekéből strigoi lesz.[104]

A száműzöttek werwolffal azonosítása Európa ókorában és középkorában; sőt az újkor balkáni (görög, román, bolgár) hiedelmeiben is jelen van. Mint római és germán törvényekből, törvényszéki feljegyzésekből tudható, a rokongyilkosságért, vérfertőzésért – a vérségi kötelékek lazításának vétkeiért – száműzött, a közösség szemében halott személynek a városfalon kívüli natura szimbolikus másvilágán kellett farkasbőrrel a nyakában – hitük szerint ténylegesen farkassá válva – tengetnie elvadult életét.[105]

[98] Pamfile 1916, 133, 137, 140.

[99] Drozdowska 1962, 127.

[100] Vîrcolac, prikolici, vámpír, holt strigoi: Muşlea – Bîrlea 1970, 228, 238–240, 257, 291, 491; Wlislocki 1896, 108.

[101] Román, bolgár, görög adatok: Muşlea – Bîrlea 1970, 298; Senn 1982, 3–5; Georgieva 1983, 95–96; Lawson 1910, 375.

[102] Vámpír kereszteletlenből, temetetlenből: Lawson 1910, 375–376; Zečević 1981, 122.

[103] Muşlea – Bîrlea 1970, 228, 257, 449; Vlachos 1971, 228.

[104] Muşlea – Bîrlea 1970, 246.

[105] Jacoby 1974; Gerstein 1974.

„EGY HÓNAPIG EMBER VAGYOK, EGY HÓNAPIG STRIGOI".[106] CIKLUSOK, ÁTVÁLTOZÁSOK, BEAVATÁS

Ami a farkassá (kutyává, medvévé stb.) változást illeti, ennek bizonyos mágikus–rituális technikáit is leírják a hiedelmek és a gazdag európai mondakincs. Az egyik fajta, úgy látszik, egész Európában honos módszer a farkasbőr (medvebőr), illetőleg a belőle készült ing, *farkasing* felöltése volt. Európa középső és nyugati területein a bőröv kap hasonló szerepet,[107] annak az archaikus nézetnek megfelelően, miszerint a maszkot viselő ember nemcsak viselkedésében hasonul öltözetéhez, hanem testileg-lelkileg átlényegül a maszk szimbolizálta lénnyé. Mint Hertz a farkasingről adott európai körképében (örményektől a szigeti keltákig) hangsúlyozza: az átváltozás ereje az ingben van.[108] Ugyanez az övre is érvényes; idézzünk ennek illusztrálására egy magyar werwolf-perből. Így vall 1754-ben egy nógrádi *szakállas farkas:*

> *...Igenis fele farkas fele ember vagyok, és vagyon Pencen Holdos Ferencnél olly szijjam, melyet ha reám kötök azonnal elváltozok, és azt a szijjat adta nékem Podrecsányban levő Pál nevü ember, aki ott pásztorkodott.* [109]

A magyarságnál egy inkább kelet-európai jellegzetesség: a *(fa) abroncson* való átbujtatás fordult elő, mondai motívumként (lengyel adatok hársfahántcsra utalnak).[110] Például a Gönczi Ferenc feljegyezte göcseji adatok szerint a bába által nyírfaabroncson háromszor átbujtatott újszülött *csordásfarkas*sá lesz. Vagy egy Csongrád megyei példa egy veszettorvosról, aki úgymond azért változott támadó kutyává, hogy páciensei számát növelje:

---

[106] „Erre ítéltek az ursitoare-k" – így a kijelentés vége, amelyet angolul idéz Senn magát öntudatosan werwolfnak valló román adatközlőjétől: Senn 1982, 90.

[107] Lásd például Hertz (1862) számos adatát a farkasingre, örményektől írekig és az ókori görögökig. Öv: Hertz 1862, 79–97.

[108] Hertz 1862, 55.

[109] Török 1959, 288; idézi Mogyorósi 1989, 287. – Nincs módunk kitérni az állatmaszk viselésének, az európai maszkos alakoskodásoknak témánkat érintő változataira. Az állatmaszk felöltése egyik indukálója volt – a kutatások szerint – a „harcos werwolf" eksztatikus megvadulásának a skandináv *berserker,* vagy a feltételezett indoiráni és görög harci társaságok medve- és farkasmaszkos tagjainál. A téma nagy kiterjedésű irodalmát itt nincs terem idézni; lásd például: Höfler O. 1934. Rituális társaságok maszkos ritusainak főleg Kelet- és Dél-Európában még az újkorban is voltak nyomai, Puchner (1992) például kutyamaszkos „kutyává változási" ritusokat közöl Görögországból; ugyanő a téli napfordulós *kallikancarosz* werwolf-démonok maszkos megjelenítéséről is ír. A téma taglalásáról azonban, amely teljesen szétfeszítené jelen témánk kereteit, le kell mondanunk.

[110] Lengyel: Margul 1981, 71. NA *werwolf átváltozása* csoport.

Az is olyan rontó vót. Az is egy abrincsot vitt. Azon körösztűbújt, má kutya lött belülle. Akkor mögmarta a csordát, osztán evitték hozzá gyógyítani. ...oszt akkor, amikor visszabújt az abrincson, megint csak a kis Nágai doktor lött.[111]

A *bukfencezés*sel prikuliccsá változás az erdélyi, illetve román emberkutya sajátos átváltozási módja.

Mindeme módszerek a születés/újjászületés (az alternatív létre születés), illetve az átváltozás szimbolikáját viselik (a bukfenc mint szimbolikus megfordítás: vö. a román werwolf-terminus 'kifordított bőr' jelentése), a farkasing pedig „második bőr" – mint a burok/kígyóbőr (vö. mindkettő *ing* megnevezése). Ami a visszaváltozást illeti, elterjedt nézet volt, hogy a werwolf újra ember alakot ölt, mihelyt véresre sebesítik, „vérét veszik"; román, francia, német, spanyol werwolfra egyaránt vannak ilyen adatok.[112]



Farkassá változás övvel, etruszk urnán; P. Bartoli Gli antichi sepolcri... *című, 1768-ban Rómában megjelent művének ábráján*

A werwolf átváltozása általában időszakosan, a holdjárással, illetve a hetes (hármas) ciklusokkal kapcsolatos „farkasidőkben" következik be. A magyar néphitből és szomszédaink hiedelmeiből egyaránt sok ezzel kapcsolatos példát idézhetnénk: a horvát *strigon*t, *kudlak*ot hét, tizennyolc, huszonegy éves korában hívják társai maguk közé,[113] illetve ebben az életkorban örökre eltűnik, meghal.[114] A húsvétkor született román gyerekek tizenkét éves korukban eltűnnek az erdőbe, ahol hét évig farkasokként

[111] Ásotthalom, Polner 1984.

[112] Maccullogh 1915, 206; Senn 1982, 2–3, 74. Senn úgy véli, hogy ez a „kifordított bőr" képzetével függ össze: a kifolyó vér „felszínre hozza az emberi lelket", és így visszahozza az emberi formát (Senn 1982, 19).

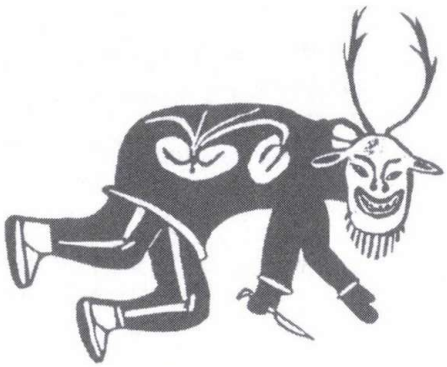
[113] Bošković-Stulli 1960, 290.

[114] Szerb: Zečević 1981, 151. A hétéves kori elvitel/elragadás, illetve beavatás/halál alternatívára lásd: NA *werwolf, táltos, garabonciás* csoportjait, illetve: Diószegi 1973, 190–191.

élnek.[115] A magyar váltott gyerek, foggal született gyerek hét, kilenc, tizenkét, esetleg tizennyolc éves koráig él csak,[116] illetve, ami ugyanezt jelenti: a werwolf-démonok elragadják a naturába: egy két fogsorral született gyermek hétévesen egyszer csak felemelkedett a levegőbe és örökre eltünt;[117] egy másik, foggal született gyermek újholdkor felment a tetőre[118] (vö. „holdkóros" garabonciás-werwolf). Egy négy fogsorral született gyereket hétévesen elvitt a sárkánykígyó.[119] Egy Válluson, Zala megyében gyűjtött adat:

> *...9 éves koráig otthun nevelkedett. De akkor is má kijárt az erdőbe, uhhogy má csatlakozott a nagy kígyókhó. Uhhogy hozta nekik ki a tejet.... 9 éves korába otthagyja a szülői házat. Akkor má annyira megismerkedik ezekke a kígyókka, annyira összeizél velek...*[120]

Általános hiedelem – különösen a magyar nyelvterület középső, déli és nyugati részén –, hogy a foggal születettre vigyázni kell, hogy ne haljon meg hamar, vagy nehogy elvigyék a táltosok vagy a sárkány.[121] Például Zagyvarékason az ilyen gyermeket zivatar idején ládába zárták, a láda tetejére védelmül élével felfelé állított kést helyeztek.[122]



Állattá változott sámán visszaváltozása emberré. Kanadai karibu eszkimó metszete, 1971 (Alfred Stolz: Schamanen, *Köln, 1988 nyomán)*

[115] Senn 1982, 92, 99.
[116] NA *Váltott gyerek, Foggal született gyerek.*
[117] Géberjén, Szabolcs megye, Dégh Linda gyűjtése, NA *Foggal született gyerek.*
[118] Diószegi Vilmos gyűjtése, Bogyiszló, Tolna megye, NA *Foggal született gyerek.*
[119] Decs, Tolna megye, Diószegi Vimos gyűjtése, NA *Foggal született gyerek.*
[120] Petánovics 1991, 121.
[121] Lásd: NA *Foggal született gyerek, Táltos jellemzői.* A születéskor meghatározott sorsról írva (Pócs 2001c, 225–226) idéztem olyan példákat, amelyekből nyilvánvaló, hogy az „elvitel" werwolf-sorsba avatást jelent: például göcseji adat szerint a sárkány viszi el felnevelni a foggal született gyereket.
[122] Saját gyűjtés.

Az „elvitel": állattá változás, a naturabeli létforma kezdete, az emberi közösség szemében halál. E kontextusban egész Európában szinonimák az *elviszik, meghal, farkassá (más állattá) változik*. Szemléletesen fejezi ki ezt egy román adat, mely szerint egy gyerek, aki a sorsasszonyok döntése értelmében priculici-nak született, kilenc hónapos korában farkasszőrt növesztett, büdös lett, mint egy állat, majd meghalt.[123] A ciklikusság a kettős lények holt alakjainak változásaira is kiterjedhet, például – egy horvát adat szerint – az élő werwolfból lett farkas-kísértetek a „sírban hét év alatt kegyetlen farkassá nőnek és mindenféle állatalakatot vehetnek magukra..."[124]

Az időciklusok hetes, hármas tagolása korrelációban van a fenti hármas, hetes társadalmi csoportokkal: a ciklus vége, az új ciklus kezdete ugyanúgy peremhelyzet és átmenetiség, mint a csoporton-kívüliség kvázi halott állapota. A csoportba tartozás vagy nem tartozás dilemmáját olyan rítusok oldják fel, amelyek a kettős werwolf-lét egyik alternatívájának elfogadására, a másiknak elhárítására/kivédésére szolgálnak. E rítusok lehetnek az átváltozás egyszerű technikái, amelyek a werwolfnak született ember naturába „átjutására" (vagy onnan visszajutására) szolgálnak. Ez utóbbiak az „átváltozás" jellegzetes narratívjaiban őrzött hiedelmek, máskor a natura-halált kivédő valóságos rituáléról van szó, amelyet mintegy „emberré avatásnak" tekinthetünk. Az emberré avatás motívuma a naturából támadó démonokat elhárító, a naturából eredő betegségeket gyógyító, valamint a köztes lényeket „csoporba avató" rítusok kontextusában is megjelenik.

Születéskor, illetve egy-egy új élet/halál-ciklus kezdetén a cikluskezdet étmenetisége – ugyanúgy, ahogy a csoportbeli peremhelyzet – mindig kétféle sorslehetőséget kínál: a natura vagy kultúra, a *nem emberré* vagy *emberré* válás alternatíváját. Születési sajátságai révén (állati testrésze van, kettős bőrrel, kettős identitással születik) alkalmas az alternatív létre, ahhoz azonban, hogy mediátorrá legyen, és ne csak „vad" werwolffá, adataink tanúsága szerint bizonyos beavatási rítusok is szükségesek: ezek teszik lehetővé, hogy a naturához kötődő werwolf a kultúrát védő mediátorként működhessen. A varázslóavatás naturabeli szellemlények által véghezvitt változatai mellett (amiről még később beszélünk), az emberré avatás kultúrába nevelő rítusai között is van olyan, amely az adott közösség számára biztosítja varázslója sikeres harcát a közösséget fenyegető démon-támadások ellen.

Az alábbiakban a werwolf-hiedelmek és rítusok „avatásként" értékelhető mozzanatait vesszük sorra. Ezek az Európa földrajzilag távol eső helyein, eltérő kultúráiban felbukkanó jelenségek – úgy látszik – a werwolf-hiedelmek (és tágabban, a natura–kultúra viszonyt reprezentáló egyéb hiedelmek) legáltalánosabb alapvonásaihoz tartozó, mélyen Európa kereszténység előtti régmúltjába visszavezető archaikus vonások.

[123] Senn 1982, 96.

[124] Volt Belovár-Körös vármegye: Margalits 1899, 126.

KÉTSZER SZÜLETETTEK: ÉLETBE AVATÁS

A werwolf-sors kivédésének legismertebb módszere (vagy hiedelme) a születési jegyeket eltüntetni: a fogat kihúzni, a farkat, szárnyacskákat, marhakörmöket és egyéb állati jegyeket levágni, a burkot levenni az újszülöttről, elpusztítani, elásni és így tovább: ne legyen vedomec, táltos, strigoi, kallinkacarosz stb.[125] Ezzel párhuzamosan a kettős lét másik alternatíváját biztosító fog és a burok gondos megőrzésének hiedelmei és gyakorlata is ismertek;[126] ez nem ellentmondás, hanem a werwolf-sors ambivalenciáinak következménye. A szlovén volkodlak burkát vagy elpusztítják, hogy ne változzék volkodlakká, vagy pedig hóna alá varrva, amulettként viseli a gyerek, hogy látóvá, jó varázslóvá lehessen.[127] A fogat egyrészt kihúzza a bába, hogy ne legyen werwolf, másrészt tudják, hogy meg kell hagyni az újszülött esetleges fogát, különben nem lehet táltos.[128]

Grynaeus Tamás idézi Engi Tüdő Vincét, a valamikori híres szeged-alsótanyai szentembert és gyógyítót, aki ezt mondotta volt egy satnya, beteg csecsemő anyjának: „...rosszúl szülted. Újra mög kő szülnöd".[129] A gyereket az anya gyásza[130] idején szülte, aki, talán a halállal való ilyetén érintkezése miatt, „élhetetlen" lett. A szülők azután kettéhasított meggyfán bújtatták át a csecsemőt, mégpedig a következő újhold szombatján: a fa kivirágzott, a gyerek is jobban lett.[131] Hasonló, átbújtatással szimbolikusan „újraszülő" módszerek tanúi lehetünk az avatás más kontextusában is. Egy goriciai szlovén adat szerint például a burokban született újszülöttet ki kell bújtatni az ablakon, így megmenekül attól, hogy vedomec legyen.[132]

Hasonló jelentése van a kerek perecen átbújtató rítusoknak: többféle magyar adatunk közül Csíkban például a fent említett *ebagos, agos,* illetőleg a *váltott gyerek* gyógyítása folyik így.[133] Említsük meg egy Telkibányán feljegyzett eljárás egy mozza-

[125] Magyar nyelvterületen általános nézet volt, hogy a bábának ki kell húznia a foggal született gyerek fogát, hogy ne legyen táltos vagy werwolf, hogy ne vigyék el, ne haljon meg fiatalon, ne váltsák el: Diószegi 1958, 129–130; NA *Foggal született gyerek.* Deáky Zita szerint ez tényleges bábai gyakorlat volt: Deáky 1996, 69. Román, görög, szerb, szlovén adatok: Pamfile 1916, 130; Murgoçi 1926, 330; Muşlea – Bîrlea 1970, 245, 249, 268, 277; Senn 1982, 5; Megas 1963, 34; Zečević 1981, 151; Kelemina 1930, 147.

[126] Lásd a burok és fog fent jelzett forrásaiban.

[127] Kelemina 1930, 147.

[128] Diószegi 1958, 129.

[129] Grynaeus 1974, 163.

[130] Előző, egy holdújulást (!) élt gyermekéért viselt gyász.

[131] Grynaeus 1974, 163–164. Váltott gyerek gyógyítására hasonló módszereket alkalmaztak, különösen Zemplén, Abauj megyék területén (lásd: NA, *Váltott gyerek*); ugyanerre a célra voltak más „átbújtató" eljárások is. Például a küszöbön álló anya szétvetett lába közt adja át a csecsemőt egy másik asszonynak, majd az hasonlóképpen visszadja: Horváth 1971, 67.

[132] Kelemina 1930, 90.

[133] Lásd például az NA *Agos gyerek, Váltott gyerek* csoportjaiban: Kallós Zoltán gyűjtése, Gyimeskö-

natát, amely gyakori része az effajta rítusoknak. Itt az üszöggyereket próbálják életre varázsolni úgy, hogy kilenc házból hozott kilenc marék liszttel sütik a perecet (ami a köztes lények emberré avatásában fontos csoportba fogadó aktus, vö. a werwolf-lények kilences csoportja). Emlékezzünk itt a farkassá változtató nyírfaabroncsra is: ez mintha annak lenne kultúrabeli tükörképe.

Noha az emberré avató rítusokban általában a natura–kultúra jegyeinek párhuzamos jelenléte – a kultúra „ráduplázása" a naturára – figyelhető meg, önmagában a natura életadó ereje is „elégséges" eszköz lehet, mint az előbbi, élőfán átbújtatásra vonatkozó példák, vagy a vesszőzés és vízbe merülés itt következő esetei jelzik. A szlovén *dahovinát*, vagyis kígyóként született gyereket három egyéves mogyoróvesszővel változtatják emberré, miután egy vízzel töltött edénybe kergetik, amelyet a szoba közepére állítottak, háromszor-háromszor megsuhintva a fejét, hasát és a farkát.[134] Hogy a rítus valóban „kultúrába avatás" legyen, verés közben megkérdezik tőle, hogy milyen szakmát szeretne választani: akar-e cipész, szabó, kovács, asztalos, gépész, borbély, bíró, lelkész stb. lenni, míg választott szakmája hallatán gyermekké nem változik.[135] (Vö. a fent említett, különböző mesterségekre „lett" strigoi-jal!) Vagy említsük meg azt a szintén szlovén adatot, miszerint a vedomecet szarvas, medve vagy oroszlán alakban vívott csatája közben kell ütnie előre felkért segítőjének az egyéves mogyorófavesszővel, hogy örökre megszabaduljon a vedomec-sorstól.[136]

A vesszőzés mint emberré varázsoló rítus werwolf-motívikájú mesékben is megjelenik;[137] számos werwolf-kontextusunkon kívüli rítusból is közismert. A vízbe dobásról, vízbe merülésről ugyancsak elmondhatjuk ezt (egész Közép-Délkelet-Európa népi kultúrái ismertek ünnepi vízbe dobó termékenységvarázsló/újjászülő rítusokat[138]), de van egy keresztény vízbe merítő emberré avató rítus is, mégpedig a *keresztelő*. Ami ennek – a víz újjászülő erején kívül – fontos motívuma jelen kontextusunkban, az a *névadás*, mint a csoportidentitás megszerzésének kulturális jegye.[139] Említsük meg ezzel kapcsolatban azokat a német mondákat, amelyek szerint a keresztnéven szólítás a farkaslétből emberré varázsolja a werwolfot;[140] vagy a váltott gyerek újrakeresztelésére vonatkozó magyar adatot.[141] Érdekes a burok megkeresztelésének szokása is: a látó-

széplok, Hidegségpataka; Derjanecz Anita és Varga Attila gyűjtése, Csíkjenőfalva; Dégh Linda gyűjtése, Csíkszentdomokos.

134 Kelemina 1930, 69, Krason Pivka mellől; Matičetov 1973.

135 Kelemina uo.

136 Kelemina 1930, 89.

137 Lásd például az AaTh 449/a mese Dégh Linda (1960) közölte változatait.

138 Húsvéti és az ortodox Kupala (Szent Iván) napi rítusok.

139 Vö. Vaz da Silva már említett, e kötetben közölt adatait a werwolf-sors veszélyeinek kitett gyerekek „bekeresztelésére" saját csoportjukba, illetve az e veszélyeket kivédő névadási szokásokra.

140 Hertz 1862, 84.

141 Hidegség, Győr-Sopron megye, Horváth Iván gyűjtése, 1969.

képességek biztosítására szolgáló burkot a pólyába dugva (hét) keresztelőre viszik el;[142] ennek kapcsán megint a natura-elemek kulturális „megerősítéséről" beszélhetünk.

Az újraszülés egy werwolf-lényekkel kapcsolatban rendkívül elterjedt módozata a lábbal előre született csecsemő *megfordítása* (gyakran tűzhely, tűz fölött): ne legyen volkodlak, vedomec, benandante (vagy *malandante*: a „jó" benandante „rossz werwolf" változata):[143] tehát újra szülik „normálisan", emberként. A magyar váltott gyerek rítusai közt is előfordul ez az eljárás, például kilenc fejfadarabból rakott tűzön, kilencféle fű forrázatának gőze fölött rostában rázták, füstölték a kicsit, majd lábánál fogva megfordították.[144] Velencei szlovének – az anyaméhet mintegy a kemencével azonosítva – a vedomecként született újszülöttet kemencébe dugva fordították meg.[145] Ez az azonosítás a fent említett üszöggyerek-hiedelmekben is megjelenik: e lény egy román változata nem az anyaméhbe megy vissza (és öli meg ezzel anyját), mint az üszöggyerekek általában, hanem a kemencébe bújik születése után. Egy magyar hiedelemmondából fejthetjük meg, hogy miért. Eszerint az üszöggyerekből garabonciás válhat, ha visszamegy az anyaméhbe és még egyszer megszületik a következő újholdkor; amikor is két sor foggal jön a világra.[146] Itt a két sor fog születési jegyének, valamint a kétszer születésnek világos kapcsolata van a kettős werwolf-identitással.

„CSAK SÜSSED, SÜSSED, HOGY ÉFIAGGYÉK"

A tűz és kemence körül zajló életreszülő rítusok a *natura* és *kultúra főtt–nyers* oppozíciójának legszemléletesebb megjelenítői, az avatás mindhárom előbb említett kontextusában. Itt a szimbolikus sütés mint a kultúrába avatás, és az anyaméhbe/anyaföldbe való szimbolikus „lemerülés"-ből való újjászületés együttesének vagyunk tanúi.[147] Az egész magyar nyelvterületen ismert a váltott gyerek kemencébe tételének imitálása.[148] Egy magyar boszorkányperből vett példa:

> *...Sarlo Ilonának gyermeke nyomorékon születvén, mondotta ez a vádlott személly ez Aszszonynak hajnalban fütcsék be az kemenczét tegyük egy lapátra az gyeremket, és dugjuk be az kemenczébe, meglátod hogy a te gyermeked röpül ki a kemenyen és más gyermeked jő helyébe.*[149]

[142] Csáky 1992, 44; Kapros 1986, 180.
[143] Ismeretlen 1883; Ginzburg 1983, 60.
[144] Katona Imre gyűjtése, Tiszaigar.
[145] Kelemina 1930, 92.
[146] Gelencsér Sándor gyűjtése, MNT 34, Nagyberki, Somogy m.
[147] Az anyaméh beavatás-szimbolikájáról lásd: Eliade 1959, 118–126. Becker (1990, 117–122) ír a kelet-európai mesék *kemencébe vetés–áldozat megsütése–megevése* beavatási motívikájáról.
[148] Lásd: NA *Váltott gyerek* csoport.
[149] Kecskemét, 1691–1696 között, Schram 1970, I. 462.

Hasonló ehhez a szerb *podmeće* (váltott gyerek) „visszacserélése",[150] valamint a Ryan közölte orosz és ukrán (*perepekanije*: 'újrasütés') rítusok. Egy ukrán variáns szerint friss forrásvízzel kell dagasztani a gyerek betétele előtt sütött kenyeret:[151] itt megint csak a natura párhuzamos termékenyítő szerepét figyelhetjük meg. Egy kalotaszegi magyar adat szerint – de ez más erdélyi adatokból is ismert – hét szomszédtól összeszedett házieszközökkel (hét orsó, hét fakanál) raknak tüzet:[152] szimbolikus közösségbe fogadás a kultúra tárgyaival. A fejezetcím idézete egy bukovinai székelyeknél szokásban volt rítus kísérő párbeszédének része, amely világosan kifejezi annak „újjászületés" tartalmát.[153] Hogy ez „halálosan" komoly ügy volt, csecsemők véletlen megégetésével kapcsolatos peres esetek bizonyítják;[154] Vasas Samu még a közelmúltban is gyakorolt rítusként írja le Kalotaszegről.[155] Ez a fajta beavatás is igazodhat a werwolf-idők ciklikus rendjéhez; például újholdkor végezték a rítust, vagy a gyerek hét hónapos koráig vártak vele.[156] Végül említsünk meg egy olyan kemencében sütés adatot, ahol világos, hogy a werwolf-sors elhárításáról van szó: a foggal született gyermeket dugják kemencébe, hogy ne vigyék el a garabonciások, ne szedjék ki a fogát.[157]

Természetes következménye az előbbieknek, hogy a sütés eszközei is kaphattak démonoktól védő szerepet: a zivatarsárkány ellen – ha jégverés fenyegetett – országosan közkeletű volt a sütőlapát, szénvonó, piszkafa udvarra dobása (szentelt gyertya gyújtásával egyidejűleg).[158]

„AGGOT FŐZÖK, ÉFIAT VÁROK"

Lawson Görögországból ír le egy rítust a karácsonyi tizenkettedben született gyerekek kallinkancarosz-sorsának kivédésére. A kicsit fazékban teszik tűz fölé és „főzik", miközben elhangzik a kérdés: „Kenyér vagy hús?" Egy másik szereplő felel a gyermek nevében; ha „húst" mond, vad werwolffá (vámpírrá) lesz az újszülött, aki saját testvé-

[150] Filipović 1982a, 170.

[151] Ryan 1999, 178; ugyanitt Ryan középkori angol adatokra is hivatkozik.

[152] Jankó 1891, 277.

[153] Diószegi 1960, 87.

[154] Például a Kiss András fellelte tordai perben, amelynek dokumentumai szerint egy „ebagos" csecsemőt 1803-ban a gyógyítóasszony forró kemencébe vetett, várván, hogy az ördög visszacserélje az anya elvitt saját gyermekét; még lajtorját is támasztott a pitvarban a kéményhez, ott várván az ördög megjelenését az „igazi" csecsemővel: Kiss – Pál-Antal 2002, 339–360.

[155] Vasas 1985, 659.

[156] NA *Váltott gyerek* csoport adatai.

[157] Nagy Ilona gyűjtése, Nógrádsipek, Nógrád megye, NA *Váltott gyerek*.

[158] Például Kovács Endre (1981, 276) írja le a rítust Doroszlóról. Lásd még: NA *Zivatar elhárítása* csoport.

reire támad, ha azonban azt mondja, „kenyér", elkerüli sorsát.[159] Értelemszerűen *nyers* hús és *sült* kenyér szembenállásáról van szó, de a natura-alternatíva kivédését maga a tűzhely és a főzés kulturális művelete is biztosítja. A *hús–kenyér* oppozícióra alább még visszatérünk; most nézzük még a „gyerekfőzés" további adatait:

A keletmagyar nyelvterületen az *agosság, agos* (illetve *váltott*) gyerek gyógyítására, visszacserélésre, Dél-Magyarországon (Somogy, Tolna, Szlavónia, valamint szórványosan északon, északkeleten is) ugyanez a módszer *váltott* gyerek visszaváltására volt érvényes. (A Balkánon is ismert az agos gyerek fogalma – neve ott is 'kutyá'-val kapcsolatos, és a rítus is hasonló.[160]) A „főzés" többnyire kilenc (három) azonos nevű asszony, valamint az anya és a keresztanya részvételével ment végbe. Miután a csoportba fogadást szimbolizálandó, kilenc háztól begyűjtötték a kellékeket (például kilenc háztól kért szalonnát helyeztek a főzővízbe),[161] a gőz fölé tartották a gyereket, párbeszéd folyt az anya és a főzést végző keresztanya közt, a többi asszony pedig „kerülte": többször körbejárta a tűzhelyet, miközben egy párbeszéd zajlott. A Baranya megyei Hidasra települt bukovinai székelyeknél például ez volt az újjászülő célzatot világosan kifejező szöveg:

– Mit főz, komámasszony?
– Agot főzök.
– Kövér legyen, mint a háj, piros legyen, mint a rózsa.[162]

Ismert olyan változat, ahol a gyereket csak megfürdetik a vízben, amelybe belefőzték a naturabeli személyiségére utaló tartozékokat. Ezeket azután a rítus során elpusztítják, példázva ezzel a naturából a kultúra irányába tartó újjászületési folyamatot: moldvai adatok szerint szerint kutyakölykök fejét tették a gyerekkel közös fürdővízbe, majd a kutyafiakat az aktus végeztével eltemették.[163] Abaujban méretlen, szűretlen tejben fürösztötték a gyereket (vö. mérés, szűrés mint „kulturális" feladat), majd kutyával etették meg a tejet.[164]

A főzés újjászülő szerepe az avatás tágabb kontextusában is megjelenik. A magyar néphitben mint boszorkányavatás ismert (egy 18 éves lányt kádban leforráznak, úgy adja át anyja a tudományát számára[165]). Halhatatlanná tevő főzésről számos indoeu-

[159] Lawson 1910, 209.
[160] Puchner 1992, 498: a bolgár *peszec, peszica, peszici* (kb. 'kutyás') betegség neve itt is kutyával kapcsolatos.
[161] Bükkszenterzsébet, MNT II. Mátraházi Flórián gyűjtése.
[162] MNT II. Hegedűs Lóránt gyűjtése. Hasonlók: NA *Váltott gyerek visszaváltása* csoport.
[163] Például: Bosnyák 1980, 151.
[164] Szuhafő, MNT II. Kovács Andrásné gyűjtése.
[165] NA *Boszorkány/Avatás* csoport, Eperjessy Ernő gyűjtése, Szentmihályhegy, Somogy megye.

rópai mitológiából tudunk (például Dionüszoszt üstben főzik új életre a titánok[166]), az újkori monda- és mesekincsből úgyszintén (vö. a Lenore-monda csontokból életre főzött halott vőlegényét).[167] A főzéssel való avatásban szerepe van magának a tűzhelynek is, mint a családi élet központjának, amely mintegy sűrítetten fejezi ki a kultúra közösségbe integráló szerepét, de a *vas*üstnek is, mint a kovácsmunka kulturális termékének.[168]

„ÓLOM VAGY KÓC?" – KOVÁCSOK ÉS FÉMEK

A tűz, tűzszerszámok (tűzcsiholó acél) és a fémek sokféle werwolf-kontextusban helyet kapnak, mint a kultúra-oldal képviselői a nyers naturával szemben. Említhetjük itt a démonok elleni védelemként használt vastárgyakat vagy fém munkaeszközöket (mora ártalmai ellen kés, kalapács,[169] oroszoknál a vadállatok ellen húzott szimbolikus vaskerítés,[170] a halott hasára sarló, hogy ne legyen werwolf-démonná, vámpírrá,[171] a váltott gyerek visszaváltására használt fejsze,[172] a jégesőt hozó démonok ellen kidobott balta[173]); vagy a werwolf emberré varázslására hozzávágott vasdarabot vagy tűzcsiholó acélt.[174] Egy Heves megyei magyar monda szerint a garabonciás-gyerekre vasvillával és késekkel vigyáztak, hogy el ne ragadják a démonok.[175] Egy rábapataki tudós, Nagy Ferenc azt állította, hogy az ő bölcsőjét annak idején apja „vassal bélelte ki", így „nem tudták elvinni".[176] Sorolhatnánk tovább a példákat, amelyekhez a werwolf-avatáson túlmutató, tágabb keretet ad a tűzcsiholás, fémek rítusokban betöltött „újjászülő" szerepe,[177] ami a folklórban is megjelenik (vö. a „fiatallá kovácsolás" szinte egész Európa középkorában-újkorában elterjedt legendáit[178]).

Egy werwolf-sorsot kivédő görög rítusban a *nyers–főtt* oppozíció mint *megmunkálatlan félkész termék–megmunkált fém* szembeállítás jelenik meg. Annak érdekében,

166 Lásd Oosten (1985, „The magic cauldron" fejezet) számos példáját.
167 NA *Kísértet/Lenore* csoport.
168 Az indoeurópai mitológiák varázsüstjéről, amelyben halott harcosokat élesztenek fel: Oosten 1985, „The magic cauldron" fejezet. Vö. Eliade 1999, 123–127: beavatás üstben.
169 Carić 1899,605; Morvay Judit gyűjtése, Abaujlak.
170 Ryan 1999, 200.
171 Pamfile 1916, 137; halott hasára tett sarlóra és egyéb vastárgyakra (ekevas, balta stb.) kelet-magyar adatok is ismertek, különösebb magyarázat nélkül: K. Kovács 1944, 84–85, 104–113.
172 MNT II.
173 NA *Zivatar elhárítása.*
174 Hertz 1862, 85, német mondák.
175 Szuha, Diószegi Vilmos gyűjtése, NA *Garabonciás.*
176 Hetyési Sándor gyűjtése, 1976, EA 19279.
177 Vö. például a *palázolás, lucázás* „tűzcsiholó" rítusait: Diószegi 1963.
178 Dänhardt 1909, II. 154–171.

hogy a karácsonykor született gyerekből ne váljék kallikancarosz, párbeszéd hagzik el a gyermek fölött: „Ólom vagy kóc?" Azt kell felelni, hogy „ólom", hogy ne változzék a gyermek vad démonná.[179]

KENYÉR VAGY HÚS?

Az emberré avató sütés szimbolikus jelentése kiterjed a sütés termékére, a kenyérre is, mint már erre fentebb említettünk egy példát. A livóniai werwolf-per több ízben emlegetett váldottja védekezésül arról beszél, hogy ő és werwolf-társai sütve eszik a húst, mint az emberek.[180] A *sült hús—nyers hús* oppozíció helyett azonban gyakoribb a *nyers hús/vadság–sült kenyér/kultúra* szembenállás; a vérengző (nyershúsevő) werwolf emberré szelídítése Európa-szerte elterjedt werwolf-mondák motívuma. A nyájba betört vérengző farkas például kenyér adásával lecsillapítható, illetve emberré változtatható, a volkodlak, de ugyanúgy a magyar werwolf megszűnik vadállat lenni, ha valaki kenyeret dob neki.[181] A nyájra támadó kígyó leszerelése céljából adott kenyérről is tudunk;[182] egy másik magyar adat szerint a foggal született gyerek születésekor kenyeret kért (bizonyára a werwolf-sors kivédésére).[183]

Idézzünk egy szlovén példát: egy *volkodlak*-monda részletét Kelemina közléséből, amelyben a kenyérrel visszaszelídítés mellett a három werwolf-testvér (hármas csoportba tartozás) motívuma is megjelenik:

> *Dolenja Vas-ban, Ribnica mellett a fuvaros a sötét horvát erdőkön át szállította az áruját. Ahogy lassan halad a szekér, egyszer csak egy félfarkas-félember forma lény jelenik meg mellette és éjjel-nappal követi. Ha megállt a vendéglő előtt, akkor az is megállt. A férfi bement inni, ez meg kint maradt a lovaknál. A fuvaros félt, hogy kísérője bántalmazni fogja a lovakat, ezért egészen hazáig elkísérte. Amikor hazaért, szólt a feleségének: – Alig tudtam hazaérni, félig farkas, félig ember formájú vadállat kísért. Kinéz az ablakon és ismét megpillantja. – Nézd meg – mondja a feleségének –, még az ablakon is benéz. Erre mondja a felesége: – Biztosan szüksége van valamire, és elmegy és vág egy darab kenyeret, majd kidobja az ablakon: – Nesze, egyél Isten nevében, amennyi csak kell, hisz ettől fogsz megmenekülni! Utána bejött a házba megköszönni a segítséget: – Szerencsés vagy te is, meg az is, aki erre megtanított. Lásd, már*

[179] Lawson 1910, 208–210.
[180] Kretzenbacher 1968, 93.
[181] Szlovén: Ismeretlen 1883; 1651-es lakompaki werwolf-pásztor-per: Eckhardt 1954, 133; Drozdowska 1962, 18. jegyzet; észt adatok: Hertz 1862, 62.
[182] Például Karcsán, Zemplén megyében: Balassa 1963, 262.
[183] Géberjén, Szabolcs megye, Dégh Linda gyűjtése, NA *Foggal született gyerek.*

ennyi és ennyi fuvarost és szállítót követtem, de eddig senki sem mentett meg. Hárman voltunk testvérek és anyánk elátkozott...[184]

Említhetjük még a váltott gyerek „megszólaltatásához" (tulajdonképpen emberré visszaváltozásához) használt úrvacsorai kenyeret, amelyet egyházi szentség tett még hathatósabb kultúrába nevelő eszközzé.[185]

RUHA TESZI AZ EMBERT

A werwolf állatból emberré „visszaváltozásának" egy másik technikája: ruhába öltözni. Ez a farkasinggel átváltozásnak mintegy magasabb szintű, kulturális tükörképe is: ahogy farkasbőrt öltve farkassá válhatunk, úgy lehetünk emberruhát öltve emberré. Ide kívánkoznak azok az Európa-szerte – már az ókorban is – ismert werwolf-monda adatok, amelyek szerint a werwolf emberruhája levetésekor válik farkassá (és ha ellopják közben, nem tud visszaváltozni).[186] Erre rímel a már többször említett 1691-es livóniai werwolf-perben előforduló mozzanat, amikor a vádlott Thieß és werwolf-társai ingüket levetették, lerakták egy bokor alá és azon nyomban farkassá változtak.[187]

Az ingbe öltöztetés mint „emberré avató" rítus áll előttünk a Balkán több helyén a werwolf-sors születéskor való kivédését célzó, már a sütéssel kapcsolatban említett rítusokban is. Hogy a karácsonyi tizenketted idején (itt 'kereszteletlen napok') születettek ne váljanak *karakondzuli*vá, vagy kereszteletlen démonná, inget adnak rá: Bulgáriában – noha ez a halotti idő fonás-tabu alá esik – az ekkor született gyermeknek *három asszony* kis inget fon gyapjúból, reggelig ezzel készen kell lenni, és hordania kell a csecsemőnek.[188] Hasonlóképpen tesznek ugyanekkor a szerbek.[189]

Az asszonyok háromtagú csapata fogadja itt be az *élők csoportjába* a csecsemőt. Szerepük hasonló a keresztszülőkéhez, akik a keresztelő rítusa alkalmával *keresztelőing*et adnak az újszülöttnek (ez a mai napig szokásos része lehet a katolikus keresztelőnek[190]). Az ing ajándékozása mint csoportba fogadó rítus jelenik meg a váltott

[184] Kelemina 1930, 117, Bajzeh Mária fordítása.

[185] Méhészen, Borsodgeszten a paptól kapott kenyérdarabot zsebében vagy szájában tartva hazaviszi és a templomból megjőve a gyerek szájába adja, remélve, hogy ettől megszólal, MNT II. Demeter Ferenc, illetve Ősze József gyűjtése.

[186] Hertz 1862, 91–92, 95, 97.

[187] Kretzenbacher 1968, 93.

[188] Evgenija Miceva szíves szóbeli közlése.

[189] Zečević 1981, 168. Hasonló kontextusban mondai-mesei motívumként is ismert (vö. a Hattyúfiúk Grimm-meséje, eszerint hat bátyja válik a hetedik leánynak hattyúvá boszorkány átka következtében, akik visszaváltoztatására inget sző a lány).

[190] Lásd a keresztelőkelengyéről Kapros 1986, 267.

gyerek gyógyításának olyan ukrán variánsaiban, ahol a beteg csecsemőt az anyja ingén húzzák át háromszor, a nyakától az aljáig, így „újjászületik",[191] ugyanígy akkor, amikor a csecsemőt – védelmül az elváltástól – apja-anyja ruhájába, vagy abból készült ruhába öltöztetik: például apja vőlegényi ingébe, mellényébe,[192] anyja ingének egy darabjába,[193] illetve pólyája alá anyja-apja ingét teszik.[194] Máskor a foggal született gyereket óvják a táltossá válástól anyja kötőjének ráterítésével.[195] Kimondottan családba fogadó szertartásnak is része lehet a csecsemő apja, anyja ruhájába (alsóruha, illetve fejkendő, kalap) öltöztetése.[196]

A keresztelést mint emberré avatást hozza kapcsolatba a farkasing rítusaival a *keresztelőing*. Ehhez szemléletes adalék a kísértetként visszajáró kereszteletlen gyerekek mondai motívuma, amely szerint e köztes létben tengődő lényeket jelképesen megkeresztelik. Ha sírásukat hallják, nevet adnak nekik és keresztelőingül szolgáló ruhadarabot dobnak a sírás irányába,[197] hogy elnyerhesse a gyermeklélek végleges túlvilági státusát. A kereszteletlen démonok elleni védekezésül is „dobnak" szimbolikus keresztelőinget.[198] Egy érdekes német adat, amely az ing kifordításával a werwolf-lény „kifordítottságát" állítja párhuzamba (az adat a német *Mahr*-ral kapcsolatos, ez a fent említett *mora/lidérc*-lények egy válfaja): Samlandon a gonosz keresztszülő Mahr-rá tehette az újszülöttet, ha úgy ment a keresztelőre, hogy saját ingét fordítva vette fel.[199]

A nyelvterület keleti részén tartották számon a hiedelmek a *csuma* (pestis, kolera) démont. Egyik több helyen feljegyzett védekező rítus volt, hogy ha a közösséget járvány fenyegette, *csumainget*, *kolerarokolyát* szőttek a démonnak. Ez a naturából támadó démon megszelídítő „felöltöztetéseként" és áldozati adományként egyaránt felfogható. Egy széki példa Hoppál Mihály 1976-os gyűjtéséből:

> *...a faluból összeültek az asszonyok, mert azt mondta egyszer a csuma, hogy ü csak úgy megy ki a faluból, hogyha csinálnak nekije inget, gatyát. De azon este fonják mög a fonalat, fehérítsék meg, szőjjék meg! ...Akkor is varrják meg, éjfélután tizenkettőre, vagy egyre, pontosan már*

[191] Ryan 1999, 178.
[192] Tiszaszederkény, MNT II.; Drégelypalánk, Hont megye: Kapros 1986, 235.
[193] Sarkadkeresztúr, Bondár 1982, 52.
[194] Lakócsa, Somogy megye, MNT II.
[195] Diószegi Vilmos gyűjtése, Kistelek, Csongrád megye.
[196] Csanádpalota, Asztalos P. Kálmán gyűjtése, MNT II.
[197] Az adatokról részletesebben lásd: Pócs 2000, 48. A legfontosabb motívumok: aki kereszteletlen gyerek sírását hallja, vagy máshogyan észleli jelenlétét, nevet ad neki (például: „Ha fiú vagy, légy Ádám, ha lány vagy, légy Éva") és ruhadarabot dob a hang felé. Ezzel a vezeklő kísértet „megszabadul".
[198] Morvay Judit gyűjtése, Szuhahuta, NA *Kereszteletlenek*.
[199] Jungbauer 1931, 1717.

az időt nem tudom, akkorára tegyék ki a kertbe! Akkor aztán elmegy abból a faluból a csuma, hogyha ezt megcsinálják, többet aztán ilyen nagy károkat nem fog csinálni...[200]

A különleges körülmények közt szőtt ingeknek Európa távolabbi térségeiben is bőséges párhuzamanyagát találjuk: mondai, mesei motívumokat és véghezvitt rítusokat egyaránt. A német nyelvterület *Nothemd*jei, *Schutzhemd*jei általában démonoktól, betegségtől védenek, de vannak harci fegyvertől védő, vagy perek szerencsés kimenetelét biztosító változataik. Általában igen hasonló a szerepük a megőrzött magzatburok használatához, annak „kulturális" változatai. Sok német adat utal szoros werwolf-kapcsolatokra, például a sárkány ellen szőtt „szentgyörgying", vagy a karácsonyi tizenketted idején tizenkettes lánycsoport által szőtt ingek.[201]

Megjelenik a rituális ingszövés a mediátorok beavatásaként is; erre bolgár adataink vannak. Ha tizenegy havi terhesség után *zmejče* ('sárkánygyerek') születik, farokkal és szárnyakkal, tizenkét lánynak vagy kilenc öregasszonynak kell egy éjszaka lefolyása alatt inget szőni neki. Tobozzal tépnek pamutot, megfonják, megszövik teljes némaságban, majd ráadják, hogy eltakarják a farkát, szárnyát. Nem szabad elmondaniuk, hogy a gyermek zmej, mert akkor meghalna. Ha nem öltöztetik be ilyen ingbe, nem válik *zmej*jé ('sárkánnyá'), és ezért a falunak nem lesz „védőszentje"; illetve az ing által „különleges erőre tesz szert és el tudja űzni a hálát" (a támadó, jégverést hozó sárkányt).[202] Érdemes itt is megfigyelni a kultúra munkafolyamatába beékelt natura-mozzanatot, a tobozzal való kendertépés meghaladott, „nyers" technikáját, a leendő mediátor naturához kötődésének jegyét. De miért kell a mediátort a kultúrába (is) beavatni? Úgy vélem, a démonikus perifériával való kapcsolatai biztosítják az erőt a démonok legyőzéséhez, ahhoz azonban, hogy a démonharcot a kultúra védelmében sikeresen megvívja, az emberi közösség tagjának, a kultúra letéteményesének *is* kell lennie: esetünkben át kell esnie a csoportos ingszövés eme társadalomba fogadó aktusán. Az ing egyúttal a természetes „burok-ing" kulturális megerősítése. A natura benne rejlő erejét mintegy felül kell rétegeznie a kultúra adatunk említette „különleges erejével" is, amit igen szépen fejez ki a rítusnak az a mozzanata, hogy a ruhával el kell takarni a csecsemő naturára utaló jegyeit: farkát és szárnyát.

A varázsló inge révén képes felvenni a harcot azzal a sárkánnyal, amitől az ing védi: a kultúrába avatott natura-lény lesz a natura-lények legyőzője. Nagyon szépen fejezi ki ezt a kettősséget egy garanbonciás-monda Szlovéniából, mely szerint a garabonciás jóslást tanul a halottaktól, oly módon, hogy az egyik lábával szentelt földön

[200] Hoppál 1976, 5. Lásd: NA *Betegségdémon.*

[201] Lásd: Jungbauer 1931.

[202] Jevgenija Miceva 1988-as gyűjtése és szíves szóbeli közlése; hasonlóképpen: Georgieva 1983, 80, magyar fordítás: Milena Bojanova.

közé tartozik – úgy gondolom – a beszéd gyakori tiltása is a munkatabuk idején végzett „áldozati" munkák során. Maguk a farkasidőkre (a karácsonyi tizenketted idejére, Szent György, Szent András, Szent Péter és más nyájvédőszentek napjaira) kirótt fonás- vagy varrástabuk, valamint a tűzgyújtás, a házimunkák tiltásai is a nyáj védelmére, a farkastámadások kivédésére vannak előírva,[212] tehát alapvetően a nyájvédőszenteknek és az ő „állatok ura"-jellegű elődeiknek hozott áldozatként értelmezhetjük őket.

BEAVATÁS A PERIFÉRIÁN

Szóljunk végül a beavatott, varázslóként és mediátorként tevékenykedő emberfarkasról és kettős-lény rokonairól. Rögtön tegyük hozzá, elsősorban hiedelmekről, mondai vagy olykor mítoszmotívumokról beszélünk, de ez nem azt jelenti, hogy e varázslók és mediátorok ne léteztek és tevékenykedtek volna a valóságban is (Bulgária, Macedónia, Szerbia egyes pontjain bizonyíthatóan még a 20. században is), ha nem is pontosan az itt kirajzolódó mondai kontextusban. E motívumok olykor pontosan megfeleltethetők a valóságos mediátori tevékenység ismert adataival. Ilyeneket főleg a varázslóperek jegyzőkönyvei tartalmaznak, mint például a már említett 1691-es livóniai per egy Thiess nevű werwolf ellen,[213] vagy a friuli *benandanték* évtizedeken át zajló bírósági eljárásai. Utóbbiak gazdag dokumentumanyagát Carlo Ginzburg közölte és dolgozta fel 1966-ban publikált könyvében.[214] A magyar boszorkányperek is szolgálnak werwolf-varázslók valóságos tevékenységét tükröző dokumentumokkal, köztük egy-egy táltos idevágó vonásaival is.[215] A valóság eme pontosabb tükrei segítenek értelmezni 20. századi monda-adatainkat, amelyek Közép- és Délkelet-Kelet-Európa werwolf-varázslóinak több típusát rajzolják körül. Némelyikük csak gyógyító, állatgyógyító, látó, jós szerepkört töltött be, mások határozottan kvázi samanisztikus mediátori tevékenységet folytattak (amennyiben – feladatukat teljesítendő – alteregójuk transzban, álomban a másvilágra – a werwolf-lények természeti másvilágára – ment). E tevékenység központi mozzanata az állatalteregók, segítőállatok révén vívott *csata*, a kultúra destruktív, naturából támadó rombolói, tolvajai ellen.

[212] Lásd Peuckert 1941a, 782–783; Kuret 1975; Muşlea – Bîrlea 1970, 407. Bolgároknál *kutyanapok* júniusban és decemberben: Arnaudov 1917, 15–17, 74. Harry Senn (1982, 53) közlése szerint például tilos padlót mosni, húst enni, szőni, fésülködni.

[213] Thiess perének dokumentumait mások, például Höfler O. (1934, 345–350) mellett Kretzenbacher (1968, 92–95) is közli (kissé hézagosan), Hermann von Bruiningk 1924–1928-as publikációja nyomán.

[214] Ginzburg 1983.

[215] A magyar boszorkányperek varázslóinak, táltosainak részletes leírása: Pócs 1997, 7. fejezet.



Szárnyas Artemisz mint állatok úrnője spártai elfántcsont fibulán (Hoenn 1946, 34)



Artemisz mint állatok úrnője boiotiai vázán (Hoenn 1946, 25)

Nincs terem itt a varázslók fajtáiról, tevékenységéről részletesen beszélni;[216] csak néhány szorosan avatás-témánkba vágó mozzanatról lesz szó. A varázslók egy része határozottan werwolf (sokszor a werwolf helyi nevén megnevezve; említettük fentebb például a balkáni *vukodlak*, *mogut*, *zmej*, *zmaj, vedomec* megnevezéseket), más részüknek csak bizonyos werwolf-vonatkozásairól vagy werwolf-változatairól beszélhetünk, mint a magyar *táltos* esetében is. A román *strigoi* is ebbe a sorba illik: mint már többször említettük, ez a kettős boszorkány–vámpír lény szintén sok werwolf-vonást visel.

A démonok legyőzéséhez, úgy látszik, nem elégségesek az emberré/kultúrába avatás fent taglalt módozatai. Nagyszámú közép- és délkelet-európai hiedelem- és narratívum adatból megfejthetően a varázslónak egyfajta „naturabeli bevatáson" is át kell esnie. Ennek több módozatát rajzolják körül a hiedelmek. Mint az eddigiekből láthattuk, a kettős lények számára a natura/halál alternatívát választani magában hordja a varázslóvá, illetőleg mediátorrá válás lehetőségét is; a werwolf-sors egyik változataként fogalmazódott meg, hogy beavatni, próbát kiállni „viszik el". A pozitív sorsú werwolf is a fent ecsetelthez hasonló (általában hetes) élet–halál ciklusokban éli meg sorsát: elragadását, beavatását a naturába, majd visszatértét, kultúráért végzett tevékenysége megkezdését. A mondai megfogalmazásokban az elhivatás időbeli fordulópontja sokszor egyszerűen azt jelzi, hogy ekkor nyilvánulnak meg először

[216] Erről előbb említett munkámon kívül lásd: Klaniczay 1983; Pócs 1986b, 232–237; 1988; 1989, gazdag közép-délkelet-kelet-európai szakirodalommal. Ezek közül a legfontosabb munkák: a szláv varázslók első fontos összefoglalása Moszyński 1967, 651–655 [1929]; majd Đorđević 1953, 237–250, később Zečević (1981, 149–151) foglalja össze a szerb anyagot, Marinov 1914, 208–209; majd Georgieva (1983, 79–83) a bolgárt, Kelemina (1930) sok szlovén anyagot közöl. A horvát varázslókról: Jagic 1877; szerb–horvát–szlovén összefoglalás: Bošković-Stulli 1960; lengyel: Udźiela 1898; román: Gaster M. 1883; albán: Lambertz 1922, 102–104; Hahn 1854, 163. A magyar garabonciásról: Holló 1934; Erdész 1984, 114–138; végül fontos Ginzburg (1990a) összefoglaló tipizálási kísérlete.

„pozitív" werwolf-képességei. Orvos Péter – híres nagykunsági werwolf-veszettorvos – látóképessége a helyi monda szerint így jelentkezett:

> *…mikor kicsi volt, iskolába járt, akkor vették észre először rajta. Hét éves volt. Mikor mentek az iskolából haza, azt mondja a gyerekeknek: de jó neked, a te anyukád most mákosgaluskát főz…*[217]

Máskor fény derül az elhívó, beavató szellemekre: ezek az adott varázslótípus démonikus változatai, vagy azoknak a csapata. A szerb *sárkányos gyerek*et (*zmejče*) csakúgy, mint a magyar *táltos*t, a horvát *kresnik*et és *strigo*t hétéves korában hívják el, viszik el a kresnikek, a táltosok stb.[218] Bősárkányon

> *…egy gyerek foggal született s foga vót. Amikor 7 éves lett, akkor gyütt érte egy ló.…akkor a gyerek meghalt. Néhány nap múlva felébredett és már táltos volt.*[219]

Sokszor világos, hogy itt a fent említett őrzőszellem werwolfról, vagy annak állatok ura, farkaspásztor változatairól (esetleg keresztény állatvédő „farkaspásztor" szentekben tovább élő változatairól) van szó.[220] Szent Illés mint a szláv Perun (termékenységisten) örököse is megjelenhet a balkáni *zmej/zmaj* (sárkányos) varázsló elhívó szellemeként; de Volosz/Velesz „szarvasmarha" és halotti istenre (germán vonatkozásban hasonlóképpen Odin és Freyja beavató patrónusi szerepére) is lehet következtetni.[221]

A werwolf-mondák Balkánon, az Alpok vidékén, szórványosan Magyarországon is előforduló beavatási motívuma a *szétszaggatás–(csontkiszedés)–összerakás/felélesztés*,[222] vagy legalábbis a *szétszaggatás*. Egy démonikus werwolfcsapat is beavathatja ilyen módon a jelöltet: például a szlovén vedomecek széttépik a közéjük tévedőt, majd csontjaiból felélesztik.[223] A magyar narratívumokban: „kezit-lábát összetörik" a táltosnak

[217] Tiszaszöllős, Pócs Éva gyűjtése.

[218] Lásd Diószegi 1958, 48, 60; NA *Foggal született gyerek, Táltos/Elhívás csoportok;* Bošković-Stulli 1960, 278, 289, 290. Megjegyzendő, hogy a nők biológiai ciklusai is kapcsolatosak a 7-es számmal, illetve a holdciklusokkal.

[219] Diószegi 1958, 25, 60. A táltost hétévesen elviszik, 3 napra, 7 évre (beavatni), majd visszajön: Diószegi 1958, 64, 70. Hasonló adatok: NA *Táltos/Elhívás, Garabonciás/Elhívás, Foggal született gyerek* (sas, sárkány, kígyó, ló).

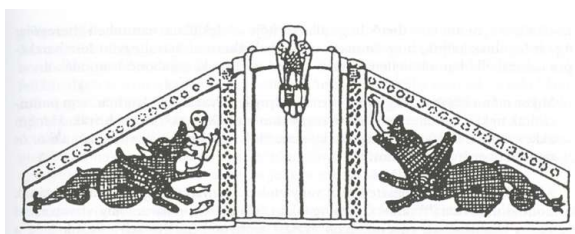
[220] Lásd például Paulson (1964) összefoglalását: a vadásznépek *állatok ura/úrnője* alakja eredeti funkciója szerint a vadak védője, a vadászok, halászok segítője. Európai vonatkozásait lásd: Schmidt L. 1952a; Röhrich 1959; Bárkányi [Voigt] 1961. Ginzburg az itt említett motívumok kapcsán vizsgálja alakjának történeti, régészeti dokumentumait, néprajzi adatait: Ginzburg 1990a. „Knochen und Häute" fejezet. Lásd az európai vonatkozásokról még Pócs 1997, 148–151.

[221] Lásd: Pócs 1993; 1994.

[222] Amely egyébként az eurázsiai sámánavatás kontextusából ismert; lásd például Eliade 1957, 43–76. Legújabb magyar összefoglalása: Hoppál 2001.

[223] Kelemina 1930, 12.

a táltosok[224] és hasonlók. Megelenik e kontextusban a Balkánon, Alpok vidékén és Kelet-Európa északibb területein az állatok úrnője mitikus–mondai alakja is. Ezek az Európa kereszténység előtti múltjából származó vonásokat őrző, anyaistennőszerű, fonás/guzsaly/orsó, valamint sokszor kígyó-attributmokkal ellátott lények a fonás patrónusai. (Vö. például Artemisz vagy Bendisz, valamint a szláv Mokoš mint „fonó istennők"; a fonás már eme thrák, görög stb. előképek esetében is véd a farkastól). Egyben sokszor hozzájuk, naptári napjaikhoz (amelyek gyakran egyben „farkasidők") kapcsolódnak a már több vonatkozásban említett fonástabuk (és áldozatok). Agrártermékenységgel kapcsolatos vonásaik is vannak: a kender- vagy lenföldek, sőt gabonaföldek védői is. A „fonás" sokszor közvetlenül az állatok ura vonásokhoz is kapcsolódik. Senn idéz például egy román hiedelemmondát, mely szerint az erdőben a farkasok vezetője egy fonó asszony.[225] Ilyen „fonó istennő" a délnémet nyelvterületek *Perchtá*ja, az osztrák-szlovén *Seligen/Zalik Žene*, a szlovén *Pehtra baba*, a balkáni *Kedd asszonya*, a lett *Laima*, az orosz *Pjatnyica/Szent Paraszkeva*, a „pannóniai" *Luca*. Magyar mondákban – de a Balkánon vagy az oroszoknál is – tündérek vagy sorsasszonyok és boszorkányok köntösében megjelenő lények is viselhetnek ilyen vonásokat. Hozzájuk tartoznak a fentebb már említett gyapjú-, len-, kender- vagy textiláldozatok, ételáldozatok és napjaik, illetve a farkasnapok munkatilalmai.[226] Mindezek részint a nyáj védelmével kapcsolatosak, a jó kender-, illetve lentermésért, részint a már fentebb említett, a gabonatermésért kelesztetlen lepénykenyér, tej formájában adott „nyers" áldozatok.[227]



Jónást elnyeli, majd kiköpi a cethal. Ravellói katedrális (12. század)

[224] Diószegi 1958, 52.

[225] Senn 1982, 2.

[226] A délnémet Perchták, a szlovén Perhta baba, az Alpok vidékének Frau Sälde-je, a tiroli Seligen, az orosz Paraskeva/Pjatnica, a magyar/szlovén/horvát Luca, a román kedd asszonya e vonatkozásairól lásd például: Zingerle 1857; Lütolf 1865; Mannhardt 1904–1905, I. 99, 100, 107; Szabó I. 1910; Waschnitius 1913; Róheim 1913; Kretzenbacher 1959; Kuret 1969; Pócs 1982; Ivanov 1984; Becker 1990, 137–140; Bíró 1994.

[227] A félkész, illetve egy előző technikai/technológiai fokozatot képviselő termékek, mint „nyers" áldozatok szerepéről az európai hiedelemrendszerek vonatkozásában lásd: Pócs 1982; 1992b.

Elterjedési területükön – sokszor konkrétan az ő alakjukkal (állatok úrnője aspektusukkal) összefonódva – mint vörös fonál húzódik végig a csontjaiból felélesztett állat áldozati rítusának motívuma; ehhez csatlakozik a „szétszaggatási" motívum is.[228] Említsünk két magyar adatot, melyek szerint három sorsasszonyszerű boszorkány tölti be ezt a szerepet. Így beszélnek hárman egy 1739-es hódmezővásárhelyi boszorkányper jegyzőkönyve szerint a panaszos feje felett: „ez mi köztünk idegeny [tehát még nincs beavatva közéjük], azért szaggassuk el őtet".[229] Sós Péter szigetközi tudós pásztort egy 20. században gyűjtött adat szerint így avatják be:

> *Még puhab korában Doborgazon találkozott három boszorkánnyal. Hamar lefeküdt egy nagy hársfa tövébe és úgy tett, mintha aludna. A boszorkányok körülállták és az egyik a fejét, a másik a kezét, harmadik a lábát akarta kicsavarni…*[230]

Hasonló mitikus lények agrár-vonásainak vagyunk tanúi a werwolf-varázslók alvilági beavatásának balkáni, illetőleg szlovén és magyar mondáiban: a varázslók egy barlangban, a kígyóknál, vagy egy kígyós asszonynál szerzik tudásukat. A *kresnik* szlovén varázsló – mondái szerint – a Kígyókirálynő barlangjából – vele való harc árán – szerzi meg a gabonát közössége számára.[231] E kontextusba tartozó (ha nem is közvetlenül a „kígyós asszonyokhoz" kapcsolódó) gazdag adatanyag ismert nálunk is, tőlünk keletre, délre is a kígyó megszerzésével kapcsolatos beavatás elbeszéléseire. Román és keletmagyar hiedelmek szerint „látói" (= ellenfelei) lehetnek az embereket támadó boszorkánynak, strigoinak a farkasnapokon „kígyófejjel" beavatódó személyek.[232] Továbbá: tudósok, kincslátók, torok- és más betegségek szerencsés kezű gyógyítói lesznek, akik Szent György-nap előtti (téli, alvilági) kígyóval, gyíkkal jutnak valahogyan kapcsolatba. (Ehhez tudnunk kell, hogy a werwolf-varázslók csatáinak szintén fontos dátuma a kozmikus sárkánylegyőzést is idéző Szent György-nap.) Említhetjük még a tudós pásztorok amulettként használt kígyófejeit, a fehér kígyó segítségével állatok beszédét értő pásztor adatait, és így tovább. A *werwolf–varázsló–kígyó–beavatás* kapcsolat azonban a magyar néphitben a werwolf-típusú garabonciás mondáiban

[228] Sok idevágó mondaszöveget közöl például Rochholz 1867, 221–225; valamint Zingerle 1891, 13–14; mindketten az Alpok vidékéről. Magyar példa: egy vörös tehén bőrének kitöméséről és felélesztéséről egy Sopron megyei werwolf-gulyás perében, 1743-ban: Schram 1970, II. 188–193; ökör-felélesztés Fejér megyei adata 1746-ból: Schneider 1934, 34.

[229] 1739, Hódmezővásárhely: Schram 1970, I. 254. Hasonló boszorkányper-adatok: Fekete 1861, 165; Schram 1970, II. 488. Vagy egy másik magyar adatban három sorsasszony-szerű boszorkány szaggatja el, szedi ki a csontjait, nyilvánvalóan beavatási kontextusban: Diószegi 1958, 20.

[230] Diószegi 1967, 44.

[231] Kelemina 1930, 245, 273, 339–344. Lásd a témáról Pócs 1994.

[232] NA *Tudósok/ varázstárgyai, Tudós pásztor* stb. csoportok. Lásd az adatokat: Kovács Z. 1977; Füvessy 1993; Pócs 1994, 94–95; 1997, 159.

a legvilágosabb. A garabonciás ezek szerint alvilágias vizekből, mocsarakból hívja elő negyven évig ember nem látta – tehát a „halott" naturából származó – kígyóját, amit megnyergel, felkantároz: ha úgy tetszik, a vadállatot igásállattá szelídíti – majd ez lesz segítője az alvilági sárkány elleni harcában. E nagyon másodlagos mondai megfogalmazásokból is nyomon követhető, hogy állatsegítője a lélekállata, naturabeli alteregója: úgy is fogalmazhatjuk, hogy önmaga naturabeli alternatívájával együtt lesz harcképes naturabeli identitása ellen. Részlet egy nógrádsipeki garabonciásmondából:

> *Mikor már a hét évet megérte, vette a tarisznyát a nyakába, akkor már nem parancsoltak neki a szülei… vette a tarisznyát és ment… Mer akkor már hívták. Hanem akkor aztán a sárkánykijóval paktált össze, ráült a sárkányra, az vitte, már akkor őt tanították erre a hatalomra…*[233]

A *csontkiszedés* (és a felélesztett állat vagy ember hiányzó csontjának, sántaságának a mondai motívuma[234]) tartozik még werwolf-kapcsolatainkba, amit Ginzburg ókori, sőt bibliai motívumokig visszavezető részletes elemzésében egyértelműen avatási motívumként értékel.[235] Valószínűleg e körbe vonható az elterjedt magyar motívum: a *fog kiszedése* illetve elvesztése a táltos, garabonciás próbáján, vagy csatáiban. Ennek jelentése nem mindig világos. Nem feltétlenül beavatásra, inkább egy *ki nem állt* próbára vall, ha a varázsló a próbán, viaskodáson (vagy más módon) elveszti a fogát és ezért *nem* lesz táltos, garabonciás (akkor sem lesz mediátor, ha születéskor kivették a fogát, hiszen abban van a „tudománya"[236]). Mégis, az előbbiek fényében itt is sejtünk valamiféle „avatási" vonatkozást, amit némely boszorkányságba avatás hiedelem is erősít: a jelölt boszorkány egy csontját kell hogy odaadja a tudománya megszerzéséért, az ördög kiveszi csontját, „bal kezének kisujját átengedte" az ördögnek, és így tovább.[237]

Jellegzetes natura-lényekhez tartozó beavatási motívum a jelölt *megfőzése–megevése–kihányása*, ami az előbbi feldarabolás–felélesztés motívummal is társulhat (a balkáni hősepikában és szórványosan újkori hiedelmekben is megjelenő, werwolf-varázslókkal is kapcsolatba hozható motívum).[238] Magyar példáink boszorkányhoz kötik, például „…engem meg ettek s még ki okáttak…"– mondják egy 1711-es egri boszorkány-

[233] Nagy Ilona gyűjtése, NA *Garabonciás*.
[234] Pelops-monda, falábú boszorkány mondája stb.: Schmidt L. 1952b; Matičetov 1959.
[235] Ginzburg 1990a, 227–232, 240–243; vö. Eliade 1999, 179–188.
[236] Diószegi 1958, 130; NA *Foggal született gyerek, Táltos/születése*.
[237] 1676, Dobrovits Mátyás, Sopron megye, Eckhardt 1954, 135. Boszorkány-adatok: NA *Boszorkány/avatása*.
[238] Ginzburg 1990a, 199; Stojanović-Lafazanovska 1996, 79–90; boszorkányperek adatai: Pócs 1997, 101–102.

perben.[239] A *lenyelés/halál/gyomorba/föld gyomrába jutás* („megtermékenyülés a föld gyomrában") agrártermékenységgel kapcsolatos beavatási szimbolikája egyértelmű.[240]



A felfalt Iaszónt kiköpi a kígyó.
Caerei vázakép

HARC A KULTÚRÁÉRT

A beavatott werwolf-varázslók csatáit némely, a varázslók valódi tevékenységét tükröző narratívum úgy írja le, mint transzban távozó lelke, illetve állatalteregója csatáit. A kígyóként, sasként, sárkányként, vadkanként (vagy ezek hátán) harcoló varázslók közösségüket védik az ellenséges werwolf-démonok, halottak, káoszsárkányok: a gabonarabló, termésrontó, jégesőt vagy járványokat hozó démonok – lényegében saját rossz alternatívájuk ellen. Csatáik célja sokszor az ellopott (alvilágba elhurcolt) gabona visszaszerzése, felhozása.[241] A werwolf-varázslók tehát szoros kapcsolatban vannak a vegetáció halálával és feltámadásával. Amikor a pokolba mennek az oda lehurcolt magokért, hogy biztosítsák a vegetáció termékenységét, voltaképpen a meghaló-feltámadó istenek agrármisztériumának a résztvevőként teszik ezt.

[239] Sugár 1987, 48. Megevés és felélesztés: Bošković- Stulli 1990, 501.

[240] Lásd: Eliade 1959, 118–126.

[241] A szlovén, horvát, livóniai varázslók sokszor ilyen céllal, máskor a gabonát elrabló halottakkal, ellenséges varázslókkal csatáznak, hogy a termést visszaszerezzék, anélkül, hogy az alvilágba „le"-mennének. Más varázslótípusok a jégesőt a termésre hozó alvilágias démonokkal, vagy a szomszéd falu, vidék varázslóival, őrzőszellemeivel csatáznak. A csaták eme típusainak részletesebb bemutatását lásd: Ginzburg 1990b; Klaniczay 1983; Pócs 1997, 7. fejezet.



Medvék ellen küzdő skandináv (werwolf?) harcost megenni készül két medve, amivel talán beavatása veszi kezdetét (6. századi fém dombormű, Öland szigete)

A magyar és balkáni mondák egy típusa úgy mutatja be a csatákat, mint a werwolf életciklusainak rendszerében visszatérően ismétlődő ciklusvégző/cikluskezdő aktusokat, amelyeknek bizonyos próba/beavatás jellege van. A sárréti táltos

> *… hét esztendős korában egyszer csak elszökött hazulról, mert ki kellett mennie a rét valamelyik porongjára…, hogy ott megbirkózzék a vén táltosok által ráuszított farkasokkal.*[242]

A sárrétudvari szárnyas (sárkányos) táltosról írja Madar Ilona: erejük megújításáért hétévenként vívniuk kell; amelyik erősebb, az ereje hétszeresére nő.[243] Tehát a mediátor megújul a győzelemben: a naturabeli ellenfél legyőzése mintegy beavatás is a következő ciklusra – ez a werwolf-lét ciklikusságának fent taglalt szabályszerűségeibe illik. Másrészt a csaták ismétlődése az agrárciklusok, illetve a vegetáció körforgását is követi (például a csaták szezonkezdő időpontjaival, vagy a fenti termés- vagy állatpatronáló szentek névnapjaival összefüggésben). Aki győz, az újjászületett, győzelmének következtében a vegetáció is feléled. Van olyan szlovén adat, mely szerint a kresnik barlangi termésrablók elleni győzelme után gabonaeső hull a földre.[244] A naturával szoros kapcsolatban lévő werwolf-lények tehát meghalnak és feltámadnak, mint ahogy a kígyó vedlik. Nem véletlen, hogy éppen a kígyóbőrben/burokban született, kígyó vagy sárkány alteregóval rendelkező varázslók egyik exponált csatadátuma Szent György napja, a vegetáció halálának és újjászületésének sokdimenziójú ünnepe. Egy magyar adat Szatmárból:

[242] Kodolányi 1945, 33.
[243] P. Madar 1967, 171. Hasonlók: NA *Táltos/viaskodás.*
[244] Kelemina 1930, 38.

…megfigyelték azt is, hogy amint a táltos mondta, az ő győzelme esetén hét éven át jó lesz a termés, aminthogy úgy is lett. A táltos azt mondta, hogy ha a kék láng képében jelentkező másik táltos győz, hét évig rossz termés lett volna.[245]

A ciklus kimenetelének eldöntése csatával már az ókori werwolf-adatokban is megjelenik. Plinius leírása szerint például Agriopasz – miután letöltött egy kilencéves ciklust, amely időszakra Zeusz Lükaiosz farkassá tette – egy olümpiai ökölvívó mérkőzésen vesz részt, ahol győz.[246] A csaták mintegy isteni sorsvetésként döntik el az emberi közösségek sorsát; e sorsok leképezik a werwolf-lét rossz és jó alternatíváit, amely a párkák döntése alapján születésükkor részükül jutott. Ilyen értelemben is önmaga rossz démonai ellen harcol az önmagát legyőző werwolf.

A werwolf „termékenységi csatáinak" mitikus kontextusában tehát halványan az állatok úrnője agráristennőbe átjátszó archaikus alakja is kikövetkeztethető, mint a korai európai földművelő kultúrák a termékenységért nyers áldozatot követelő „fonó" anyaistennője. A werwolf-patrónusok közt férfi termékenységistenek alakját is említettük. A werwolf mint naprabló és napszabadító a káoszsárkány vonásait őrzi, egyidejűleg azonban a káoszsárkány legyőzőjének is képviselője, és a sárkányölő istenségek pártfogásával harcol a naprabló, vízrabló, jégesőhozó alvilági démonok ellen.[247] A káosz ellen vívott mitikus harc máskor (különösen a balkáni és keleti szláv hősepika harcos werwolfjai: Knaz Ognjenij Vuk, Hunyadi János, az orosz *Igor-ének* Vszeszlavja stb. esetében) átmegy a törzsek, az ország, az igaz hit védelméért folytatott harcba;[248] innen származnak a másvilági lélekcsaták katonai motívumai.[249]

Az adataikból kirajzolódó werwolf-csaták sokfélék: a varázsló állatalakjai, őrzőszellemei, a csata célja, lefolyása, a szimbolikus túlvilág – mind-mind különbözőek lehetnek; ezt nem tudjuk most mind részletezni. A számunkra legérdekesebb,

[245] Kodolányi 1945, 36.

[246] Hertz 1862, 31–32; Plinius: Historia Naturalis VIII. könyv, 22.

[247] Például a Perun szerepét átvett Szent Illés mint a lélekcsata vezetője, ugyane Perun a „mennyi istenség harca az alvilági szörnnyel" rekonstrált indoeurópai mítosz győztese. Lásd: Pócs 1993; 1994.

[248] A harcok fokozatairól a mítosztól a hősepikáig, a kozmikus világteremtő harctól a saját saját közösséget védő csatáig lásd: Meletyinszkij 1985, 267–285, 348; Lecouteux 1995, II. rész: *Conquete et défense du sol. Beowulf* („Barley-wolf") a vele kapcsolatos epikus hagyomány szerint árpatermékenységgel kapcsolatos werwolfként harcol a szörnyekkel (lehetséges, hogy elfedett múltjában a balkániakhoz hasonló közösségi varázslók vonásait is viselte); a germán hősepikában is vannak hasonló nyomok, például Helgi, a termékenységhozó hajós hős epikájában. Lásd: Gerstein 1974, 145–147. Gerstein ide kapcsolja a Mannhardt-féle Roggenwolf-problematikát is: „The key to the inter-relationship of werwolf/*warg* as outlaw and as agricultural demon is the identitty of the *Roggenwolf*." (i. m. 147), egy *törvényenkívüliség–gabonabetegség* nyelvészeti asszociációs lánc alapján. A rozsfarkast démonikus, gabonatermékenységet védő lénynek, illetve gabonapusztító werwolfnak tartja, amelynek emberi megfelelője a *warg*, a törvényenkívüli farkas (i.m. 155–156).

[249] Különösen a zduhać varázsló egyes típusai harcolnak katonai rendben, rangfokozatokkal.

a természrablók ellen folytatott csatáknak itáliai, balti, oszét, valamint balkáni példái egyaránt vannak.[250] Nézzük a balti példák egyikét. A livóniai (valószínűleg lett) Thiessnek és werwolf-társainak tevékenységét igen szemléletesen írja le az említett 1692-es per jegyzőkönyve. Thiess vallomásában elmeséli, hogyan mentek társaival Lucakor, pünkösdkor és Szent Jánoskor a tengeren túli mocsárpokolba mezítláb, hogy onnan visszahozzák a gabona „virágját", amelyet az idegen varázslók elraboltak: „…a werwolfok gyalog mentek oda, farkas-alakban, az a hely a tengeren túl volt, Puer Essernek hívták, a Lemburg alatti mocsárban, …"[251] A pokolból kifelé jövet a kapuőrök megvámolják a werwolfok által elhozott gabonát. Ennek az akciónak a kimenetele dönti el a következő ciklus jellegét itt is: a varázsló saját közösségében jó termés lesz, illetve a győztes előbb tud aratni, korábban van rozstermése.[252]



A „mennyei sas legyőzi az alvilági szörnyet" – és ezáltal létrehozza a kozmoszt. A mitologéma alkímiai ábrázolása: a a sas és a szörny között a Föld mint „prima materia". A Philosophia Reformata *című traktátusból (Frankfurt, 1622)*

A werwolf-varázslók mediátori tevékenységének kultúravédő jellegét igen szépen szemléltetik a hiedelemmondák harci eszközökről beszámoló csata-toposzai. A szerb és horvát *zduhač* egyik (burokban született) típusa és részben a román *strigoi* is a gabonaművelés eszközeivel harcol a termésért, sokszor katonai rendben felsorakozott csapatokban. Cséphadarót, kaszát, gereblyét, szérűseprűt, mozsarat visznek magukkal fegyverül. És – ha nem állatok hátán vagy állat alakban mennek oda – boroshordón, tilón, seprűn utaznak a csatahelyre. A *strigoi* csatáinak egyik fajtája a kendertermelés eszközeivel folyik. Ebben az esetben nem annyira a strigoi élő varázslóalakjainak a lélekcsatáiról van szó, vagy nemcsak erről, hanem a „holt strigoiok" egymás elleni

[250] Lásd *zduhać, kresnik, benandante:* Boškovic-Stulli 1960; Ginzburg 1983; Klaniczay 1983; Pócs 1997, 7. fejezet.

[251] "…die wahrwölffe gingen zu fusz dahin in wölffe gestalt, der ohrt wehre an dem ende von der see, Puer Esser genand, im morast unter Lemburg…" Kretzenbacher 1968, 93.

[252] Kretzenbacher 1968, 92–95.

viadaláról (illetőleg a harc-leírásokban mintegy egybeolvadnak a patrónus szellemek és a patronált varázslólelkek). A holt strigoi (mint werwolf-démon) a varázsló halott őrzőszelleme és támadó „idegen" démon is lehet; utóbbi esetben két szomszédos közösség egymással csatázó őrzőszellemeinek *saját–idegen* csatája van előttünk. (A Kárpát-medencében és környékén egyébként is ismerünk ilyesféle csata-toposzokat: kereszteletlen démonok, sárkányok egy-egy falu őrzőszellemeiként csatáznak egymással a felhőkben, zivatarban a patronált közösség esőjét, gabonáját, egészségét óvandó.[253]) A strigoi-őrzőszellemek csatái járvány ellen, betegségdémonok támadásai ellen folynak, a két strigoi-csapat a saját faluja életkilátásaiért küzd egymással. A győztes falut elkerüli a pestis, kolera, csökken a halandóság (a másik falu rovására). A csatákban tilóval, a tiló nyelvével, gerebennel ütik egymást.[254] A Muşlea és Bîrlea közölte gyűjtemény egyik 19. századi leírása szerint ilyeneket kiáltanak egymásnak a csata hevében (vö. fentebb a szétszaggatásról, csontkiszedésről és a csaták próba/beavatás jellegéről mondottakat):

> *„Elsápadok, de nem sebesülök, nem sántítok, nem nyomorodom el, nem vakulok meg!" Nem ölik meg egymást, de vérességig vadulnak. Ha az egyik „megvérezi" a többit, kolerás lesz az egész nemzetsége, a pestis hét évig pusztít. Aki megvágja magát, abban a faluban az emberek meg fognak halni.*[255]

A strigoi-nak van egy, a fent említett „fonó istennők" sorozatába illő, fonás-attributumokkal ellátott (és állatok ura vonásokkal is rendelkező) női istenség/őrzőszellem alakváltozata is, amelyet tilóháton utazó, vagy guzsalyas fonó asszonyként jelenítenek meg a hiedelemmondák. Alakjával a már említett áldozati gesztusok (itt konkrétan len/gyapjú/kender-áldozatok) is kapcsolatba hozhatók. A csaták „farkasnapjain" (Szent András, Szent György, Szent János napja) tilos a fonás, sőt el is kell dugni a kendermunka kellékeit, a kendercsomókat, a kócot, a tilókat, mert a sírokból felkelő és a „túlvilági" csatára távozó strigoi-lelkek (vagy amennyiben az „élő" változatról van szó, az önkívületben fekvő strigoi-ok testéből távozó lelkek) odamenet ellopják a napjaikon kint hagyott tilókat és más eszközöket. Ezek lesznek csatalovaik és harci szerszámaik. Tehát mintegy tabu-napjaik áldozati tárgyaival harcolnak az emberi közösségek életéért. Emberi sorsokat megszabó tevékenységük nem ér véget a csatával: a harc után összegyűlnek „egy puszta háznál", megfonják a házaktól lopott kendert, megfehérítik, megvarrják és inget készítenek belőle. Ha nincsenek készen idejében, kakaskukorékoláskor befejezetlenül kell otthagyniuk az inget.[256]

[253] Lásd Pócs 1986b, 206–209; és az ott közölt irodalom.
[254] A strigoi-csaták: Muşlea – Bîrlea 1970, 251–268; Candrea 1944, 178.
[255] Muşlea – Bîrlea 1970, 253, Juhász András fordítása.
[256] Muşlea–Bîrlea 1970, 267.

Íme az emberré avató ingszövés az emberi közösségek jólétét meghatározó mitikus szintre emelve! Az ebben részt vevő strigoi-ok ugyanazok a lények, akik a werwolf egyéni életkilátásai fölött is rendelkeztek. A mitikus ingszövés a werwolf-lét sorsszerűségét a werwolf-varázslók mediátori tevékenységén keresztül az emberi közösségek sorsára, *kultúra vagy natura* alternatíváira is rávetíti. A strigoi eme mitikus tevékenységei (és a strigoi-jal kapocsolatos, fentebb említett „beavatási" motívumok) magukba sűrítik, rejtett szálakkal egy rendszerbe kapcsolják a werwolf-varázslók mediátori tevékenységét, a werwolf-patrónusként fellépő állatok úrnője, illetőleg fonó/kígyós anyaistennő-szerű lényeket és az agrártermékenységért adott nyers áldozatok kultúrateremtő szerepét.

AZ ANTIKRISZTUS INGE

Hogy ezek az archaikus werwolf-rendszerek milyen alapvetőek és fontosak, széles kiterjedésűek lehettek, bizonyítja az európai hiedelemrendszerek, keresztény és nem keresztény vallási rendszerek különböző pontjain, jelentésrétegeiben való felbukkanásuk. Hivatkozhatnánk itt – a dolgozatban alig érintett –európai meseanyagra, amely, mondhatjuk, „tele van" werwolf- és/vagy avatási motivikával, vagy a csak emlegetett, de a dolgozatban fel nem használt középkori szláv, germán, ír (hős)epikára. (A magyar hiedelemek, rítusok idetartozásának módja és mértéke igen változó, az európai anyaggal való összefüggésük szintjei sokfélék; sok a problematikus, további kutatást igénylő kérdés, amelyeket most félretettünk.)

Végül a felsorakoztatott avatási motivika kiterjedtségét illusztrálandó, egyben témánk szimbolikus lezárásaként idézzünk egy legendát az Antikrisztusnak varrott ingről, amelyben az ingkészítés dimenziói még tovább bővülnek. Már nem csak egy közösség sorsát határozza meg, hanem kozmikus jelentőségűvé növekedik, és világteremtő – pontosabban világromboló – aktussá lesz. Az Antikrisztus a világrombolás kultúra*ellenes* tettének végrehajtására lenne képes inge birtokában, ha azt megvarrnák számára a tündérlányok. Ha visszagondolunk a fentebb említett gonosz szándékú ingkifordításra, amellyel keresztanyja Mahr-rá teszi az újszülöttet, nem lehet kétséges, hogy az alábbi példában a földi asszonyok kultúravédő, kultúrateremtő ingszövésének „kifordítása" emelődött a tündérek mitikus szférájába, bárhonnan is származzék ez a szöveg:

> *Nem mondom, hogy láttam személyesen az ántikrisztust, hogy beszéltem vele, de így hallatszik: Az ántikrisztusnak varrnak egy inget a tündérlyányok. Osztán, mikor megvarrják, hogy mán kész van, körülnézik. Itt is hiba van benne, ott is hiba van benne. Bontják el. Nem jóul van!*

Varrják össze újra, mert azt az inget, ha megvarrnák úgy, hogy jóu vóuna, a világ elmúllana. Ha az ántikrisztusnak az ingét meg tudnák varrni. Azt míg a világ fenn lesz nem tudják megvarrni, mert az sosincs kész.[257]

BIBLIOGRÁFIA

Abbot, G. F.
1903 *Macedonian Folklore*. Cambridge, Cambridge UP.
Anderson, Walter
1930–31 Glückskind. In E. Hoffman-Krayer – H. Bächtold-Stäubli (szerk.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* III. Berlin – Leipzig, Walter de Gruyter, 895.
Arnaudov, Michail
1917 *Die bulgarischen Festbräuche.* Leipzig, Parlapanoff.
Balassa Iván
1963 *Karcsai mondák.* Budapest, Akadémiai.
Baldinger, Ernst
1967 Zahnheilkunde. In E. Grabner (szerk.): *Volksmedizin. Probleme und Forschungsgeschichte.* / Wege der Forschung LXIII./ Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 116–199.
Balogh Béla (szerk.)
2001 *A magyarországi boszorkányság forrásai. Nagybánya*. /B. sorozat I./ Budapest, Balassi.
Bargheer, Ernst
1930–31 Glückshaube. In E. Hoffman-Krayer – H. Bächtold-Stäubli (szerk.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* III. Berlin – Leipzig, Walter de Gruyter, 890–894.
Bárkányi János [Voigt Vilmos]
1961 Az „állatok királya" a magyar népmesében. *Ethnographia* LXXII: 358–384.
Becker, Richarda
1990 *Die weibliche Initiation im ostslawischen Zaubermärchen. Ein Beitrag zur Funktion und Symbolik des weiblichen Aspektes im Märchen unter besonderer Berücksichtigung der Figur der Baba-Jaga.* Veröffentlichungen der Abteilung für slavische Sprachen und Literaturen des Osteuropa-Instituts (Slavisches Seminar) an der Freien Universität Berlin 71. Berlin, O. Harrassowitz.
Belmont, Nicole
1970 La coiffe et le serpent. In *Échanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60ème anniversaire réunis par Jean Pouillou et Pierre Maranda*. The Hague – Paris, Mouton, 1223–1228.
1971 *Les signes de la naissance.* Paris, Imago Mundi.
Benovska-Săbkova, Milena
1992 *Zmejat v bulgarskija folklor.* Sofia, Bălgarska Akademia Naukite.
Bessenyei József (szerk.)
1997 *A magyarországi boszorkányság forrásai* I. Budapest, Balassi.

[257] Karcsa, Zemplén megye, Balassa Karcsa, 63. Balassa Iván nyelvi lejegyzését nyomdatechnikai okokból nem követem pontosan: kihagyom az a-t és e-t meghosszabbító mellékjeleket, valamint a diftongusok második hangjának mellékjeleit.

Bíró, Mária T.
1994 The Unknown Goddess. The Role of Aphrodite and Venus at Birth. *Acta Archaelogica Scientiarum Hungaricae* 46: 217–229.
Blum, Richard – Blum, Eva
1970 *The Dangerous Hour. The Lore of Crisis and Mystery in Rural Greece.* London, Chatto and Windus.
Boehm, Fritz
1927 Amniomantie. In E. Hoffman-Krayer – H. Bächtold-Stäubli (szerk.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* I. Berlin – Leipzig, Walter de Gruyter, 370.
Bondár Ferenc
1982 Sarkadkeresztúr néphite. *Folklór Archívum* 14: 7–67.
Bošković-Stulli, Maja
1960 Kresnik-Krsnik, ein Wesen aus der kroatischen und slovenischen Volksüberlieferung. *Fabula* 3: 275–298.
1990 Horvátországi boszorkányperek és boszorkánymondák. *Ethnographia* 101: 494–513.
Bosnyák Sándor
1977 *A bukovinai magyarok hitvilága I.* /Folklór Archívum 6./ Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport.
1980 *A moldvai magyarok hitvilága.* /Folklór Archívum 12./ Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport.
Bouteiller, Marcelle
1950 *Chamanisme et guérison magique.* Paris, Presses Universitaires de France.
Brednich, R. W.
1964 *Volkserzählungen und Volksglaube von den Schickalfrauen.* /Folklore Fellows Communications 193./ Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.
Burkhart, Dagmar
1967 Zum Drachenkampfthema. Motivparallelen in der südslavischen und griechischen Volksepik. *Zeitschrift für Balkanologie* V: 146–159.
1989 *Kulturraum Balkan. Studien zur Volkskunde und Literatur Südosteuropas.* /Lebensformen 5. Veröffentlichungen des Instituts für Volkskunde Universität Hamburg./ Berlin – Hamburg, Dietrich Reimer.
Candrea, Ion-Aurel
1944 *Folklorul medical român comparat.* Bucureşti, Casa Şcoaleror.
Carić, A. E.
1899 Volksglaube in Dalmatien. *Wissenschaftliche Mitteilungen aus Bosnien und der Hercegovina* VI: 585–608.
Chloupek, Drago
1953 Mogut. *Zbornik za narodni život i običáje južnih slavena* 37: 241–250.
Cohn, Norman
1993 *Európa démonai. A boszorkányüldözés története.* Budapest, Corvina. [Europe's Inner Demons. An Enquiry Inspired by the Great Witch-Hunt. New York, Meridian Books, 1975.]
Crecelius, W.
1853 Frau Holda und der Venusberg. *Zeitschrift für deutsche Mythologie und Sittenkunde* I: 272–277.
Cross, Tom Peete
1952 *Motif-Index of Early Irish Literature.* Bloomington, Indiana UP.

Čajkanović, Veselin
1973 *Mit i religija u Srba.* Beograd, Srpska Književna Zadruga.
Csáky Károly
1992 *„Pogánykát vittünk, báránykát hoztunk"* /Népismereti Könyvtár 3./ Komárom, Csehszlovákiai Magyar Néprajzi Társaság.
Csefkó Gyula
1926 Küldött farkas, küldött kutya, küldött ördög. *Ethnographia* 37: 36–37.
Csőgör Enikő
1998 *Tordatúr hiedelemvilága.* Kolozsvár, Kriterion.
Dänhardt, Oskar
1909 *Natursagen. Eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden* I–II. Leipzig – Berlin, B. G. Teubner.
Deáky Zita
1996 *A bába a magyarországi népi társadalomban (18. század vége–20. század közepe).* /Centrál-Európa könyvek 4./ Budapest, Centrál-Európa Alapítvány.
Dégh Linda
1960 Az AaTh 449/A mesetípus magyar redakciója. *Ethnographia* LXXI: 277–296.
Delpech, François
1992 Marques corporelles et symbolique trifonctionelle: exemples ibériques. In Augustin Redondo (szerk.): *Le corps comme métaphore dans l'Espagne des XVIe et XVIIe siècles. Travaux du „Centre de recherche sur l'Espagne des XVIe et XVIIe siècles."* VII. Paris, Sorbonne, 93–103.
Dieterich, K.
1905 Aus neugriechischen Sagen. *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* XV: 380–398.
Diószegi Vilmos
1958 *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben.* Budapest, Akadémiai.
1960 Az 'agos gyerek' a bukovinai székelyeknél. *Néprajzi Közlemények* V (1): 87–92.
1963 Luca napi kotyoló szövegek. *Néprajzi Közlemények* VIII (2–4): 3–360.
1967 *A pogány magyarok hitvilága.* /Kőrösi Csoma Kiskönyvtár 4./ Budapest, Akadémiai.
1973 A táltos alakjának földrajzi elterjedéséhez. *Szolnok Megyei Múzeumi Évkönyv* I: 189–204.
Drozdowska, Wanda
1962 Istoty demoniczne w Zalęczu Wielkim, pow. Wieluń. *Lódzkie Studia Etnograficzne* IV: 117–130.
Dukova, Ute
1984 Die Bezeichnungen der Dämonen im bulgarischen II. Urslavische, südslavisch- dialektale und innenbulgarische Bildungen. *Lingiustique Balkanique* XXVII/2: 5–50. Sofia.
Đorđevic, Tihomir R.
1953 Veštica i vila u našem narodnom verovaniju i predanju. Vampir i druga bita u našem narodnom verovaniju i predanju. *Srpski Etnografski Zbornik* LXVI: 5–255.
Eckhardt Ferenc
1954 *A földesúri büntetőbíráskodás a XVI–XVII. században.* Budapest, Akadémiai.
Eisler, Robert
1951 *Man into Wolf.* London, Routledge &Kegan Paul Ltd.
Eliade, Mircea
1957 *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik.* Zürich – Stuttgart, Rascher. [Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. Paris 1951.]

1959 *Initiation, rites, sociétés secrètes. Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation.* Paris, Gallimard.
1999 *Misztikus születések.* (Saly Noémi ford.) Budapest, Európa [Naissances Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation. Paris.1951.]

Erdész Sándor
1984 *Kígyókultusz a magyar néphagyományban.* /Studia Folkloristica et Ethnographica 12./ Debrecen, Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Intézete.

Fejős Zoltán
1985 *Hiedelemrendszer, szöveg, közösség I–II. Esettanulmány Karancskeszi példáján.* /Néprajzi Közlemények 27–28./ Budapest, Múzsák Közművelődési Kiadó.

Fekete Lajos
1861 *A jászkunok története.* Debrecen.

Filipović, Milenko S.
1982a Euthanasia Among the South Slavs. In Milenko S Filipović – Eugene A Hammel: *Among the People. Native Yugoslav Ethnography. Selected writings.* /Papers in Slavic Philology 3./ Ann Arbor, Michigan Slavic Publ., Dept. of Slavic Languages and Literatures, 167–181.
1982b Volksglauben auf dem Balkan. Einige Betrachtungen. *Südost-Forschungen* 19: München.

Füvessy Anikó
1993 A boszorkány felismerése Szent György-nap előtt talált kígyó segítségével. *Néprajzi Látóhatár* II: 91–97.

Gaster, Moses
1883 Scholomonar, d. i. der Garabancijas dijak nach der Volksüberlieferung der Rumänen. *Archiv für Slavische Philologie* VII: 281– 290.

Gaster, Theodor H.
1987 Monsters. In Mircea Eliade (szerk.): *Encyclopaedia of Religion* 10. New York, Macmillan, 76–79.

Gélis, Jacques
1984 *L'arbre et le fruit. La naissance dans l'Occident moderne, XVIe –XIX e siècle.* Paris, Fayard.

Georgieva, Ivanicka
1983 *Blgărska narodna mitologija.* Sofia, Nauka i izkustvo.

Gerstein, Mary
1974 Germanic Ward: The Outlaw as Werewolf. In G. J. Larson (szerk.): *Myth in Indo-European Antiquity.* Berkeley, University of California Press, 131–156.

Ginzburg, Carlo
1983 *The Night Battles. Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries.* Baltimore, Maryland, The Johns Hopkins UP. [I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento. Torino 1966.]
1990a *Hexensabbat. Entzifferung einer nächtlichen Geschichte.* Berlin, Klaus Wagenbach. [Storia notturna. Una dezifrazione del Sabba. Torino 1989.]
1990b Eksztatikus repülések – eksztatikus csaták. *Ethnographia* 101: 357–362.

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

Gönczi Ferenc
1914 *Göcsej, s kapcsolatosan Hetés vidékének és népének összevontabb ismertetése.* Kaposvár, Szabó.

Grabner, Elfriede
1967 Verlorenes Maß und heilkräftiges Messen: Krankheitserforschung und Heilhandlung in der Volksmedizin. In Grabner, Elfriede (Hrsg.): *Volksmedizin: Probleme und Forschungsgeschichte.* /Wege der Forschung 63./ Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, 549–580.
Grober-Glück, Gerda
1966 Zweites Gesicht und Wahrsagekunst. Karten NF 37–40 (Fr. 176). Zender, Matthias (szerk.) – Grober-Glück, Gerda – Wiegelmann, Günther (közreműködésével): *Atlas der deutschen Volkskunde. Neue Folge.* /Erläuterungen zur 4. Lieferung 1. Teil XIII./ Marburg, N. G. Elwert.
Grohmann, J. V.
1864 *Aberglauben und Gebräuche aus Böhmen und Mähren.* Leipzig.
Grynaeus Tamás
1974 Engi Tüdő Vince: a legenda és a valóság. *A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve* 1972/73: 155–183.
2000 Tápai Pista ürügyén (Gyógyító egyéniségekhez fűződő hiedelmek, mondák, narratívumok). In *Ünnepi írások a 80 esztendős Galambos Ferenc Iréneusz OSB tiszteletére. Néprajzi Látóhatár* IX: 495–523.
Gunda Béla
1963 Totemistische Spuren in der ungarischen Táltos-Überlieferung. In Diószegi, Vilmos (szerk.): *Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker.* Budapest, Akadémiai, 45–56.
1979 Arbeitshütten auf der Balkanhalbinsel. In uő: *Ethnographica Carpatho-Balcanica.* Budapest, Akadémiai, 269–277.
Hahn, Adalbert
1854 *Albanesische Studien.* Jena, Mauke.
Hand, Wayland D.
1980 The Folk Healer: Calling and Endowment. In Wayland D. Hand: *Magical medicine. The folkloric component of medicine in the folk belief, custom, and ritual of the peoples of Europa and America.* Berkeley – Los Angeles – London, University of Chicago Press.
Hertz, Wilhelm
1862 *Der Werwolf. Beitrag zur Sagengeschichte.* Stuttgart, Kröner.
Hock, Stephan
1900 *Die Vampyrsagen und ihre Verwertung in der deutschen Literatur.* Berlin, Duncker.
Hoenn, Karl
1946 *Artemis. Gestaltwandel einer Göttin.* Zürich, Artemis.
Holló Domokos
1934 A garabonciás diák alakja a magyar néphagyományban. *Ethnographia* XIV: 19–34, 110–126.
Hoppál Mihály
1967 Széki hiedelemtörténetek. *Folklór Atchívum* 5: 63–91.
2001 Halálélmények a sámánizmusban. In Pócs Éva (szerk.): *Lélek–halál–túlvilág. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről 2./ Budapest, Balassi, 11–18.
Horváth István
1971 *Magyarózdi toronyalja.* Kolozsvár, Cluj „Dacia”.
Höfler, Max
1899 Studie über Krankheitsdämonen. *Archiv für Religionswissenschaft* II: 86–164.

Höfler, Otto
1934 *Kultische Geheimbünde der Germanen*. Frankfurt am Main, Diesterweg.
Ismeretlen szerző
1883 Tri zgodbe o vedomcih. *Ljubljanski Zvon* III: 565–566.
Ivanov, V. V.
1984 A pogányság emlékei az orosz ikonokon. In Hoppál Mihály (szerk.): *Nyelv, mítosz, kultúra*. Budapest, Gondolat, 237–251.
Ivanov, V. V. – Toporov, V. N.
1970 Le mythe indo-européen du dieu de l'orage poursuivant le serpent: reconstruction du schéma. In: *Échanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l·occasion de son 60éme anniversaire,* réunis par Jean Pouillou et Pierre Maranda. The Hague – Paris, Mouton, I. 1180–1206.
Jacoby, Michael
1974 Wargus, vargr, 'Verbrecher', 'Wolf'. Eine sprach- und rechtsgeschichtliche Untersuchung. *Acta Universitatis Upsaliensis*. /Studia Germanistica Upsaliensia 12./ Uppsala, Almquist & Wiksell.
Jagić, Vatroslav
1877: Die südslavischen Volkssagen von dem Grabancijaš dijak und ihre Erklärung. *Archiv für Slavische Philologie* II: 437–481.
Jakobson, Roman – Ružičić, Gojko
1950 The Serbian Zmaj Ognjeni Vuk and the Russian Vseslav Epos. *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves* X: 343–355.
Jakobson, Roman – Szeftel, Marc
1966 The Vseslav Epos. In R. Jakobson: *Selected Writings IV. Slavic Epic Studies*. The Hague – Paris, Mouton, 301–379. [*Memoirs of the American Folklore Society* 41: 13–86. 1947.]
Jankó János
1891 Kalotaszegi babonák. *Ethnographia* II: 273–286.
Jankovics József
1985 XVI–XVII. századi ráolvasások Máriássy János lógyógyászati kéziratában. *Acta Historiae Litterarum Hungaricarum* XXI: 55–61.
Jungbauer, Gustav
1931 Hemd. In E. Hoffman-Krayer – H. Bächtold-Stäubli (Hrsg.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens III*. Berlin – Leipzig, Walter de Gruyter, 1709–1745.
K. Kovács László
1944 *A kolozsvári hóstátiak temetkezése.* Kolozsvár, Minerva.
Kallós Zoltán
1966 Ráolvasás a moldvai és gyimesi csángóknál. In *Műveltség és Hagyomány* VIII. A KLTE Néprajzi Intézetének Évkönyve, 137–157.
Kapros Márta
1986 *A születés szokásai és hiedelmei az Ipoly mentén.* /Studia Folkloristica et Ethnographica 18./ Debrecen, KLTE Néprajzi Tanszék.
1990 A születés és kisgyermekkor szokásai. In Dömötör Tekla (főszerk.): *Népszokás, néphit, népi vallásosság.* /Magyar Néprajz VII./ Budapest, Akadémiai, 9–31.
Kelemina, Jakob
1930 *Bajke in pripovedke slovenskego ljudstva z mitološkim uvodom*. Celje, Mohorjeva Družba.

Keszeg Vilmos
1999 *Mezőségi hiedelmek*. Marosvásárhely, Mentor.
Kiss András – Pál-Antal Sándor (szerk.)
2002 *A magyarországi boszorkányság forrásai III.* Budapest, Balassi.
Klaniczay Gábor
1983 Benandante – kresnik – zduhać – táltos. Samanizmus és boszorkányhit érintkezési pontjai Közép-Európában. *Ethnographia* XCIV: 116–134.
Klaniczay Gábor – Kristóf Ildikó – Pócs Éva (szerk.)
1989 *Magyarországi boszorkányperek. Kisebb forráskiadványok gyűjteménye I–II.* Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézete.
Klapper, J.
1910 Vampir, Werwolf, Hexe. Mitteilungen aus Handschriften. *Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde* XII: 180–185.
Kodolányi János
1945 A táltos a magyar néphagyományban. *Ethnographia* 56: 31–37.
Komáromy Andor
1910 *Magyarországi boszorkányperek oklevéltára.* Budapest, Magyar Tudományos Akadémia.
Kovács Endre
1981 *Doroszló hiedelemvilága.* Újvidék, Forum.
Kovács Zoltán
1977 Das Erkennen der Hexen in der Westeuropäischen und der russischen Tradition. *Acta Ethnographica* 26: 241–284.
Krauss, Friedrich S.
1908 *Slavische Volksforschungen: Abhandlungen über Glauben, Gewohnheitrechte, Sitten, Bräuche und die Guslarenlieder der Südslawen*. Leipzig, Wilhelm Heims.
Kretzenbacher, Leopold
1959 *Santa Lucia und die Lutzelfrau*. /Südosteuropäische Arbeiten 53./ München, R. Oldenbourg.
1968 *Kynokephale Dämonen südosteuropäischer Volksdichtung.* München, R. Trofenik.
Kummer, Bernhard
1929–30 Geburt. In E. Hoffman-Krayer – H. Bächtold-Stäubli (szerk.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* III. Berlin – Leipzig, Walter de Gruyter, 406–419.
Kuret, Niko
1969 Die Mittwinterfrau der Slowenen. *Alpes Orientales* V: 209–239. Ljubljana.
1975 Die Zwölften und das wilde Heer in den Ostalpen. *Alpes Orientales* VII: 80–92.
Künzig, Johannes
1936 Typensystem der deutschen Volkssage. Gruppe B: Hexensagen. (Kézirat a freiburgi egyetem néprajzi intézetében).
Laistner, Ludwig
1889 *Das Rätsel der Sphinx I–II.* Berlin, W. Hertz.
Lambertz, Maximilian
1922 *Albanische Märchen (und andere Texte zur albanische Volkskunde).* /Schriften der Balkankomission./ Akademie der Wissenschaften in Wien. Linguistische Abteilung XII. Wien.
1958 *Die Volkspoesie der Albaner. Eine einführende Studie.* /Zur Kunde der Balkanhalbinsel, II. Quellen und Forschungen. Heft 6./ Sarajevo, Studnička & Co.

Lawson, John Cuthbert
1910 *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study of Survivals.* Cambridge, Cambridge UP.
Lea, Henry Charles
1957 *Materials toward a History of Witchcraft I–III.* New York – London, Thomas Yoseloff. [Philadelphia 1939.]
Lecouteux, Claude
1987 Mara – Ephialtes – Incubus. Le Cauchemar chez les Peuples germaniques. *Études Germaniques* 42: 1–24.
1992 *Fées, Sorcières et Loup-garous au Moyen Age. Histoire du Double.* Paris, Imago.
1995 *Démons et génies du terroir au Moyen Age.* Paris, Imago.
Lehoczky Tivadar
1887 Beregmegyei boszorkány-perek. *Hazánk, Történelmi Közlöny* VII: 296–306.
Lévi-Strauss, Claude
1964 *Mythologiques I. Le cru et le cuit.* Paris, Plon.
Lid, Nils
1938 Til varulvens historia. *Saga och sed.* Kungl. Gustav Adolfs Akademiens Årsbok 1937. Uppsala, Almquist & Wiksell, 3–25.
Liungmann, Waldemar
1937–38 *Traditionswanderungen Euphrat-Rhein I–II.* /Folklore Fellows Communications 118–119./ Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.
Lord, Albert
1968 Some Common Themes in Balkan Slavic Epic. *Congres international des études balkaniques et sud-est européennes I., Sofia 1966, VII: Litérature, ethnographie, folklore.* Sofia, Edition de l'Academie bulgare des sciences, 653–681.
Lütolf, Alois
1865 Zur Frau 'Selten' (Saelde). *Germania* X: 103.
Macculloch, J. A.
1915 Lycanthropy. In James Hastings (szerk.): *Encyclopaedia of Religion and Ethics VIII.* Edinburgh, T. & T. Clark, 206–220.
Machal, Jan
1964 *The Mythology of all Races in thirteen volumes III. Slavic.* Cooper New York, Square Publishers.
Mackensen, Lutz
1929–1930 Drache. In E. Hoffmann-Krayer – H. Bächtold-Stäubli (Hrsgs.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* II. Berlin – Leipzig, Walter de Gruyter und Co, 363–404.
Mannhardt, Wilhelm
1865 *Roggenwolf und Roggenhund. Beitrag zur germanischen Sittenkunde.* Danzig, C. Ziemssen.
1904–1905 *Wald und Feldkulte* I–II. Berlin, Gebrüder Borntraeger. [1876–1877.]
Margalits Ede
1899 Horvát népszokások és babonák Belovár-Kőrösmegyében. *Ethnographia* X: 124–126.
Margul, Tadeusz
1981 Motywy wiary w wilkołaka. *Lud* 65: 55–90.
Marian, Simion Florea
1899 *Serbătorile la Români I–III.* Bucureşti, Institutul de Arta Grafice "Carol Gobl".

Marinov, Dimităr
1914 *Narodna vjara i religiozni narodni običai.* /Sbornik za narodni umotvorenija i narodopis XVIII./ Sofia: Izdatelstvo na Bu˘lgarskata akademiia na naukite.
Matičetov, Milko
1959 La costola di legno. Klny. *Alpes Orientales* 79–90. Ljubljana.
1973 Duhovin v Brkinih. Tristo let pričevanj o otroku, rojenem v kačji podobi (Der „Duhovin" in der Landschaft Brkini. Eine 300-jährige Überlieferung vom als Schlange geborenen Kind). *Traditiones. Acta Instituti Ethnographiae Slovenorum* 2: 63–78.
Megas, Georgios
1963 *Greek Calendar Customs.* Athens, Rhodis. [Athens, Press and Information Dept., Prime Minister's Office, 1958.]
Meletyinszkij, Jeleazar
1985 *A mítosz poétikája.* Budapest, Gondolat. [Moszkva, 1976.]
Mikac, J.
1934 Vjerovanja (Brest u Istri). *Zbornik za Narodni Život i Običai* XXIX: 195–199.
Mogyorósi Sándor
1989 Az északkelet-magyarországi werwolf-hiedelem interetnikus vonatkozásai. *A Herman Ottó Múzeum Évönyve* XXVII: 285–295.
Moldován Gergely
1897 *Alsófehér vármegye román népe.* Nagyenyed, Nagyenyedi Könyvnyomda.
Moroz, Josip
1989 *Ženski demonicni obrazi v Blgarskija folklor i vjarvanija.* Sofia, Godina Petnadeseta.
Moszyński, Kazimierz
1967 *Kultura ludowa slovian II. Kultura Duchowa I.* Warszawa, Książka i Wiedza. [Kraków 1929.]
Mulertt, Werner
1932 Der „wilde Mann" in Frankreich. *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur* LVI: 69–88.
Murgoçi, Agnes
1926 The Vampire in Roumania. *Folk-Lore* 37: 320–349.
Muşlea, Ion – Bîrlea, Ovidiu
1970 *Tipologia folclorului din raspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu.* Bucureşti, Minerva.
Nagy József
1896 Bács megyei babonák. *Etnographia* VII: 99–101, 177–181.
Odstedt, Ella
1943 *Varulven is svensk folktradition.* /Skriften utgiven genom Landmåls och Folkminnesarkivet i Uppsala. Ser. B:1./ Uppsala, Lundequistska Bokhandeln.
O'Grady, S. H.
1857 The Pursuit after Diarmuid O'Duibhne and Grainne. *Transactions of the Ossianic Society* III: 125–133. Dublin.
Oinas, Felix J.
1984 East European Vampires. In Felix J Oinas: *Essays on Russian Folklore and Mythology.* Columbus, Ohio, Slavica Pubishers.
Oosten, Jarich G.
1985 *The War of the Gods. The Social Code of Indo-European Mythology.* London – Boston – Melbourne – Henley, Oxford UP.

P. Madar Ilona
1967 Sárrétudvari hiedelmek. *Néprajzi Közlemények* XII/1–2: 23–225.
Paládi-Kovács Attila
1999 Adatok a régi Torna megye népi hitvilágához. In Benedek Katalin – Csonka-Takács Eszter (szerk.): *Démonikus és szakrális világok határán. Mentalitástörténeti tanulmányok Pócs Éva 60. születésnapjára.* Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézet, 279–293.
Pamfile, Tudor
1916 *Mitologie românească I. Dusmani si prieteni ai omului.* Bucureşti, Librăriile Socec & Co.
Paulson, Ivar
1964 The animal guardian: a critical and synthetic review. *History of Religions* 3: 202–219.
Perkowski, Jan C.
1976 *Vampires opf the Slavs.* Cambridge, Mass., Slavica Publishers.
Petánovics Katalin
1991 *Vállus. Egy summásfalu néprajza.* Budapest, Akadémiai.
Petronius, Arbiter T.
1963 *Satyricon*. (Fordította: Horváth István Károly.) Budapest, Magyar Helikon.
Peuckert, Will-Erich
1941a Wolf. In E. Hoffman-Krayer – H. Bächtold-Stäubli (Hrsg.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens IX*. Berlin – Leipzig, Walter de Gruyter, 718–794.
1941b Wolfsbanner. In E. Hoffman-Krayer – H. Bächtold-Stäubli (Hrsg.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens IX*. Berlin – Leipzig, Walter de Gruyter, 794–795.
1941c Wolfssführer, Wolfshirt. In E. Hoffman-Krayer – H. Bächtold-Stäubli (Hrsg.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens IX*. Berlin – Leipzig, Walter de Gruyter, 796.
1960a Der Zweite Leib. In uő: *Verborgenes Niedersachsen. Untersuchungen zur niedersächsischen Volkssage und zum Volksbrauch.* Göttingen, O. Schwartz, 11–35.
1960b Die Walriderske im Siebrand. In uő: *Verborgenes Niederscahsen. Untersuchungen zur niedersächsischen Volkssage und zum Volksbrauch.* Göttingen, O. Schwartz, 91–102.
Piaschewski, Gisela
1935 *Der Wechselbalg. Ein Beitrag zum Aberglauben der nordeuropäischen Völker.* Breslau, Maruschke und Berendt.
Ploss, Heinrich
1872 Die Glückshaube und der Nabelschnurrest: ihre Bedeutung im Volksglauben. *Zeitschrift für Ethnologie* IV: 186–189.
Pócs Éva
1980 Lidérc. Lidércfény. In Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon III.* Budapest, Akadémiai, 452–454
1982 Kenyér és lepény. A régi nyersanyag és technológia szerepe a halottkultuszban. *Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához* 10: 184–199.
1983 Tér és idő a néphitben. *Ethnographia* XCIV: 177–206.
1986a *Szem látott, szív megvert. Magyar ráolvasások.* Budapest, Helikon.
1986b Tündér és boszorkány Délkelet-és Közép-Európa határán. *Ethnographia* XCVII: 177–256.
1988 Sárkányok, ördögök és szövetségeseik a délszláv–magyar kapcsolatok tükrében. *Folklór és Tradíció* VI: 145–170.

1989 Hungarian Táltos and his European Parallels. In Mihály Hoppál – Juha Pentikäinen (eds): *Uralic Mythology and Folklore*. /Ethnologia Uralica 1./ Budapest – Helsinki, Ethnographic Institute of the Hungarian Academy of Sciences – Finnish Literature Society, 251–276.

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

1990b Néphit. In Dömötör Tekla (szerk.): *Magyar Néprajz VII. Folklór 3. Népszokás, néphit, népi vallásosság.* Budapest, Akadémiai, 527–692.

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

1992b „Nyers és főtt": Halál és élet. A kulturális vívmányok helye az európai parasztság archaikus világképében. In Viga Gyula (szerk.): *Kultúra és tradíció I–II. Tanulmányok Ujváry Zoltán tiszteletére*. Miskolc, Hermann Ottó Múzeum, 11–21.

1993 Le sabbat et les mythologies indo-européennes. In Nicole Jacques-Chaquin – Maxime Préaud (red.): *Le sabbat des sorciers en Europe. XVčme–XVIIIčme sičcles. Actes du colloque international, Saint Cloud, 4–7. nov. 1992*. Grenoble: Jerome Millou, 23–31.

1994 A kígyó, a mennykő és a tehenek. „Kettős samanizmus" és boszorkányság Közép-Délkelet-Európában. *Folklór és tradíció* 7: 89–102.

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

2000 Kereszteletlenek, zivatardémonok és az ördög. In Imre Mária (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében III.* /Dunántúli Dolgozatok (D) Néprajzi Sorozat./ Pécs, Baranya megyei Múzeumok Igazgatósága, 45–57.

2001a Az asztal és a tűzhely, avagy hol van a szentsarok? In Hála József – Szarvas Zsuzsa – Szilágyi Miklós (szerk.): *Számadó. Tanulmányok Paládi-Kovács Attila tiszteletére*. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézete, 375–386.

2001b Démoni megszállottság és ördögűzés a közép-kelet-európai népi hiedelemrendszerekben. In Pócs Éva (szerk.): *Demonológia és boszorkányság Európában*. /Studia Ethnologica Hungarica I./ Budapest, L'Harmattan – PTE Néprajz Tanszék, 137–198, 357–359.

2001c Sors, bábák, boszorkányok. Archaikus sorsképzetek Közép-Kelet-Európa hiedelemrendszereiben. In Pócs Éva (szerk.): *Sors, áldozat, divináció.* /Studia Ethnologica Hungarica. A Pécsi Tudományegyetem Néprajz Tanszékének tanulmányai 2./ Pécs – Budapest, Janus/ Osiris, 201–243.

2002 Natura és kultúra – halál vagy élet? Kettős lények és „emberré avatás". In Pócs Éva (szerk.): *Mikrokozmosz, makrokozmosz. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* / Tanulmányok a transzcendensről III./ Budapest, Balassi, 165–220.

2008 Concepts of Time and Space in European Werewolf Mythologies. In Mencej, Mirjam (ed.): *Space and Time in Europe: East and West, Past and Present.* /Zupaničeva knjižnica 25./ Ljubljana, Oddelek za etnologiju in kulturno antropologijo, Filosofska fakulteta, 89–104.

2011 Nature and culture – „the raw and the cooked". Shape-shifting and double beings in Central and Eastern European folklore. In Willem de Blécourt – Christa Agnes Tuczay (Hrsg.): *Tierverwandlungen. Codierungen und Diskurse.* Wien, Francke Verlag, 99–134.

Polner Zoltán

1984 *Ördöngösök*. /Csongrád Megyei Könyvtári Füzetek 15./ Szeged, Somogyi-könyvtár.

Puchner, Walter
1992 „Hündisches" aus griechischen Tradition. Österreichische *Zeitschrift für Volkskunde* XLV: 495–510.
Puhvel, Jaan
1971 Hittite *hurkis* and *hurkel*. *Die Sprache* 17: 42–45.
Ranke, Friedrich
1933 Mahr und Mahrt. In Ernst Hoffman-Krayer – Hans Bächtold-Stäubli (Hrsg.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens V*. Berlin – Leipzig, Walter de Gruyter, 1508–1511.
Rochholtz, E. L.
1867 *Deutscher Glaube und Brauch im Spiegel der heidnischen Vorzeit I–II*. Berlin, Ferd. Dümmler's Verlagsbuchhandlung.
Rohde, Erwin
1925 *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). [1893.]
Róheim Géza
1913 Kedd asszonya. *Ethnographia* XXIV: 90–95.
1920 Lucaszék. In uő: *Adalékok a magyar néphithez II*. Budapest, Hornyánszky Viktor, 29–227.
1925 *Magyar néphit és népszokások*. Budapest, Athenaeum.
Röhrich, Lutz
1959 Europäische Wildgeistersagen. *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* XI: 79–162.
Ruel, M.
1970 Were-animals and the introverted witch. In Mary Douglas (ed.): *Witchcraft confessions and accusations*. London – New York – Sydney, Tavistock.
Ryan, W. F.
1999 *The Bathhouse at Midnight. An historical survey of magic and divination in Russia.* Thrupp – Stroud – Gloucestershire, Sutton.
Salamon Anikó
1975 Gyimesi mondák. In Kákosy László (szerk.): *Mai népi hiedelmek.* /Az ELTE Ókori Történeti Tanszékeinek Kiadványai 10./ Budapest, ELTE, 65–154.
Scheiber Sándor
1956 A werwolf-típus első magyar nyoma. *Ethnographia* LXVII: 300.
Schmidt, Bernhard
1871 *Das Volksleben der Neugriechen und das hellenische Altertum.* Leipzig, B. G. Teubner.
Schmidt, Leopold
1952a Der „Herr der Tiere" in einigen Sagenlandschaften Europas und Eurasias. *Anthropos* XLVI: 509–538.
1952b Pelops und die Haselhexe. Ein sagenkartographischer Versuch. *Laos* 1: 67–78.
Schneeweiss, Edmund
1961 *Volksglaube und Volksbrauch.* /Serbo-kroatische Volkskunde I./ Berlin, Walter de Gruyter & Co.
Schneider Miklós
1934 *Fejérmegyei boszorkányperek*. Székesfehérvár, Vörösmarty.
Schoon Eberly, Susan
1988 Fairies and the Folklore of Disability: Changelings, Hybrids and the Solitary fairy. *Folklore* 99: 58–77.

Schram Ferenc
1970 *Magyarországi boszorkányperek 1529–1768* I–II. Budapest, Akadémiai.
1982 *Magyarországi boszorkányperek 1529–1768* III. Budapest, Akadémiai.
Schwarz
1941 Wilde. In E. Hoffman-Krayer – H. Bächtold-Stäubli (Hrsg.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* IX. Berlin – Leipzig, Walter de Gruyter, 967–980.
Senn, Harry A.
1982 *Were-Wolf and Vampire in Romania.* New York, Columbia UP.
Seres András
1981 Erdők, vizek csodás lényei Háromszéken és a környező vidékeken. *Népismereti Dolgozatok* 185–196. Bukarest.
Singer, S. – Mackensen, L.
1927 Bilwis. In E. Hoffman-Krayer – H. Bächtold-Stäubli (Hrsg.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* I. Berlin – Leipzig, Walter de Gruyter, 1308–1324.
Słupecki, Leszek Paweł
1987 *Wilkołactwo*. Warszawa, Iskry.
Stojanovič-Lafanazowska, Lidija
1996 *Tanatološkiot prazvor na životot.* Skopje, Institut za folklor „Marko Tsepenkov".
Strausz Adolf
1897 *Bolgár néphit*. Budapest, Magyar Néprajzi Társaság.
Sugár István
1987 *Bűbájosok, ördöngősök, boszorkányok Heves és Külső-Szolnok vármegyében.* Budapest, MTA Könyvtára.
Szabó Imre
1910 Az oláhok kedd asszonya. (Marti Seara). *Ethnographia* XXI: 32–38, 167–172.
Szabó Lajos
1975 *Taktaszadai mondák*. /ÚMNGY XVIII./ Budapest, Akadémiai.
Széll Farkas
1892 Törvénykezési adatok alföldi babonákról. Debreczen város törvényszéki jegyzőkönyveiből. *Ethnographia* III: 110–116.
Temesváry Rezső
1899 *Előítéletek, népszokások és babonák a szülészet körében Magyarországon.* Budapest, Dobrowsky és Franke.
Thomas, Keith
1971 *Religion and the Decline of Magic. Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England.* London, Weidenfeld & Nicholson.
Thompson, C. J. S.
1930 *The Mystery and Lore of Monsters.* London, Kessinger.
Tillhagen, Carl-Herman
1960 The Conception of the Nightmare in Sweden. In Wayland D Hand – Archer Taylor – Gustave O Arlt (eds): *Humaniora. Essays in literature, folklore, bibliography. Honoring A. Taylor in his seventieth birthday.* New York, Augustin, 317–329.
Török Gábor
1959 Történeti adatok a küldött farkas mondájához. *Néprajzi Közlemények* IV: 278–288.

Udžiela, S.
1898 Swiat nadzmyslowy ludu krakowskiego, mieszkajacego po prawym brzegu Wisły. Chmurnik. *Wisła* XII: 585–614. Warszawa.
Ujváry Zoltán
1962 Adatok a szakállas farkas mondájához. *Ethnographia* LXXII: 458–461.
1986 A farkassá változott pásztor. Adatok a „Werwolf" mondakörhöz. In uő: *Fejezetek Gömör Folklórjához*. /Gömör néprajza V./ Debrecen, Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszék, 73–87.
Vasas Samu
1985 *Népi gyógyászat. Kalotaszegi gyűjtés*. Bukarest, Kriterion.
Vaz Da Silva, Francisco
2002 Különleges gyerekek, farkasemberek és boszorkányok a portugál néphagyományban. In Pócs Éva (szerk.): *Mikrokozmosz, makrokozmosz. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. /Tanulmányok a transzcendensről III./ Budapest, Balassi, 152–164.
Vergilius, Publius Maro
1973 *Összes művei*. (Fordította: Lakatos István.) Budapest, Magyar Helikon.
Vlachos, Th.
1971 Geister und Dämonenvorstellungen im Südosteuropäischen Raum griechischer Sprachzugehörigkeit. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* XXV: 217–248.
Waschnitius, Viktor
1913 Perht, Holda und verwandte Gestalten. Ein Beitrag zur deutschen Religionsgeschichte. *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien*. /Philosophisch-Historische Klasse 174. Band 2. Abhandlung./ Wien, K.-K. Hof- und Staatsdruckerei in Commission bei F. Tempsky.
Weiser-Aall, Lily
1930–31 Hexe. In E. Hoffman-Krayer – H. Bächtold-Stäubli (Hrsg.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens III*. Berlin – Leipzig, Walter de Gruyter, 1827–1919.
1960 Über die Glückshaube in der norwegischen Überlieferung. Quellen und Probleme. *Saga och Sed. Kungl. Gustav-Adolfs Akademiens Årsbok*, 29–36.
White, T. H.
1956 *The Book of Beasts*. London, Jonathan Cape.
Wikander, Stig
1938 *Der arische Männerbund.* Lund, Ohlsson.
Wlislocki, Heinrich
1896 Quälgeister im Volksglauben der Rumänen. *Am Urquell* VI: 17–19, 60–62, 90–92, l08–110, 142–144.
Wlislockiné Dörfler Fanni
1893 A gyermek a magyar néphitben. *Ethnographia* IV: 107–116, 208–224.
Wrede, A.
1932–33 Matthias. In E. Hoffman-Krayer – H. Bächtold-Stäubli (Hrsg.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens V*. Berlin – Leipzig, Walter de Gruyter, 1867–1872.
Zečević, Slobodan
1969 Zmaj u narodnom verovanju severistočne Srbije. *Makedonski Folklor* II: 361–368.
1981 *Mitska biča srpskih predanja*. Beograd, „Vuk Karadžić" Etnografski Muzei.

Zelenin, Dmitrij
1927 *Russische (ostslavische) Volkskunde*. Berlin – Leipzig, de Gruyter.
Zingerle, I. V.
1857 Frau Saelde. *Germania* II: 436–439.
1891 *Sagen aus Tirol 1–2*. Innsbruck, Wagner. [Innsbruck, Witting 1850.]

RÖVIDÍTÉSEK A JEGYZETEKBEN:

MNT Magyar Néphit Topográfia (kérdőíves gyűjtés az 1970-es években, anyaga a Néphit Archívumban)
NA Néphit Archívum (a MTA Néprajzi Kutatóintézetében)
EA Ethnológiai Adattár (Néprajzi Múzeum)

ING, PALÁST ÉS MEZTELENSÉG: ADATOK AZ ÖLTÖZKÖDÉS SZIMBOLIKUS VONATKOZÁSAIHOZ[1]

Tanulmányomban az *ing, palást, fonás-szövés,* a *textíliák, ruha* és *meztelenség* hiedelmeinek és rítusainak egy olyan körét tárgyalom, amellyel kapcsolatban az európai népi hiedelemrendszerekben (egyben a keresztény és kereszténység előtti vallási rendszerekben) néhány egymással összefüggő, markánsan kirajzolódó szimbolikus rendszer rajzolható meg. Ezek egy-egy hiedelem- és rítuskomplexum különböző szemantikai rétegeiben együttesen is jelen lehetnek, és egy-egy „hiedelemkört" összetartó vezérelvként, ideológiai alapként működhetnek. Mélystruktúrájukat a natura ésw kultúra viszonyának archaikus, *natura–kultúra/nyers–főtt/halál–élet* szimbolikus oppozíciósora jelenti.[2] E kettős világban az *ember mint élő, nem halott,* és *mint ember, nem állat* határozódik meg, mint a kultúrával jellemzett, centrumban elhelyezkedő lakott tér lakója, amely szemben áll a vadállatok, démonok, halottak lakta naturával, a lakatlan és civilizálatlan perifériával. A naturát a háziállatok, a termesztett növények hiánya jellemzi. Hiányoznak a kultúra folyamatai és termékei is: a szántás-vetés, a vadállatok domesztikációja és a tűzhely, a kovácsmesterség, a vas, a fonás-szövés, a ruházat, valamint a keresztény szentségek. Az alábbiakban szó lesz a natura „nyers" világának megszelídítéséről, a természeti lényként, „vademberként" született ember megnemesítéséről, társadalmi lénnyé változtatásáról, amelyben az emberi kultúra alapvető munkafolyamatai közül elsősorban a *fonás-szövés, főzés-sütés* és *a kovácsmesterség* kap szerepet.

Ami e szimbolikus rendszerek érvényességi körét, az európai kultúrákban betöltött konkrét helyét/szerepét illeti, ezek olykor csak szövegfolklórban élő töredékes nyomokból rekonstruálhatók, máskor ma is élő hiedelmekből, működő rítusokból modellálhatók. Úgy látszik, a *natura–kultúra, főtt–nyers* oppozíciókkal leírható világ, és benne speciálisan a fonás-szövés, a textíliák és az ing szimbolikus szerepe Európa földrajzilag egymástól távol eső helyein, időben tág korszakaiban, a keresztény és

[1] A tanulmány első megjelenése: Pócs 2008. Meg kell említenem itt Mirjam Mencej 2011-ben megjelent, a fonás szimbolikus jelentőségéről írt, térben és időben is tág kitekintéssel rendelkező tanulmányát. Jelen témám szempontjából fontos eredményeit így foglalja össze: "…according to the traditional European conceptions, spinning, the material for spinning (fibres – un-spun wool) and the results of this activity (thread, yarn) bear important symbolic meanings related to the basic aspects of human existence – birth, fate and death (Mencej 2011, 77).

[2] Vö. Lévi-Strauss 1964; a nyers–főtt szimbolikus rendszerekről lásd: Pócs 1992.

a kereszténység előtti kultúrákban, nyelvhatároktól függetlenül egyaránt jelen van. A legtöbb vizsgált jelenségnek van keszténység előtti, illetve keresztény megfelelője; a ruházkodás vizsgált jellemzői Európa régmúltjába visszavezető archaikus vonásoknak látszanak, és valószínűleg Európa kulturális határain kívül is sok helyen, vagy talán mindenütt érvényes általános sajátságai a töredékeiben fennmaradt, kereszténységbe integrálódott archaikus világképeknek. Példáim főleg magyarok és közép-kelet-európaiak, amelyeket szinte csak ötletszerűen bővítettem távolabbi helyekre és korokra nézvést, de bármerre és bármely korba tekintünk, Szicíliától Izlandig, Észtországtól a Kaukázusig, feltűnőek a hasonlóságok, az azonos jelentésű szimbólumok. Csak részletvonásokban, például egy-egy speciális szövegfolklór-motívumban, istenségek egy-egy nép mitológiájában gyökerező vonásaiban, vagy a naptári szentekhez kötődő rítusok dátumaiban látszanak különbségek, helyi sajátságok.

RUHÁBA ÖLTÖZÉS

Tanulmányom fő témája tehát az, hogy a ruha felöltése (és a ruházat alapját képező textília létrehozása: a fonás-szövés hogyan teszi az „anyaszült meztelen" embert társadalmi lénnyé, hogyan „avatja be" a kultúra világába, hogyan lesz az „ing" az identitás kifejezésének, a társadalmi szerep betöltésének eszköze,[3] és hogyan védi a ruha az embert „emberségében" a natura világából támadó démonok, halottak ellen. A „test határai" megfeleltethetők – mint Mary Douglas kifejezi – a szociális határoknak,[4] a testet védő ruha mintegy kivédi a szociális rend elleni fenyegetést. Vizsgált adataink mindezt a mítoszok, rítusok és hiedelmek nyelvén mondják el.

Témánk kiszakítása a *nyers–főtt* rendszerek nagy összefüggéseiből kissé mesterséges, ugyanis a most kiemelten vizsgált textíliákhoz, illetve az inghez hasonló szerepe lehet az „emberré avató" rítusokban a kultúra más – fent említett – vívmányainak is; a „nyers" meztelenséghez pedig hasonló szerepet kap a szexualitás hiánya/tiltása (a nemi aktivitás korlátozása a rítusok idejére, vagy a rítusoknak a nemi aktivitásból kizáruló gyermekek, szüzek, öregasszonyok általi végzése) és a böjt, valamint a szótlanság – az „emberi" beszéd hiánya. E vonásokkal csak említésszerűen foglalkozunk.

A tárgyalt képzetekben és rítusokban alapvető az ing és a testet közvetlenül borító egyéb – palástszerű – ruhadarabok szerepe. de – mint alább látni fogjuk – a textil általában, és annak létrehozása fonással-szövéssel, valamint e munkafolyamatok eszközei, melléktermékei (a szösz, a fonál, a tiló, a guzsaly és az orsó) is hasonló funkciót

[3] Mint Bo Lönnquist hangsúlyozza Erving Gofmann nyomán, a ruha fontos szerepe (legalábbis az európai kultúrákban) az önazonosítás és a társadalmi szerep betöltésének lehetővé tétele (Lönnquist 1980, 278).

[4] Douglas 1966, 115.

tölthetnek be. Ez utóbbi ténybe azonban belejátszanak bizonyos „fonó" istenségek, démonok képzetei is, amelyekről majd röviden szintén szót ejtünk.

Témám egyes aspektusairól írtam már egy régebbi tanulmányomban,[5] amelyben a *werwolfot* – a *farkasembert* – mint a natura és kultúra közt közvetítő kettős, illetve átmeneti lényt vizsgáltam. A werwolfhiedelmek határozott natura–kultúra oppozíciója segít megérteni e kettősség általánosabb, nem szorosan a werwolfsághoz kötődő, de talán eredendően arra alapozott vonatkozásait is. Idézzünk erre egy példát, amely világosan utal a ruha itt vizsgált kontextusára, a natura lényeinek ruhátlanságára (és tűz nélküli, „nyers" körülményeire). A példa a (Bartók *Cantata Profanája*ból közismert) román *Kilenc szarvas* kolindából vett részlet:

A mi testünk nem tűr
fonott-szövött inget,
csak leveles ágat,
A mi lábunk nem lép
tűzhely hamujába,
csak leveles ágra.[6]

A farkasembernek születettek szempontunkból lényeges vonása a státusnélküliség, a köztes állapot, valamint e lények természethez tartozása, nem kultúrlény, „meztelen" mivolta. Ebben a kontextusban az ember, amíg be nem avatják a kultúrába és társadalomba, nem emberként, hanem démonikus lényként jelenik meg, aki bizonyos naturára utaló, eredendően természeti jegyeket hordoz magán. A werwolf-sorsra születetteknél ezt egyes állati jegyek jelentik (a közép-európai népek hiedelmeiben például szőrösen, foggal, szárnyakkal születésről van szó). Európa-szerte ismert születési sajátság a *burokban születés,* amely werwolf-sorsot (vagy általában látóképességet, „transzképességet") jelent, illetőleg biztosít, éspedig nem csak a werwolf-lények számára. A farkasember metamorfózisa is – a germán és szláv népeknél, románoknál egyaránt, szórványosan magyar hiedelmek szerint is – kötődhet a burokban születéshez.[7]

A metamorfózis, az állattá változás hiedelme a farkasember kettős identitását fejezi ki. A werwolf állat alteregója/állatbőre, „második bőre" testének „határa", helyettesítője, sőt hasonmása – az átváltozás pedig mintegy a bőr „kifordítása", amelynek révén a „szőrös" állati identitás elfedődik.[8] Az állattá változás szimbolikus eszköze

[5] Pócs 2002a.

[6] Szarvasokká vált fiúk 1971, 217.

[7] Lásd a burok e szerepéről, illetve általában a születés jeleiről elsősorban Belmont (1971, 28–30, 50–63, 189–190). Az adatok részletesebb bemutatása és további irodalom előbb említett werwolf-tanulmányomban.

[8] A latin *(versipellis)* és talán a román *(priculici)* terminus 'kifordított bőr'-t jelent. E témákat részletesen lásd: Pócs 2002a, a werwolf-téma bővebb bibliográfiájával együtt; itt csak a farkasember

a hiedelmekben: a farkasbőr (medvebőr), illetőleg a belőle készült ing, a *farkasing*, Európa középső és nyugati területein a *farkasöv* felöltése.[9] A magzatburok is mintegy második bőrként biztosítja az állattá változás lehetőségét a burokban születteknek.

„A ruha teszi az embert" szólás igazságáról tanúskodik a mezítelen farkasember állatból emberré változásának egy elterjedt technikája: ruhába öltözni. Európa-szerte – az ókor óta – feljegyzett hiedelmek szerint a werwolf emberruhája levetésekor válik farkassá (és ha ellopják közben, nem tud visszaváltozni).[10] A natura lényeinek ideiglenes emberré válása ing felöltésével (és ennek a fordítottja) legendai, mesei, hősepikai motívumként egyaránt közismert Európában; gondoljunk például a *Kilenc vadhattyú* meséjére.[11] Az ember inge tehát a naturabeli farkasing, illetve a magzatburok mintegy kulturális változata.

A közvetlenül a testen viselt ruha – csakúgy, mint a farkas bőre, vagy a magzatburok – a személy képviselője,[12] adott esetben szellemi alteregója lehet. Lássunk még egy szövegpéldát, amely – a *Kilenc szarvas* kolindánál jóval rafináltabban, egyben a farkasember kettős bőrének eszméjéhez közelebb – „tükörképként", hasonmásként, mintegy a szabad lélek „megtestesítőjeként" szól a ruháról. Az apokrif, feltehetően gnosztikus jellegű *Tamás Apostol cselekedetei*be *(Tamás-aktá*ba*)* foglalt ún. *Gyöngy-himnusz*ban (vagy *Lélek-himnusz*ban*)* szerepel egy aranyszínű, drágakövekkel ékes köntös, amelyet az apostol fiatal korában viselt. Ő később így idézi fel ruhája megtalálásának élményét:

> *...nem emlékeztem már fényemre, hiszen még gyermek voltam, egészen fiatal, amikor hátrahagyott atyám királyságában, de amint megtaláltam a ruhát, mely úgy hasonlított hozzám, mint a tükörképem, és magamat teljes egészében láttam benne, rögtön felismertem és láttam magam általa, hogy kettéváltunk, bár ugyanonnan származunk, és ismét egyek vagyunk egy alakban...*[13]

A natura–kultúra kettősségét képviselő archaikus werwolf-hiedelmek Kelet-Délkelet-Európában a 20. századig az emberi élet átmeneti rítusainak mitikus hátterét képezték,

kettős bőrével és a „bőrfordítás" komplexumával kapcsolatos két fontos írást említek meg: Lecouteux 1992, 121–144: „La metamorphose, le double, le loup-garou" fejezet; továbbá Vaz da Silva 2002, 53–48: „Double skins and metamorphosis" fejezet.

9 Lásd például Hertz (1862) számos adatát a farkasingre valamint a farkasövre, az örményektől az írekig és az ókori görögökig: Hertz 1862, 79–97.

10 Hertz 1862. 91–92, 95, 97. A werwolfhiedelmek forrásait és bibliográfiáját lásd cikkemben: Pócs 2002a; itt csak néhány kiemelt (vagy abban a cikkben nem közölt) adat esetében említem meg a forrást.

11 *A hattyúnő* ATU 400. Dömötör 1988, 181–184; Uther 2004: 231–233.

12 Az ing „Hülle der Seele": Jungbauer 1931, 1709. A magzatburok neve több nyelven – például délszláv nyelveken is – 'ing', 'ingecske'.

13 Tamás apostol cselekedetei 1996, 173, 175.

és fontos szerepet kaptak a naturából támadó démonokat elhárító, a naturából eredő betegségeket gyógyító rítusok kapcsán is. Az ing kultúrába avató szerepe azonban legközvetlenebbül a werwolf-sors születéskor való kivédését célzó rítusokban mutatkozik meg: a születési jegyeik révén werwolf-sorsra predesztináltak ingbe öltöztetése, mint „emberré avató", egyben csoportba fogadó rítus áll előttünk a Balkán több helyén. Bulgáriában és Szerbiában szokás például, hogy a karácsonyi tizenketted idején születettekre inget adnak, hogy ne váljanak *karakondzul*lá – démonikus werwolffá. Noha ez az időszak fonás-tabu alá esik, az ekkor született gyermeknek *három asszony* kis inget fon gyapjúból, egyetlen éjszaka alatt, ezt kell hordania a veszélyeztetett csecsemőnek. Az asszonyok háromtagú csapata fogadja itt be az *élők csoportjába* a csecsemőt.[14] A hasonló nyugat-bulgáriai rítusok, illetve hiedelmek a werwolf-ing szövésének egy másik aspektusát hangsúlyozzák: itt az volt a szokás, hogy ha *zmej*-gyerek született (werwolf-gyermek, farokkal és szárnyacskákkal a hóna alatt), azért szőttek számára egy nap alatt, kezdetleges technikával (tobozzal tépett kócból) inget, hogy ne támadó werwolffá, hanem olyan zmejjé (sárkányemberré) váljék, aki, ha felnő, meg tudja védeni faluját a démonikus, jégesőt hozó sárkánytól, a *hálá*tól.[15] Tehát a natura démonikus, támadó erejét az ingbe öltöztetés pozitív, kultúravédő erővé szelidíti és erősíti.

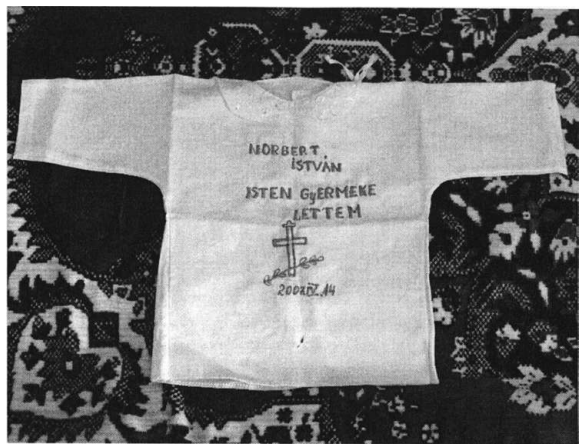
Az ingbe öltözés mint az emberré válás szimbóluma jelenik meg az átmeneti rítusok keresztény szentségek által is szentesített, új társadalmi státust elnyerő mozzanatainak során is. Keresztény értelmezésben és gyakorlatban a keresztelő előtt az embernek nincs neve és nincs ruhája: „anyaszült meztelen" – nem tartozik a társadalomba, illetve démoni lény, amennyiben az ördög tartja megszállva a keresztelőig, amely kiűzi belőle a Sátánt. A státusnélküliség megszüntetésének a névadás mellett a legfontosabb módja és jele az, amikor a keresztszülőktől *keresztelőinget* kap az újszülött (ez a mai napig szokásos része lehet a katolikus keresztelőnek);[16] vö. a korai keresztény katekumenek új fehér ruhájával.[17]

[14] Zečević 1980, 168; stb. E werwolf-sorsot elhárító rítusok tágabb kontextusát lásd: Pócs 2002a, 183–188.

[15] Georgieva 1983, 80.

[16] Lásd a keresztelőkelengyéről Kapros 1986, 267; Csonka-Takács 2008.

[17] Csonka-Takács Eszter adata szerint a gyimesközéploki plébános a keresztelőing adásának szokását tudatosan erre vezeti vissza: Csonka-Takács 2008, 139–141.



Keresztelőing, Gyimesközéplok, 2005.
Csonka-Takács Eszter felvétele

Mindehhez szemléletes adalék a kísértetként visszajáró *kereszteletlen gyermekek* mondai motívuma is, amely szerint e köztes létben tengődő lényeket jelképesen megkeresztelik. Ha sírásukat hallják, nevet adnak nekik, és keresztelőingül szolgáló ruhadarabot dobnak a sírás irányába, hogy a gyermeklélek elnyerhesse végleges túlvilági státusát.[18] Idézzünk ezzel kapcsolatban egy a natura nyers világát bemutató gyimesi ráolvasást, amely szerint a kelést elküldik:

...magos kősziklára,
ahol embert nem látsz,
kereszteletlen gyermeknek ingöt nem csinálnak,
vakaruperecöt nem sütnek...[19]

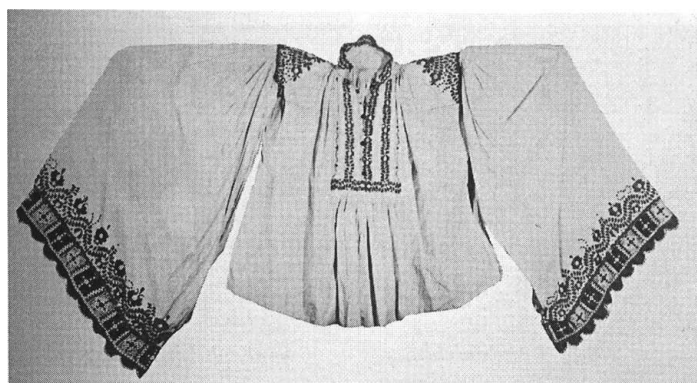
Egyes német és magyar hiedelmek szerint a keresztelőing adása még a majdani felnőtt halott túlvilági státusának elnyeréséhez is hozzásegít: ennek hiányában a halott bolygó lélekké, visszajáróvá válhat. Morvay Judit gyűjtéséből idézünk: abaújlaki adatközlője[20] elmesélte, hogy ő annak idején nem kapott keresztelőinget. Édesanyja restellt szólni a keresztanyának, de nagy gondban volt, mert ő maga ezt nem tudta pótolni: „Hogy osztán fogok-e nyugodni, azt majd meglátjuk, talán még én is visszajárok."

A gyermeket társadalomba fogadó (szülői) ing profán rítusokban is megjelenik Európa több pontján (valószínűleg ez is általános európai gyakorlat volt). Jungbauer német, orosz, lausitzi adatokat idéz arra, hogy – mintegy családba avató rítusként – az

[18] Kérdés, elvégzett rítus is volt-e. Lásd erről részletesebben: Pócs 2002b.
[19] Erdélyi 1999, 843.
[20] Borsod-Abaúj-Zemplén megye, 1967; akkor 85 éves férfi.

újszülöttet apja vagy anyja ingébe, kötényébe csavarják;[21] hasonló macedón adatról is tudunk.[22] A finnek keresztelőre vitel előtt anyja szülőingén bújtatták át a gyermeket (hogy ne verjék meg szemmel);[23] Csíkban élt az a hiedelem, hogy ha a csecsemőt először az apa ingébe csavarva veszik ölbe, az apját, ha pedig az anya ingébe bugyolálva veszik föl, akkor az anyját fogja jobban szeretni.[24] Ez utóbbiak is befogadó/beavató rítusok töredékes maradványainak látszanak, csakúgy, mint a „kicserélés", „elváltás" ellen a csecsemőre húzott anyai vagy apai ingre vonatkozó magyar adatok.[25] (A csecsemő elváltásának hite végső soron a natura démonaihoz köthető: míg meg nem keresztelik a gyermeket, mint státus nélküli, köztes lényt könnyen elragadják, „elviszik magukhoz" e démonok.)

A „beavató ing" nem csak a keresztelő, hanem a házassági, még inkább a házasság előtti rítusok egy részének is Európa sok pontján ismert része volt. A menyasszony által ajándékba készített vőlegénying új családba fogadó jelentése közismert; a német vőlegény- és menyasszony-ingeket sok helyen úgy tartották számon, mint az új társadalmi csoportba avatás jelét, hasonlóképpen az írek az új asszony házasságkor kapott új köpenyét.[26] Hasonló volt a helyzet a Balkán sok helyén.[27]



Lakodalomra készített vőlegénying Mezőkövesdről, XX. század eleje, (Néprajzi Múzeum 116834; Györgyi Erzsébet 1965, 235 nyomán)

A múltbeli Európában a lakodalmi ingek szövése is megfogható, mint beavató rítus; a lányok saját esküvői ingének elkészítése ritualizált alkalom volt a Balkán több he-

[21] Jungbauer 1931, 1717.
[22] Petreska 2006, 229.
[23] Vuorela 1967, 63.
[24] Benedek H. 1998, 58.
[25] Sarkadkeresztúr: Bondár 1982, 52; Lakócsa: MNT II. Továbbá: Elváltás ellen apja vőlegényi ingébe tették: Tiszaszederkény, MNT II; ugyanitt további hasonló adatok.
[26] Jungbauer 1931, 1722; Mahon 1978, 286.
[27] Daničić 1910, 73–74, 85.

lyén, amellyel a leányok nem csak házasságra érettségüket igazolták, hanem mintegy ennek révén jutottak új státusukhoz. Gunda Béla közöl például szerb, macedón és bolgár adatokat, amelyek szerint a falubeli lányok hozományukba szánt ingeiket egy e célból épített kunyhóban, csoportosan fonták, majd varrták, hímezték: amelyik lány sikerrel elvégezte e munkát, „házasságképes".[28] A beavató, családba fogadó ingek párhuzamaként említsük meg még az ógörög és középkori örökbefogadási köpenyeket, az örökbe fogadott gyermekek *filii mantellati* terminusát,[29] vagy a tanítvánnyá fogadás egy rítusát: Eisler említi Illés prófétát, aki Elizeust saját köpenyének ráterítésével fogadja magához.[30]

Más adatok a lakodalmi ing (vagy általában a hozományul adott textil) fonását-szövését mint egy új életet, életszakaszt teremtő aktust mutatják be. Erre az aspektusra különösen a balkáni szerelmi líra és epika alkotásai vallanak. Szerelmet, házasságot fonnak-szőnek az inggel vagy más lakodalmi textillel. „Mit szősz? Férjet..." – szól egy párbeszéd egy szerb lakodalmi énekben. Egy másik szerb ének szerint a lány saját sorsát „fonja":

A young woman sits on high,
On high and on spacious ground,
Spinning silk, making braids
With these braids she converses.[31]

Ennek magyar párhuzama az a zoboralji adat, amelyre Manga hivatkozik az 1940-es évekből: a lakodalmi ágykikérőket az ágyhoz vezették, ahol a menyasszony keresztanyja guzsalyon ülve font, miközben énekelt.[32] Robert Eisler a textilek szimbolikájával foglalkozó könyvében a legrégebbi ismert görög házassági rítusok példáit is bemutatja arra nézve, hogy az esküvőre befejeződő ingkészítés mintegy létrehozza a nászt.[33]

Ha életet, akkor halált is lehet szőni. Karanović és szerzőtársa közölnek egy szerb dalt, amely szerint az új élet helyett halált sző a lány az esküvőjére készített keszkenőivel:

...When I woved them,
The earth shook

[28] Gunda 1979, 270–272.
[29] 'beköpönyegezett fiak'; Jungbauer 1933, 1589–90.
[30] Eisler 1910, 245.
[31] Karanović – Pešikan-Ljuštanović 2002, 33–45 (több hasonló ének). Itt és a következőkben nem magyarítom az angolul és németül közölt szerb és román rítus-szövegeket, nem akarván őket a kétszeres fordítás torzító hatásának kitenni.
[32] Bakó 1987, 100. Ezt az adatot Verebélyi Kincső e kötetben megjelenő cikkének nyomán említem; lásd a dal szövegét az ő közlésében.
[33] Eisler 1910, 128.

And cracked right across,
When I bleached them,
Winds began to blow
And lifted them thrice.
That was proof for me
What my towels were for...

Mármint, hogy esküvői kendő helyett halotti kendőt szőtt: a keszkenő elhasadása a házasság be nem teljesülését jósolta a lánynak.[34] Hasonló jelentése lehet – a házasságot létrehozó fonás-szövés ellentéteként – a *textilek felfejtésének.* Robert Eisler fent említett művében idézi az esküvői ingeiket szövő menyasszonyok (például Szent Ágota) legendáit,[35] akik nem akartak férjhez menni, és ezért – házasságukat elodázandó – mindig újra felfejtették szövésüket. Ez a cselekmény hasonló jelentéssel már az *Odüsszeia*ból ismerős, amikor Pénelopé csak úgy tudja féken tartani kérőit – vagyis saját új házasságát lehetetlenné tenni –, hogy szövését mindig újra felfejti. Ebbe a gondolatkörbe tartoznak azok az adatok is, amelyeket Balázs Lajos közöl Csíkszentdomokosról: a vőlegénying varrásának szigorú előírásait betartó lányok gondosan ügyeltek arra, hogy nehogy valamit „visszásan" csináljanak, véletlenül fordítva varrjanak, nehogy fel kelljen fejteniük a varrást (mindez nyilván a lakodalmat hiúsítaná meg).[36]

Az ingbe öltözés mintegy sorsmeghatározó szerepe halványan megfogható az új életszakaszok vagy naptári ciklusok kezdetén, vagy nagy ünnepeken ajándékozott, először felöltött új ingek adataiban is. A szerbeknél státusjelző, szerencsét hozó, rossz sorsot, betegséget elhárító szerepe lehetett az első lépések megtételekor, vagy az iskolába indulás napján felhúzott új ingnek, az íreknél hasonlóképpen a régi és új évkezdő ünnepekre vagy húsvétra ajándékozott ingnek.[37] Érdekes hercegovinai adatokról tudunk elátkozott ingekre, az ingekre adott anyai átokra.[38] Ezek középkori megfelelői a köpenybe „beleszőtt" átkok Valerie Flint közölte adatai.[39]

Az átmeneti és egyéb ünnepi rítusokon kívül is gazdag anyaga volt, mondhatni, Európa egészén, az ingkészítésnek mint új életet kezdő, megteremtő aktusnak. Daničić szerb adatok hosszú sorát idézi a férfi-, illetve vőlegényinggel végzett szerelmi varázslásnak, férjszerzésnek, a férj megtartásának, gyerekvarázslásnak.[40] Hasonló szerepű

[34] Karanović – Pešikan-Ljuštanović 2002, 49.
[35] Eisler 1910, 122–140.
[36] Balázs 1994, 191–192, 198.
[37] Daničić 1910, 56–58, 85; Mahon 1978, 286.
[38] Daničić 1910, 88.
[39] Flint 1991, 226. Ugyanott említi a szerző a *Godwebbe,* vagyis a gyapjúszövéssel kapcsolatos (keresztény) szövésmágia egyházi tiltásait.
[40] Daničić 1910, 89–91.

leány- és asszonyingekről is szól[41] (például a lány, amikor szerelmének elkészítette az inget, egy éjjel maga alá teszi az alváshoz[42]): ezekkel általában újhold keddjén vagy péntekjén varázsoltak.[43] A varázslók is megpróbáltak szerezni a vőlegényingből egy mindenféle célra használható darabkát.[44] A fentiek fényében logikus, hogy szerelmi rontás végezhető a halott ingével,[45] és hogy a szerelmi bosszú a hűtlen férfi ingének szétszaggatásával jár,[46] a felfejtésnek pedig szerelmeseket elválasztó szerepe lehet, mint ahogy egy román – párbeszédes – fonóbeli dal kifejezi:

– What are you spinning?
– I am not spinning but unspinning:
– Bachelors from all work bees,
...
From all of the houses...[47]

Gyermeket varázsló ingekre olasz, német, szerb, ír, magyar adataink egyaránt vannak; például egy olasz adat szerint a terméketlen nő egy gyermekes asszony ingében megy ágyba.[48] Végül megemlítjük még a magyarság múltbeli rituális gyakorlatából is közismert, karácsonykor, vagy egyéb évkezdő alkalmakkor a párna alá helyezett, szerelmi jósló ingeket.[49]

A gyermeket vagy asszonyt családba fogadó, inggel, fonással-szövéssel kapcsolatos rítusok egyúttal védelmül is szolgálhattak; az adatok e csoportjai nem mindig választhatók el élesen az előbbiektől. A naturából támadó démonok kivédése ingekkel és egyéb ruhadarabokkal mintegy természetes folyománya a démonok meztelenségének. Támadásaiktól – úgy látszik – a kultúra e vívmányával megóvható az ember és háztartása, csakúgy, mint a ruha létrehozásának munkaeszközeivel és munkafolyamataival. Mindez – a folklórnarratívumok motívumai mellett – rítusok élő gyakorlata is volt, még a 20. századi Európa sok pontján is. Sokszor túl is terjedt eredetinek feltételezett hatókörén: a textíliák, fonalak és maga a kenderkóc vagy szösz igen kedvelt megelőző és gyógyító eszközökké váltak nem démoni eredetű bajok esetén is. Számos ide tartozó adatunkból kitetszik, milyen fontos volt a rítusok „nyers" körülmények közti végzése: szótlanul, böjt után, szűzen vagy öregasszonyként – a nemi aktivitás lezárulta után –

[41] Daničić 1910, 62, 80–81.
[42] Daničić 1910, 81.
[43] Daničić 1910, 60.
[44] Daničić 1910, 72.
[45] Daničić 1910, 67, 110–111.
[46] Daničić 1910, 67.
[47] Kligman 1988, 59.
[48] Seligmann 1910, II. 225; Daničić 1910, 56–58, 82–87, 90, 92.
[49] Jungbauer 1931, 1719; Mahon 1978, 285; Daničić 1910, 79, 83.

kell a naturától védő inget szőni, kifordítva felvenni, az állatokat fordított, balkezes fonással óvni a démonoktól, nyers, megfonatlan szöszt, fehérítetlen vásznat, törött orsót használni és így tovább. Feltűnő a fonás-szövés tiltott időszakainak a szerepe, amikor tehát a natura „nyers" kondíciói időlegesen kiterjednek a kultúra világára is.

A német nyelvterület *Nothemd*jei, *Schutzhemd*jei sárkánytól, harci fegyverektől védtek.[50] A speciális módon és időben, például a karácsonyi tizenkettedben, szűzlány, hétéves lány által font-szőtt, vasárnap varrt *Schutzhemd*ek, *Glückshemd*ek, amelyeket esetleg titokban meg is szenteltettek (például az oltárterítő alá dugva), különböző betegségektől vagy a törvényszéktől, háborús sérüléstől, vagy egyenesen a pokoltól óvtak.[51] A hasonlóképpen előállított köpeny védő szerepe is Közép-Európa több helyén ismert.[52] A gyermekágyas óvására, kereszteletlen csecsemő kicserélése vagy szemverés ellen ráterített, boszorkány ellen az istállóajtóra lógatott, démonikus nyomás ellen az ablakba akasztott vagy ágyba rejtett kendők, kötények, fonalak, a beteg testrészre tekert sodrott szálak változatos sora ismert a Balkántól Finnországig.[53] Magyar adataink is vannak: például a gyerek elváltása ellen Kosteleken fordítva, bal kézzel sodornak fonalat.[54] A jégesőt hozó zivatardémonok ellen is védekeztek textíliákkal;[55] egy bolgár közlés szerint pedig több délszláv népnél volt szokásban jégeső közeledtekor egy fiatalasszony négyfelé hasított ingének darabjait lobogtatni a négy égtáj felé.[56] Egy Csongrád megyei adat szerint a magyar táltosgyereket jégeső közeledtekor anyja kötőjével takarták le, hogy el ne ragadják a zivatardémonok.[57]

Az egy nap alatt, vagy egy naptári ünnepen – a fonás-szövés tabuidején – készített ingek ebben a kontextusban is ismertek, például boszniai muszlimoknál.[58] A poleszjei ukránoknál nagy szárazság idején volt ismert a rituális vászonszövés. Itt Szvetlana Tolsztaja közlése szerint öregasszonyok vagy szűzlányok jöttek össze, hogy egy éjszaka alatt készítsenek egy minél hosszabb türölközőt, amelyet a templomban az ikonokra helyeztek, vagy – ha ehhez elég volt a terjedelme – akár a templomot is körülkerítették vele.[59] Jung Károly közli az ugyancsak két karácsony közén (karácsony és vízkereszt közt) – fonás–varrás tabu idején – az ilyenkor támadó boszorkányok ellen szoknyába varrt, vagy nyakba akasztott „kétkarácsonyi cérna" vajdasági adatait.[60]

[50] Jungbauer 1931, 1713.
[51] Jungbauer 1931, 1713–14.
[52] Jungbauer, 1933, 1587–88.
[53] Daničić 1911; Seligman 1910, 225–227; Schubert 1984, 96–105.
[54] Több kosteleki (Bákó megye, Románia) adatot közöl Takács 2001, 483–484.
[55] Lásd például Pócs 2003, 177–178.
[56] Moroz 1989, 150.
[57] Kistelek, Diószegi Vilmos gyűjtése 1954-ben. Néphit Archívum, *Foggal született gyerek*.
[58] Seligmann 1910, 11.
[59] Tolstaya 2001, 191.
[60] Jung 1983, 89–90.

Az erdélyi magyarság gyakorlatában volt ismert védelmi eszköz a lovakat bántó *szépasszony* ellen, a nyugat-dunántúli magyarságnál pedig a teheneket megszopó *menyétasszony*tól való védelmül az istállóba kis orsót, illetve guzsalyt tűzni, rákötözött kóccal, miközben munkára szólították fel a menyétet.[61] E műveletek kapcsán is figyelemre méltó a „nyers" kondíciók (visszafelé, bal kézzel végzett műveletek, törött orsó) előírása: egy magyarhermányi adat szerint, ha a ló sörénye összefonódott, összegubancolódott, azt az ördögök éjfélkor fonták össze. Ellenszerül 5-6 sing, bal kézzel font kenderfonalat tekertek egy törött hegyű orsóra, és a ló feje fölé, a gerendába szúrták. Az ördögök nem merték megközelíteni.[62] Erdőfülén hasonlóképpen:

> *Mikor hazamentek, mondjad anyádnak, hogy vegyen vagy csepüt vagy gyapjút, s bal kézzel fonjon egy annyit, hogy a guzsalyba úgy visszafelé tudja bédugni az orsót. S a ló feli dugjátok fel, s sohasem hátolják többet.*[63]

A svédek farkasok ellen kihajtáskor gyapjúcsomót tettek az állatok hátára, Karjalában piros fonállal védték a nyájat a medvéktől, a pásztorok saját ruhájukba és az állatok hátára is gyapjút erősítettek, az észtek hasonlóképpen védték a bárányokat.[64] Egy régi siklósi kézirat ilyen tanácsot ad:

> *Hogy a vad ne bántsa Marhádat, Husvét napján fonj fonalat még a napfelkelte előtt, és kösd a farka alá.*[65]

Gyakorta az állatok védelme is a fonás tiltott napjain (például a balkáni *farkasnapok*on, vagy a karácsonyi *tizenketted* idején) font vagy szőtt fonálhoz, textilhez fűződött, illetve ekkor végezték a gyapjúval kapcsolatos, nyájat óvó rítusokat. Ezekben az esetekben valamiféle áldozati jelleg is sejthető: erre a kérdésre még majd röviden visszatérünk. E helyt még említésre méltók azok a szerb adatok, amelyek szerint a farkasembereknek, kereszteletleneknek – és a natura egyéb démonainak – a hiedelmek szerinti tánc- és gyülekezőhelyein tilos a szövés, de ha valaki mégis e tabu-helyeken sző, a textilszálak levágott maradékait igen alkalmasan használhatja szerelmi varázslásra.[66] Eszerint a kultúra világát termékennyé tevő nyers kondíciók fenti sorozatába a natura démonikus *helyei* is beilleszkednek.

[61] Lásd például: Bosnyák 1982, 100; Jankus Kinga gyűjtése Csíkjenőfalván (1996); Pócs Éva gyűjtése Csíkkarcfalván és Gyimesközéplokon (2002–2003); Gagyi József gyűjtése Csíkdelnén 1995-ben; Gönczi 1914, 214.

[62] Máté 1984, 199.

[63] Zakariás 1992, 191.

[64] Rantasalo 1945, 56, 58.

[65] Bellosics 1900, 355.

[66] Daničić 1910, 93–95.

Az ingek vagy más ruhadarabok gyógyító célú felhasználása sem mentes a natura–kultúra rendszerek reminiszcenciáitól. Az ing az embernek mint társadalmi lénynek szoros tartozéka, „hasonmása", ezért lehet a beteg helyett az inget gyógyítani, vagy a tulajdonost megrontani a mágia egyetemes *pars pro toto* elve alapján, és ezért lehet varázsolni, gyógyítani a szüzek, vagy éppen a termékenyek ingével. Mindezekre az akciókra számtalan példa hozható, mondhatni Európa egészéről. Daničić szerb adataiból néhány: a beteg ingére ráolvasnak,[67] szűzlány-inggel gyógyítanak;[68] a szép, igézésnek kitett leány saját ingét nedvesíti meg Szent György-napi harmattal.[69]

A *méréssel* kapcsolatos gyógyítás egyéb vonatkozásai nem tartoznak szorosan témánkhoz, érdemes azonban megemlíteni e gyógymódok „nyers" kondícióit. Elfriede Grabner gazdag gyűjteményéből idézek: egy cseh adat nagypénteken, napkelte előtt, visszafelé font fonalat ír elő a méréshez; más alkalmakkor „nyers", „lágyítatlan" fonalat kell használni.[70] Egy 1481-es prédikáció szerint babonás anyókák „nyers", „fővetlen", „gombolyítatlan" fonállal, vagy „nyers" textillel mérik a beteg fejét.[71]

FONÓ-SZÖVŐ ISTENSÉGEK, MENNYEI INGEK

A fenti *élet–halál* oppozíció-rendszerre, amely az emberi világ mint kulturális középpont és a natura mint kaotikus periféria horizontális kettősségével adekvát, minden vizsgált európai kultúrában rárétegződik a *menny/sorsmegszabó és óvó istenségek–föld/emberi világ–alvilág/halottak, démonok* hármas rendszere is, ahol a fonál, a textil, az ing és a palástok kozmikus, a világmindenséggel, világ teremtésével, az emberiség sorsával stb. kapcsolatos szerepet kapnak. A több nép mitológiájában jelen lévő, sorsfonalat fonó, sorsinget szövő istenségek révén, másrészt a mikrokozmosz–makrokozmosz kapcsolatok és analógiák révén az emberi világ hiedelmeibe mitikus konstellációk vetülnek, az egyéni rítusok az emberiség, a világ sorsával kerülnek kapcsolatba. A fonás, a textil, az ing és palást a világmindenségre és az emberiség egészére utaló kozmikus távlatokat nyer, isteni attributummá lesz, és ez megszenteli, felfokozza az emberi világban betöltött szerepét.

A sorsot fonó/szövő istenségek, *sorsasszonyok* Európa számos kereszténység előtti kultúrájából (germán, görög, római, valamint talán balti és szláv) ismertek, élő hiedelemhagyományaik még a 20. századi Balkánon vagy keleti szláv népcsoportoknál

[67] Daničić, 1910, 84.
[68] Daničić 1910, 58.
[69] Daničić 1910, 90.
[70] Grabner 1967, 542.
[71] Grabner 1967, 550–551. A szerző szerint ez egy „régebbi kultúrfok" maradványa – ezzel természetesen egyet lehet érteni.

is voltak.[72] A sorsasszonyok a „sorsfonalat" fonva az emberi sors – élet és halál – fölött döntenek. Nincs terünk itt e terjedelmes témát részletesen tárgyalni, meg kell azonban említenünk egy számunkra jelentős vonatkozást: egyes balkáni hiedelemmondák szerint ők döntenek – mint a szülésnél segítő mitikus bábák – a burokban született werwolf alternatív – emberi vagy állati – életlehetőségei felől is.[73] Valamiképpen tehát a natura vagy kultúra létre való ítélés kapcsolatban van a fonással is; vö. ezt az ingfonás és szövés fent taglalt sorsmeghatározó szerepével. A germán mitológia, konkrétan a *Njals-Saga* (amely a *valkyrják*at hadiszerencsét fonó-szövő lényekként mutatja be[74]) egy érdekes mozzanatára hívja fel a figyelmet Karen Bek-Pedersen legújabban írt tanulmányában. Azzal a speciális másvilági teremmel foglalkozik, ahol asszonyok a hadisorsot szövik: fejek hullanak a szövőszékből (vö. a katonákat fonó és szövő boszorkányt *Mirkó királyfi* meséjében[75]). Ez nyilvánvalóan csata közben lelt halált jelent; ugyanekkor az itt szövő asszony gyapjúfonalas kosarából hozza létre gyermekét: tehát e középkori szövegemlék igen konkrétan írja le az életet és halált hozó isteni szövést.[76]



Földgömböt fonó moirák (Brendel 1977, XXIII. tábla)



Földgömböt fonó Aphrodité (Brendel 1977, IX. tábla)

[72] A kelet-európai néphitben még a 20. századig élő sorsasszony-hiedelmekről és sorsmondákról lásd Rolf Brednich (1964) összefoglaló művét.

[73] Az európai mitológiák sorsasszony/sorsistennő-szerű lényeiről bővebben írtam: Pócs 1997, 144–154; 2001. A mai Balkán életfonál-szövősorsasszonyairól: Schubert 1984, 96.

[74] Lásd erről Bernáth 2005, 324: a sors fonása-szövése általában a *nornák* dolga a germán mitológiában; a *valkyrják* kimondottan csata- és halál-szellemek, akiknek a hadisors a specialitása.

[75] AaTh 463A; lásd Dömötör 1988, 239–242.

[76] Bek-Pedersen 2008.

Tudunk a mitikus/isteni fonásnak egy másik aspektusáról is. Otto Brendel fonó *moirák* és különböző fonó istennők görög és római, hellenisztikus kori ábrázolásaival foglalkozik. Mivel a szál orsóra tekeredik, a fonás eredménye gömb alakú, és ez sokszor egy fonalakkal, mint valamiféle abronccsal körültekert világmindenségként értelmezhető. Mint erre Brendel felfigyelt, Platón leírása szerint[77] Kr. e. 375-ben Ér, a pamphüliai katona, látomásában – „tetszhalottként", lelke felemelkedvén – mintegy felülről nézi a Földet, és azt fonalakkal, fonadékkal összetartott világnak látja.[78] Tehát nemcsak az emberi élet, hanem maga a világmindenség is – legalábbis bizonyos irodalmi és ikonográfiai adatok szerint – fonó felszerélésként, illetve fonás eredményeként jelenik meg! (Lásd a 3. és 4. képet.)

A 20. századi folklóradatok is – különösen Kelet-Európában – gazdagok a mennyei szövés, mégpedig általában ingszövés motívumaiban. Különösen a bizánci, keleti szláv apokrif legendák, vagy az ezekből lett ráolvasások, énekek, vagy a bizánci ikonográfia jeleníti meg Szűz Máriát, amint a világ közepén, tengeri szigeten, márványkövön ülve fon, vagy a mennyben, selyemfonállal munkálkodó asszonyok között, aranytrónuson ülve sző.[79] Mit sző? Ha a világ közepén ül, bizonyára valamilyen istenségek, illetve az egész világ sorsával kapcsolatos dolgot. Más énekekben konkrétabban az inggel az életet: a születést vagy a házasságot szövik meg, hasonlóan a „földi" ingek fenti adataihoz. A mennyei ingszövés természetesen mennyei/mitikus házasságokkal van kapcsolatban: e ruhadarabok általában istenek számára, vagy istenek által készülnek. Görög és római adatokról, keresztény szentek mennyei ingeiről egyaránt tudósít Rober Eisler.[80] Észt mitikus énekekről tudunk Mária vagy Krisztus mennyben szőtt ingeiről, románoktól profán tartalmú karácsonyi énekeket ismerünk ilyen tartalommal. A legszebb egy Bartók által gyűjtött és közölt kolinda a nap házasságáról nővérével, Sânziene tündérrel (a nyári napforduló tündére),[81] amely szerint a nap felszólítja a tündért, hogy szőjön selymet számára, hogy menyasszonyává lehessen. Egy Buhociu közölte kolinda szerint Zâna Magdalina egy virágzó fa csúcsán aranyszállal hímez,

...und bei Stricken dachte sie,
Wie sie es wohl anstelle zu heiraten.[82]

Madis Arukask gyűjtötte észt (szetu) mitikus énekek látomásban látott mennyei házról szólnak, ahol négy leány Isten, Mária és a szentek számára fonja és szövi az ingeket.

77 Platón 1984, 699–710 (10. könyv).
78 Brendel 1977.
79 Mansikka 1909, 193–210, 283, 293.
80 Eisler 1910, 122–140.
81 Bartók 1968, 152–154.
82 Buhociu 1974, 28.

A Jakob Hurt közölte hasonló témájú énekekben Mária a mennyben hordja aranyozott ingét, illetve a leányok mennyei oltári szolgálataikon, kék mennyei házban szőnek az Istennek és Máriának palástot.[83] Bolgár karácsonyi koledákat is említhetünk, amelyek szerint Krisztus ingét varrják a mennyben, vagy pedig egy leány Máriától kap inget, amiért Krisztust dajkálta.[84]

Ezek az ortodox Kelet-Európából származó énekek kapcsolatban lehetnek Mária fonásának-szövésének egy kora középkori apokrif legendájával is. A 8–9. századi *Pszeudo-Máté evangélium* szerint Mária bíborfonállal hímzi a templom kárpitját (a szentélyt elválasztó függönyt, vö. a templom világmindenség-szimbolikája) az angyali üdvözlet – az égi fogantatásról szóló híradás – idején.[85] Az 5. századi *Jakab protoevangéliuma*-kézirat szerint ugyanakkor skarlátvörös selyemfonalat fon Mária: a templomi szüzek – akik közé ő is tartozik – sorshúzással osztják ki a színeket egymás közt.[86] Mária textillel kapcsolatos tevékenysége tehát szintén termékenységgel, új élet fogantatásával kapcsolatos. Az angyali üdvözlet jelenetét követően a Jakab-evangélium szinte szájunkba adja, hogy a fonás befejezése mintegy a gyermek születését létrehozó aktus, a templomkárpit pedig a születendő gyermek isteni voltát jelzi:

> *XII.1. Mikor aztán Mária kész lett mind a vörös, mind a bíborszínű fonallal, elvitte a papnak. A pap átvette tőle és áldást mondott rá:*
> *– Mária, felmagasztalta a te nevedet az Úristen! áldott leszel a föld minden nemzetsége előtt.*[87]

A Krisztus születésekor szőtt templomkárpit – az Újszövetség szerint – majd meg fog hasadni: ez az esemény egy napfogyatkozással és földrengéssel is kísért világméretű katasztrófát, Krisztus halálát kísérte. Lásd Máté evangéliuma 27. részében, a Károli-fordítás szerint:[88]

> *50. Jézus pedig ismét nagy fennszóval kiáltván, kiadá lelkét.*
> *51. És ímé a templom kárpitja fölétől aljáig kettéhasada; és a föld megindula, és a kősziklák megrepedezének…*

[83] Arukask kéziratos gyűjtése 1999-ből, amelyet megtekinthettem a Tartui Egyetem folklorisztika tanszékén. Hurt 1904, 19–20: az énekek rövid német tartalmi kivonata.

[84] Moroz 1989, 150.

[85] Pszeudo-Máté evangéliuma 1996, 54–55 (8–9. rész). A fonó Mária, illetve az annunciáció mint „fonó aktus" ikonográfiai reprezentációiról lásd: Badalanova 2004, 217–222.

[86] Jakab protoevangéliuma 1996, 10 (X.2–XII.1). Ennek az adatnak az idetartozására Eisler közleménye (1910, 191) hívta fel figyelmemet.

[87] Uo.

[88] Eisler 1910, 250 is hivatkozik erre a bibliai helyre.

Idézzük itt vissza e világméretű vászonszakadások mikrokozmoszbeli változatát, a lakodalmi keszkenő kettéhasadását; és végül legyen szabad itt még – kissé rendhagyó módon – Ady Endrét is idézni. Ő *A nagy tivornyán* című versében így aposztrofálja az első világháború kozmikus dimenziójú borzalmait:

Terítve a Föld, lakni tessék,
Tombolj világ, most szabadult el
Pokloknak minden pokla rajtad...
...
S Téboly, most már ne szemérmeskedj,
Szakadnak a vásznak, szakadnak.
...
Egész világ szőttje kibomlott...

Az isteni szövés ördögi ellentéte is megjelenik a közép-kelet-európai folklórban. Az ördögnek szőtt fekete palást adata mellett[89] említsünk meg egy az Antikrisztus, vagyis a Sátán ingének szövésére vonatkozó magyar legendát, amely szerint az inget szövő, varró tündérek mindig felfejtik a munkájukat, mert ha elkészülne az ing, elpusztulna a világ. Itt tehát a felfejtés-motívum ördögi „kifordítása" jelenik meg, a mennyei ingszövés a Sátán szolgálatában kozmikus méretű világteremtő aktus helyett világromboló aktussá lenne:

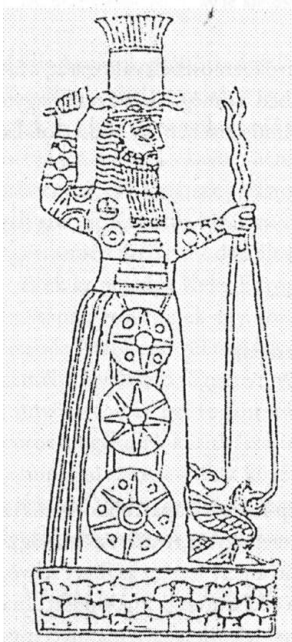
Az ántikrisztusnak varrnak egy inget a tündér lyányok. Osztán, mikor megvarrják, hogy mán kész van, körülnézik. Itt is hiba van benne, ott is hiba van benne. Bontják el. Nem jóul van! Varrják össze újra, mert azt az inget, ha megvarrnák úgy, hogy jóu vóuna, a világ elmúllana. Ha az ántikrisztusnak az ingét meg tudnák varrni. Azt míg a világ fenn lesz, nem tudják megvarrni, mert az sosincs kész.[90]

A mennyei ingszövés, vagy a templom kárpitjának szövése világteremtés, a mikrokozmoszt létrehozó házassági ingszövéshez képest a makrokozmosz teremtése. M. L. West az indo-európai mitológiáról írván, "világméretű szövés" (world wide web) címen foglalja össze a világszövő istenségek több mitológiában megjelenő kozmikus képét. Az Atharvavéda szerint például a hajnali és éjszakai égboltot "teremti meg" szövéssel két istennő; Pherecydes of Syros kozmogóniájában a világfával van kapcsolatban egy

[89] Jungbauer 1933, 1586.

[90] Karcsa, Zemplén megye, Balassa 1963, 63. (Bár már idéztem ezt a szöveget említett werwolf-tanulmányomban is, fontossága miatt itt is kell közölnöm; és ugyanúgy, mint ott, Balassa Iván nyelvi lejegyzését nyomdatechnikai okokból nem követem pontosan: kihagyom az a-t és e-t meghosszabbító mellékjeleket, valamint a diftongusok második hangjának mellékjeleit.)

csodás köpeny [robe], amely a földet és azt körülvevő óceánt ábrázolja.[91] Robert Eisler, valamint Gustav Jungbauer számos példáját közölte az egész világmindenséget, hegyeket, vizeket, flórát és faunát ábrázoló „világpalástoknak", „világlepleknek", Babilontól Görögországig, Rómáig és Egyiptomig, különböző istenségek attributumaként. Ilyenek például Ízisz, Aphrodité, Athéné, Apollón, az ószövetségi József (mint az alvilágból gabonát szerző meghaló-feltámadó istenség: csillagos köpenye mellett testvéreinek az állatövről kapott nevei is érdekesek e vonatkozásban), Jungbauer mindezekhez még Odint is hozzásorolja.[92] A népi mitológiákban a balkáni tündérek istennőszerű alakjainak is lehet csillagos köpenye.[93]



Adad kozmikus palástban, babiloni elefántcsont relief (Eisler 1910, I. 7. ábra)



A bikaölő Mithras csillagos köpenyben, római gemmán (Eisler 1910, I. 9. ábra)



Venus Physica, pompei-i falfestményen (Eisler 1910, I. 16. ábra)

[91] West 2007, 372–373.
[92] Eisler 1910, I. fejezet; Jungbauer 1933, 1579–82.
[93] Moroz 1989, 150.

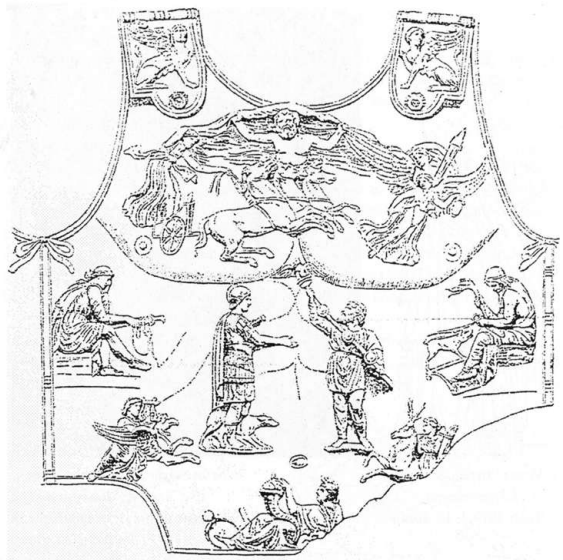


Szűz Mária csillagos köpenyben, Sano di Pietro táblaképe
a Szent Bernát kolostor oratóriumában, Siena (Eisler 1910, I. 7. ábra)

Szűz Mária csillagos palástjának első adatai a görög és a szír kereszténységből származnak. E köpenyek a csillagokon kívül sokszor az egész látható világot ábrázolják: a földet és eget, a flórát és faunát.[94] A jelenkori adatokat is elsősorban a keleti kereszténység területéről közlik, amelyek szerint Máriát mint a mennyek királynéját csillagos köpeny borítja.[95] Szentek is megjelentek olykor így, csillagos (kék) köpenyben, Krisztus szintén, mint Sol Invictus vagy Christus Cosmocrator.[96]

A makrokozmosz szimbolikája átszövi a mikrokozmoszt is, az isteni világpalástok égi hatalmat, áldást és védelmet közvetítenek a közönséges emberek felé, a közönséges ingeknek mitikus távlatokat adnak (vagy azokat teszik – isteni áldás révén – mintegy mennyei inggé, vö. pap által megszentelt keresztelőing, vagy a zsidó esküvői „világsátor").

94 Eisler 1910, I. fejezet.
95 Mansikka 1909, 161–162; Jungbauer 1933, 1581–82.
96 Jungbauer 1933, 1581.



Coelus ég-köpennyel a primaportai Augustus-szobor páncélján (Eisler 1910, I. 7. ábra)

A kozmikus palást az ember isteni kiválasztottságát is jelezheti, illetve mintegy szentté avathatja az embert, egyúttal a mennyei eredetű hatalom jele (vö. koronázópalástok, papi palástok, amelyek gyakran ugyancsak csillagos világköpenyek[97]). A világuralom megújítását, egyfajta kozmikus beavató rítust jelentett Pallasz Athéné négyévenként megszőtt és megújított, majd a nagy Panathénaia ünnepén ünnepélyes körmenetben átadott palástja, a *peplosz,* amelyet kilenc hónapig szőtt két erre kijelölt leány. A palást az istennő gigászokkal vívott csatáját és felettük aratott győzelmét ábrázolja: tehát maga a világteremtő aktus van beleszőve.[98]

A mennyei eredetű ing vagy palást az *odatartozást* is jelezheti, ajándékozása befogadó, beavató cselekedet lehet. Ahogy a keresztelői vagy házassági ing az emberi társadalom egy csoportjában kínál új státust az egyénnek, úgy a „mennyei" ing a mennyei közösségbe fogadást, adoptálást jelenti. Tóth Erzsébet, a 18. századi jászberényi táltosasszony 1728-as boszorkányperében azt vallja, hogy ő Isten leánya, sőt második személye az Úristennek, és Krisztus őt palástjával takargatja.[99] A házassági ing a keresztény látomásokban, középkori misztikus nők vízióiban Krisztus jegye-

[97] Eisler csillagos párducbőrben mutat be egy egyiptomi papot is: Eisler 1910, 221. A szent és különleges erejű – sokszor csillagos – koronázópalást Bizáncból terjedt nyugat felé (Jungbauer 1933, 1588–89).

[98] Hegyi 2003, 66–67; Eisler 1910, 256–257. A peplosz átadásáról igen sok vázakép készült (a Parthenón-fríz is ábrázolja), amelyből világos ez a jelentés.

[99] Pócs 1997, 164.

seinek ruhájaként is megjelenik; de a feltámadás, mint mennyei beavatás, fényfehér ruhába átöltözéssel (például az apokrif Tamás-aktákban) is jelen van a középkori Európa eszmevilágában.[100]

Hogy visszatérjünk a mikrokozmoszhoz, illetve a világszövés és a saját életsorsok megszövésének kapcsolataihoz: ezek az isteni palástok és leplek különösen alkalmasak az emberek védelmére a natura veszedelmeitől: a világuralom szimbólumából világot óvó palást lesz.[101] Nem keresztény példát is említhetünk erre: a szerb hiedelmek vilái maguk által font-szőtt arany ruhájukat terítik az emberi településekre, az emberek védelmére.[102] Az isteni védőruhák sorában a legközismertebb a *Mária palástja/köpenye* motívum ikonográfiai, legendai, vagy imádságokban való megjelenítése. A legendák *Köpenyes Mária*jának csillagos palástja vagy bíbor köpenye embereket, városokat, templomokat véd, püspököket, pápát, hercegeket, továbbá családokat, halottaikkal együtt.[103]



Köpenyes Mária: a regensburgi Szent Balázs domonikánus kolostorban őrzött Speculum humanae salvationis *című kódex illusztrációja, 1380–1420 között (Esser 1994, 21. ábra)*

[100] Benz 1969, 342–352.

[101] A világpalástokról és ezek embereket védő szerepéről lásd Eisler említett müvén kívül: Jungbauer 1933, 1578–86.

[102] Karanović – Pešikan-Ljuštanović 2002, 45.

[103] Jungbauer 1933, 1583–85.

Lángi József közli a Köpenyes Mária hazai ábrázolásait, fő funkcióit, mióta a 13. században Bizánc felől elterjedt Európában. A védelmező Mária-köpeny eszméjének meghonosításában fontos szerepe volt egyes szerzetesrendeknek, ezért gyakori a köpenyével szerzeteseket betakaró Mária ábrázolása; a 18. századtól magyar szent királyok is megjelennek Mária oltalma alatt. A nagy járványok idején a pestisjárványoktól védett Mária palástja[104] – amely először fontos gyógyhatású ereklye is volt[105] – adta az alapot az igen elterjedt, Köpenyes Madonnát ábrázoló pestis-amulettekhez.[106]

Más szentekkel kapcsolatban is megjelenik a legendákban és ábrázolásokon a köpenyattributum (Szent Orsolya, Kunigunda és főleg Márton),[107] és ezeknek a szent palástoknak ugyanolyan szerepe lehetett a középkori egyházi rituális gyakorlatban is, mint a Mária-köpeny ereklyének. Ortodox ráolvasások és legendák motívumai Kelet-Európából az Istenszülő Mária csillagos köpenyének, oltárterítőjének, türölközőjének embereket boszorkánytól és egyéb démonoktól védő szerepéről szólnak.[108] Adolph Franz benedikció-gyűjteményében ír és germán adatokat közöl arra nézve, hogy különböző szentek (Szent Columba, Deodatus püspök stb.) palástjait terítik a szántásra esőért, szárazság ellen, vagy jégeső elhárítására.[109] (Vö. a jégeső-elhárító „profán" textilekkel.) A jelenkori néphitből és rituális gyakorlatból megemlíthetjük az ortodox papok palástjának az embereket a Sátántól védő és gyógyító használatát is,[110] a papok köntösének bolgár példáit a középkorból és kora újkorból is idézi Adelina Anguseva.[111] Általában elmondhatjuk, hogy a fenti, naturától védő textilek megjelennek isteni eredetű, vagy mennyei áldással ellátott, embereket óvó textilként is, mind a laikus, mind a papi gyakorlatban.

Gazdag anyaga van a mennyei köpenyek, világpalástok mikrokozmoszbeli védő szerepének a magyar ráolvasások és különösen az archaikus imák motívumai között. Idézzünk néhány, nagy számban ismert, elterjedt motívumot. Például egy mindszenti (Csongrád m.) ráolvasásból: „Ég az ingem..., ég a szemfödelem."[112] Imamotívumok Erdélyi Zsuzsanna gyűjteményéből:

[104] Lángi 2008, 50–59, 320-334. Lásd még a Köpenyes Madonna régi magyarországi ábrázolásait: Szilárdfy 2003, XXXVI–XXXVII. és CL–CLI. táblák.
[105] Esser 1999, 247. Konstantinápolyban kiterjedt kultusza volt a blakhernai tempolomban őrzött Mária-köpeny ereklyének: Lángi 2008, 50.
[106] Pestisvédő amulettekről: Esser 1999, 244–246.
[107] Jungbauer 1933, 1583–85.
[108] Mansikka 1909, 162–163.
[109] Franz 1909, II. 17.
[110] Saját gyűjtéseim Csíkban, Gyimesben.
[111] Anguseva 2004, 477.
[112] Pócs 1985–1986, II. 413.

Előttem van Úrjézusnak hétezer angyala,
Rajtam vagyon bíboringje, páncélja. (Jászberény)[113]

Úrszínű szent Benedek, terítsd rám palástodat egészen...
Szűz Mária palástja,
Ablakom terítője
Hogy semmi fertőzet ide be ne jöhessen... (Adács, Heves m.)[114]

Szent Benedek szentejje meg a szívemet,
Krisztus Jézus szent palástjával takarjon be engemet. (Kadarkút, Somogy m.)[115]

A hivatalos mitológiák istenségeinél népiesebb, istennőszerű és egyúttal démonikus asszonyok is fellépnek Közép- és Kelet-Délkelet-Európa népi mitológiáiban fonás/tiló/orsó/guzsaly attributumokkal. A mitológiák hármasságaira (moirák, párkák) emlékeztet a kelet-európai ráolvasások három fonó asszonya.[116] A kelet-magyarországi szépasszonynak és boszorkánynak, a román *strigoi*-nak tiló-attributumai vannak,[117] a román *farkasok ura* erdőben fonó guzsalyas szellemlényként jelenik meg.[118] Kétarcú lények, termékenységistennői és démoni vonásai is vannak az orosz *Baba Jagá*nak, a *román Joimăriţá*nak, *Marţi Searán*ak ('kedd este'), magyar *Kedd asszonyá*nak.[119] A moldvai magyar *csuma* betegségdémon is megjelenhet fonó asszonyként, mint alább még lesz erre egy példánk. E lények fonás/szövés-attributumai alvilágias, ördögi színezetet is kaphatnak: szövőbordán az alvilágba lehurcolt harmatról, pokoli lakodalomba szövőbordán elhurcolt emberekről is szólnak híradások.[120]

Hasonló, de inkább istennőszerű alak a pravoszláv népek ismert *Szent Péntek*je *(Szveta Petka)* vagy *Szent Paraszkevá*ja, a „pannóniai" és osztrák–morva–cseh–szlovák *Lucia/Luca,* a szlovén *Pehrta Baba* és *Torka/Torkija,* az Alpok vidékén ismert *Frau Sälde,* a tiroli *Seligen,* a német *Holda/Hulda/Holle,* a délnémet *Perchták.* Nekik – még inkább, mint az előbbieknek – szintén vannak agrártermékenységgel kapcsolatos, olykor sorsasszony-tulajdonságaik is. E heterogén, sok vonásukat bizonyára másod-

[113] Erdélyi 1976, 237.
[114] Erdélyi 1976, 188.
[115] Erdélyi 1976, 242.
[116] Hako 1956, 82–89; Mansikka 1909, 193–210.
[117] A magyar kender-tilós szépasszonyról: Salamon 1987, 95–97; Pócs 1997, 66–67; a román strigoiról: Muşlea – Birlea 1970, 251–268, 407.
[118] Senn 1982, 2.
[119] A téma nagy irodalmából csak néhány fontosat idézek, minthogy nem mehetek itt bele a téma részletes taglalásába: Szabó 1910; Róheim 1913; Muşlea – Birlea 1970, 201–206; Ivanov 1984b, 237–239; Becker 1990, 111–141; Pócs 1997, 64–67; Karanović – Pešikan-Ljuštanović 2002, 45–47.
[120] Moroz 1989, 135–136. E témát nincs most terem és kellő anyagismeretem részletesen tárgyalni, de feltétlenül érdemes lenne további kutatásra.

lagosan viselő hiedelemlények fő közös sajátsága – fonás/fonóeszköz-attributumaik mellett – az, hogy a hét vagy az évi naptár szerinti napjaikon, vagy bizonyos halotti/natura időszakokban (mint a Perchtákra jellemző karácsonyi tizenketted) tiltják a fonást-szövést (és a varrást, továbbá sokszor minden egyéb női munkát, köztük különösen a kenyérsütést).[121] A Balkánon mindez általában az ún. *farkasnapok*hoz, illetve a werwolf átváltozásának holdciklusokkal kapcsolatos időpontjaihoz is kötődik. Jellemző sajátságaikhoz tartozik a tabuik ellen vétők megbüntetése, továbbá az alább említendő áldozatok is.[122]

E mitikus lények mindkét csoportjára jellemző, hogy vonásaikat – magyar, orosz és balkáni mondákban – tündérek és boszorkányok is viselhetik. Az Alpok vidékének említett „fonó" szellemlényeiről, valamint a balkáni és orosz változatokról szóló elbeszélések időnként állatok-ura motívumokkal is rendelkeznek; máskor – vagy ezzel egyidejűleg – mint werwolf-varázslók patrónusai, beavatói lépnek fel mondáikban.[123]

Említettük már az áldozatokat, amelyeket mintegy a natura lényeinek adnak: az áldozatok mibenlétét pontosabban körülhatároló adatok éppen ezekről a fonó lényként is megjelenő mitikus alakokról szólnak. Ezek az áldozatok összefüggnek a rituális fonás és szövés, a gyógyító, veszélyelhárító és „emberré avató" ingek elkészítésének alkalmaival. Sokszor ez az ingkészítés maga az áldozat egy mitikus lénynek, Szent Paraszkevának vagy Szent Pénteknek, Lucának, kedd asszonyának, és – ahogy említettük már – jellegzetes módon az ő ünnepeiken, illetve naptári időszakaikban zajlik, amikor egyidejűleg fonás-szövés tabu van érvényben. (Ez minden itt felmerülő áldozat-gyanús rítusra jellemző.) Tehát a fonástabu idején szőtt ing nem csak a naturából támadó démon megszelídítő „felöltöztetése", hanem a démon számára adott áldozat is.[124] Hogy egy közismert, inggel kapcsolatos áldozati rítust említsünk, ilyen a magyar nyelvterület keleti részén számon tartott *csumaing*, amelyet a közös-

[121] Ezekről az istennőszerű lényekről széles körképet nyújt Mirjam Mencej új tanulmánya. A fonástabuk megsértőit büntető szlovén hiedelemlényekről írván a fonál és fonás élettel és halállal kapcsolatos szimbolikus jelentőségét állítja a középpontba, kapcsolatba hozván őket a három, sorsot fonó mitikus nőalakkal (Mencej 2010).

[122] Zingerle 1857; Lütolf 1865; Mannhardt 1904–1905, I. 99–107; Waschnitius 1913; Schwarz 1935; Kretzenbacher 1959; Kuret 1969; 1975; Muşlea – Birlea 1970, 407; Pócs 1990, 572–576; 1997, 66–67; Becker 1990, 137–144. Bíró Mária késő római pannóniai régészeti leletekkel kapcsolatban figyelt fel a szüléssel, termékenységgel kapcsolatos „fonó" istennő alakok nagy szerepére e térségben (római istennő alakokhoz, de fonó párkákhoz is köti őket) (Bíró 1994). Itt említem meg, hogy az észteknél – Mall Himae közléséből úgy látszik – igen általános lehetett a múltban a fonás-szövés tiltása bizonyos naptári napokon az állatok egészségének, jólétének érdekében, de itt nem kapcsolódik ez efféle démonikus lényekhez, hanem kizárólag a termékenységet biztosító (visszajáró) halottakhoz: Hiimäe 1998, 185–225.

[123] A werwolf-avatásról lásd: Pócs 2002a, 192–196. Az *állatok ura* képzetekről és európai elterjedésükről lásd: Schmidt L. 1952; Paulson 1964.

[124] Lásd erről bővebben Pócs 1982 és 2002a, 191–192.

séget fenyegető *csuma* (pestis, kolera) démon megállítására szőttek.[125] Halász Péter moldvai településekről közölt adatai közül az alábbinak az a különlegessége, hogy a csuma-démon mint guzsalyas asszony jelenik meg benne:

> *A csuma nagy betegség, az a csífusz betegség. Azt is az isten küldi. Az éjjel jár, egy nagy csúf bába, azt mondják, s jár egy guzsalyval a keziben. Az én néném meghalt attól tizennégy esztendősen. Nem tudta az ételt megemészteni, fájtatta a fejét, megvakult, megsüketült, megmutult, csak szuszogott. Aztán végre meghalt. Hogy a csuma ne jöjjön a faluba, az asszonyok össze kell gyűljenek, s kenderből megfonják egy este, tizenkét órakorig, megfonják, egyhamar meg es szövik, meg es varrják. Varrnak egy gyermekes ingecskét, s kell vegyék, hogy tizenkettőkorig letegyék a határba. Akkor oda leteszik, s a csuma kapja meg, s többet a faluba nem még jön. Adtak inget neki. (Magyarfalu, 2005.)*[126]

Ing fonása és szövése a pestis- és kolera-démonnak általános balkáni hiedelemnek látszik,[127] és bizonyára olykor gyakorolt rítus is volt, amelynek pontos lefolyása természetesen nem világos a narratívumokból. Valamely „nyers" vonás hangsúlyozása mindenesetre minden szövegben megjelenik: szüzek vagy öregasszonyok, meztelenül és/vagy némán szőnek, hiányos szerszámokkal. Sokszor a démon meztelensége is hangsúlyozódik, mint például Kallós Zoltán gyimesi adatában, amely szerint a csuma *csóré gyerekként* jelenik meg, akinek *ezért* kell inget készíteni.[128] Az áldozatok: tiltott időszakokban való véghezvitele szintén „nyers" kondíciót jelent, hiszen, mint mondtuk: éppen e tilalmi idők voltak a natura „benyomulásai" a kultúra világába.

Fentebb említettük az állatok jólétét, védelmét biztosító orsó, gyapjú, kóc stb. adatait. Ezek kontextusából sokszor szintén valamiféle áldozati jelleg fejthető meg, illetve olykor az adatok közlői is áldozatról szólnak. A finneknél például a menyétet (istállószellem, amely „fonó"- és éjszaka nyomó-démonként is megjelenik) nem szabad megölni, és az állatok védelméért gyapjúáldozatot kell számára adni.[129] (Vö. a magyar *menyétasszony*nak vagy *szépasszony*nak az istállóba helyezett kóc.) Mirjam Mencej a balkáni *farkasok ura* hiedelmekkel és rítusokkal foglalkozó könyvében szerb, macedón, bolgár adatokat idéz e szellemlényeknek adott gyapjúáldozatra, amelyet a gyapjúmunkát, fonást-szövést tiltó farkasnapokon adnak.[130]

Úgy vélem, valamiképpen áldozatra utalnak azok az adatok is, amelyek a kender vagy gyapjúmunkát tiltó napokon a fonóeszközök (tiló, guzsaly), a fonás-szövés alap-

[125] Lásd például Moldvából Bosnyák 1980, 156; Székről Hoppál 1976, 4–5.
[126] Halász é.n., 397–398.
[127] Román, szerb, macedón adatok: Candrea 1944, 138 Jung 1993, 63; Tolstoy 1994, 151, 153; Karanović – Pešikan-Ljuštanović 2002, 45.
[128] Jung 1993, 64.
[129] Hako 1956. Fonó asszonyok ráolvasása: 82–89.
[130] Mencej 2001, 316. Lásd még a bolgároknál: Arnaudov 1917, 74.

anyagainak, félkész termékeinek (kendercsomók, kóc, fonál, vásznak) e mitikus lények (román *strigoi*, bolgár *tündérek*, szlovén *farkasember*) általi *ellopás*ára vonatkoznak. Két érdekes összefüggést kell ezzel kapcsolatban megemlíteni.

A román *strigoi*ok démonikus werwolf-szerű alakváltozatához bizonyos másvilági „lélekcsaták" is fűződnek, olyasféle csaták, amelyeket a rájuk vonatkozó balkáni hagyomány szerint a fentebb már említett werwolf-természetű varázslók is szoktak vívni. A *strigoi*ok közösségük jólétéért vívnak csatát, mégpedig Szent György, Szent András és Szent Iván (farkasnapokként is számon tartott) ünnepein, amikor fonástabuk is érvényben vannak. (A csaták a *holt strigoi*ok közösségi őrzőszellem-szerű – lényegében démonikus werwolf – alakjai között folynak. Az ellenség a szomszéd falu őrzőszelleme, mintegy a naturából támadó démon szerepében.) Az ellopott tilók lesznek a „túlvilági" csatára vonuló strigoi-lelkek csatalovai és harci szerszámai. A győztes fél falujában kevesebb halott lesz és elkerüli a járvány, a másik fél falujának rovására. Itt tehát bizonyos sorsmegszabó, istenítéletszerű csatáról van szó, mégpedig a fonás eszközeivel: mintegy tabu-napjaik áldozati tárgyaival harcolnak a strigoiok az emberi közösségek életéért, amit az áldozatok fejében biztosítanak.[131]

A bolgár *ruszalká*k azért lopnak fonalat, vásznat, mert ingük szövéséhez van rá szükségük.[132] A strigoi-lelkek csatáin is megjelenik a mennyei ingszövés motívuma. A harc után összegyűlnek „egy puszta háznál", ahol megfonják a házaktól lopott kendert, megfehérítik, megvarrják és ingeket készítenek belőle. Ha nincsenek készen kakaskukorékolásig, befejezetlenül kell otthagyniuk munkájukat.[133] Ez is sorsmegszabó ingszövés; a lakatlan ház és a befejezetlenség a felfejtés, a meg nem valósulás szinonimája, a „világteremtő" ing-szövéssel ellentétes jelentéssel. (Vö. az Antikrisztus ingének felfejtése.) E mitikus lények ambivalenciájának isteni oldala nyilvánul meg ebben: az ingszövéssel világteremtő aktusokat hajtanának végre az emberiség védelmére.

Nem részletezem itt a *Luca, Pehtra baba, Paraszkeva/Pjatnyica* vagy a *Perchták* alakjához fűződő lisztes, tej- és kenyér-áldozatok kérdését, ez már messzire vezetne témánktól. Csak annyit, hogy az archaikus natura–kultúra rendszerekhez ezeknek az istennő-alakoknak a révén – és egyéb, itt most nem tárgyalt motívumokkal kapcsolatban (mint például a werwolf-varázslók agrártermékenységért vívott csatái alvilági démonok, vagy a gabonát az alvilágba elhurcoló halottak ellen) – hozzárendeződnek khthonikus agráristenség-vonások, az alvilágból hozott termékenység motívumai is; a kultúra–natura ellentét mellett megjelenik a *föld/élők világa – alvilág/halottak világa* oppozíció, valamint az agrárciklusok váltakozásának megfelelő *élet–halál–élet* időciklusok. Most azonban e kérdéseket megkerülve csak azt hangsúlyozzuk, hogy a natura–kultúra nyers–főtt rendszereinek a jelenléte ezen a szinten is észlelhető.

[131] A strigoi-csatákról: Muşlea – Birlea 1970, 251–268.
[132] Moroz 1989, 112.
[133] Muşlea – Birlea 1970, 267.

Ezeknek az orsós/guzsalyas istennőknek a napjain, időszakaiban például kenyérsütési tilalom és kenyéráldozat is megjelenik ugyanolyan kontextusban, mint a fonás-tabu idején font „áldozati" ing. A sütési tilalom ellenére sütött kenyerekről van szó, amelyek „nyers" vonásokat viselnek (például kelesztetlen lepénykenyér) – és mindez összefügg e lények agrártermékenységgel kapcsolatos vonásaival: sok esetben megfejthető, hogy kimondottan a gabonatermés biztosítására adják Pjatnyicának, Lucának vagy a Perchtáknak a nyers áldozatot.[134] E feltételezett agráráldozatok rítusai is előírhatnak egyéb, akár fonással, kenderrel kapcsolatos nyers kondíciókat. Egy recski adat szerint például Lucának a tabuszegés büntetéseként lángost (= kelesztetlen kenyér) kell adni. Az engesztelő rítus három, fonással kapcsolatos „nyers" körülménye: *nyers* csepüből *visszafelé* sodrás, amit egy *gyermek* végez:

> *Egy recski asszony újévkor kenyeret sütöt... bejött egy feketeszemű gyerek és lángost kért, kapott 10–12 darabot. Majd egy pap tanácsára elővett egy csomó csepüt és azt visszafelé sordortatta egy gyerekkel – mire küszöbhöz ért a sodrással, eltűnt a gyerek.*[135]

A fentiek fényében logikusnak tartjuk, hogy – mintegy a kultúrába avató kész ing ellentéteképpen – a beavatás, tudásszerzés a natura világába nyers módszerekkel, nyers termények révén történik: például szösszel, vagy fonástilalom idején font fonállal. Sok magyar adatot ismerünk erre nézve. Egy bogyiszlói (Tolna m.) hiedelem szerint például: aki Luca-este vagy karácsony éjfelén kiül fonni a templom elé, meglátja az ördögöket.[136] Egy ormánysági feljegyzés arról szól, hogy tudósok fonatnak fonalat hétéves kislánnyal; ezzel a fonállal vissza lehet változtani az átváltozott lányt.[137] Az ördöngös pásztor Luca-napi ostorfonással szerez tudományt egy sárrétudvari adat szerint;[138] a tudományszerző „lucaostor" fonására Róheim Géza is számos adatot közöl, de a nemritkán fonással előállított lucaszéket is említhetjük itt, amelynek segítségével láthatók a démonikus boszorkányok, illetve tudomány szerezhető.[139] Egy Diószegi Vilmos gyűjtötte egyházasrádóci (Vas m.) adat szerint a garabonciás mindent gyógyító orsót ad ajándékba a számára tejet adományozónak.

Mint említettem, a fenti orsós/guzsalyas mitikus lények is fellépnek olykor beavató szellemként, a tündérek azonban – horvát és magyar példák szerint – egyenesen

[134] A félkész, illetve egy előző technológiai fokozatot képviselő termékek mint „nyers" áldozatok szerepéről az európai hiedelemrendszerek vonatkozásában lásd: Pócs 1982; 1992. Erről még: Becker 1990, 142.

[135] Fehér 1938, 222.

[136] Diószegi Vilmos gyűjtése.

[137] Zentai 1971, 209.

[138] P. Madar 1967, 195.

[139] Róheim 1920, 86–87; vagy lásd a Néphit Archívum *Boszorkány felismerése* csoportját, amely számos lucaostor-, valamint – főleg dél-magyarországi – fonott lucaszékkel kapcsolatos adatot tartalmaz.

fonál segítségével avatják „tündérségbe" a földi halandókat. Zoran Čiča 17. századi dalmáciai boszorkányper-vallomások alapján mutatja be a *vilenicák* (tündérekkel kapcsolatot tartó tündérvarázslók) beavatását: nagypénteken a *vila* leszáll az égből egy fára, hogy az asszonyokat gyógyításra tanítsa: a fa körül összegyűlt nőkkel fonál köti őt össze.[140] Csordós Mihály gyalókai (Sopron vármegye) tehénpásztor 1744-es bírósági vallomásában elmondta, hogy bizonyos asszonyoktól (akiket tündérekként valószínűsíthetünk) kapott egy madzagot, amelynek a segítségével gyógyít.[141]

A LEVETKŐZÉS

A sokszor emlegetett naturális „nyers" körülmények sorába illik a *meztelenség* is, amely igen gyakori előírása mind a kultúrába avató, mind a natura támadásait kivédő, vagy a démoni bajokat gyógyító rítusoknak, ugyanakkor fontos szerepe van a termékenységi mágiában, divinációban és közösségi eső-, valamint termésvarázsló rítusokban. Mint fenti példáinkból is láthattuk, a „ruha teszi az embert"; a meztelenség eszerint a natura–kultúra archaikus rendszerében regresszió – a naturába visszatérés. Hasonló a szerepe a *ruha kifordításá*nak, amely a meztelenséggel és egyéb nyers kondíciókkal adekvát helyzetekben kap szerepet. A farkasember bőrforgatásának analógiájára az emberi ruha kifordítása is a ruha eltüntetése, vagyis a kultúrából való kivetkőzés.

Solymossy,[142] Róheim 1925-ös,[143] Sebeok[144] vagy Hoppál[145] példái mellett említsük meg Róheim másik munkáját, amelyben boszorkányok ellen védő, vagy boszorkány felismerése céljából kifordított ruhára közli magyar és egyéb közép-európai példáit.[146] A kereszteletlen gyerekre adott kifordított ingre a Grynaeus Tamás dávodi, vagy a magam több magyarországi helyről gyűjtött adatát[147] idézhetem. Egy német adat szerint azért adják a keresztelőinget kifordítva a gyermekre, hogy ne váljék *mahr*rá (nyomó démonná, vö. a fentebb idézett, *karakondzuli*val kapcsolatos szerb adatokat).[148] A meztelenül végzett szerelmi varázslás, házassági jóslás, gyermekvarázslás adatai igen számosak,[149] természetesen egyéb körülményekkel kombinálva. Egy jellemző adat Dalmáciából: ha az asszony gyermektelen, háljon férjével, majd közben keljen

[140] Čiča 2002, 138; hasonló: ĐordeviĆ 1953, 129.
[141] Schram 1970, II. 195–196, 203–204. A tündérvarázslókról lásd részletesebben: Pócs 2005.
[142] Solymossy 1943.
[143] Róheim 1925, 54–58.
[144] Sebeok 1948.
[145] Hoppál 2002.
[146] Róheim 1920, 46, 53.
[147] A Néphit Archívum: *Kereszteletlen* gyerek csoportjában.
[148] Jungbauer 1931, 1717.
[149] Lásd például a szerb és horvát adatokat: Koštiál 1910; 1911; Eckstein 1935, 882–889.

fel, éjjel gyertyafénynél meztelenül járjon körbe a szobában, férje kergesse, míg meg nem fogja. Ismételjék ezt meg minden éjjel, amíg csak teherbe nem esik az asszony.[150]

Sok adatra hivatkozhatunk az idővarázslás kapcsán: gondolok itt egyrészt a meztelenül végzett harmatszedő vagy vízbe merülő termékenységi rítusokra,[151] de a jégeső elhárítása is történhet meztelenül, vagy kifordított ruhadarabokkal, fordított sapkában.[152] (Ne feledjük, hogy a jégesőt szinte napjainkig élő elképzelések szerint a zivatardémonok, *kereszteletlenek* vagy az ördögök hozzák.[153]) A növényi termékenység mágikus serkentésében igen nagy szerepet kapott a meztelenség, mind magyar vonatkozásban,[154] mind Európa tágabb térségein, akár ünnepi, alkalmi termésvarázsló rítusokban, akár az egyéni mágiában.[155] Apotropeikus rítusokban is igen gyakran előírt körülmény: az embert, állatokat vagy akár a növényzetet, szántóföldet, zöldségeskertet meztelenül vagy kifordított ingben végzett rítusokkal védték démonok, kísértetek, sárkány, boszorkány, ördögök és növényi kártevők ellen és zivatar elhárítására egyaránt, többnyire körüljárás formájában, de sok egyéb variáció is előfordult.[156] A jóslás és inkubáció meztelenül végzett rítusai mellett a vezeklő és a gyászrítusok kapcsán előírt meztelenséget[157] kell még megemlítenünk. Az emberek kivetkőzését a halotti rítusok liminális szakaszaiban, egyéb „megfordításokkal" és „nyers" kondíciókat létrehozó tabukkal együtt a gyászrítusok általános jellemzőiként szokták leírni.[158] Ez a natura időleges regressziójának természetes velejárója.

A meztelenséget mint a társadalomból való kirekesztődéssel járó regresszív jelenséget hozza szóba Klaniczay Gábor, amikor az eretnekmozgalmakat, a ferences mozgalmat és egyéb középkori, valamint 18. századi – a natura–kultúra ellentétet kijátszó – protest mozgalmakat taglalja, amelyek során a társadalomból való kivonulást, rendjével való szembenállást a rongyos ruha, vagy a teljes levetkőzés jelzi.[159]

Az ing felöltése, mint láttuk, a társadalomba és kultúrába avatást jelenti; aki leveti a ruháját, visszalép a naturába. Ezt a felfogást támogatják azok az adatok is, amelyek a kettős lényként számon tartott démonok – werwolf, boszorkány, lidérc stb. – démonná változásával járó meztelenségről szólnak,[160] vagy a ruhába öltözött

[150] Koštiál 1910, 287.
[151] Eckstein 1935, 858: Tóth G. 2001; Pócs 2003, 168–170.
[152] Eckstein 1935, 895–899; Gaerte 1952, 235, 244–248.
[153] Lásd erről Pócs 2002b.
[154] Lásd például a fent idézett magyar szerzőket a meztelenségről.
[155] Eckstein 1935, 871–876, 890–895; Koštiál 1911, 287.
[156] Lásd például Róheim gazdag magyar, osztrák és egyéb szomszéd népekre vonatkozó anyagát (Róheim 1920, 46–47, 53); vagy Eckstein és Gaerte példáit: Eckstein 1935, 841–854; Gaerte 1952, 235.
[157] Eckstein 1935, 868–871.
[158] Lásd erről például Fox 1973 és Ivanov 1984a.
[159] Klaniczay 2000; Szent Ferenc-legenda: uo., 160.
[160] Eckstein 1935, 859–862.

emberrel szembeállítva a natura démonainak meztelenségét hangsúlyozzák – egyéb „nyers" tulajdonságaik mellett. Ilyen híradásaink vannak a nyershús-evő farkasember vagy az előbb említett csuma-démon mellett a szlovén *kutyafejű* démonokról (amelyek a „világ végéről" jönnek megtámadni az emberiséget), vagy a görög *kallikancarosz*okról. Utóbbiak démonikus werwolfok, akik a karácsonyi tizenketted idején érkeznek fel az alvilágból az emberek közé; torz, testi hibás, fekete emberek: meztelenek, leszaggatják ruháikat, nyers húst esznek.[161]

A meztelenség tehát társadalmon kívüli – és ezért egyben aszexuális – léthelyzet. Ez egybevág azzal, amit Victor Turner ír a meztelenségről az átmeneti rítusok liminális állapotaival kapcsolatban: ilyenkor az ember nem szociális lény, csak egyén, a szociális struktúra szempontjából láthatatlan.[162] A meztelenség e rendszerben tehát nem „erotikus", hanem „absztinens" jelenség, nem Erósz jelenléte – mint a kutatás sokszor vélte[163] –, hanem Erósz hiánya. E vonatkozásban Hoppál Mihállyal értek egyet, aki – összefoglalván a meztelenség kutatásának több más, most nem ide tartozó aspektusát is – arra jut, hogy az „Erósz tagadása" egyfajta purifikáció, tudásszerzés, ami visszavonulással, szenvedéssel jár.[164]

Mint a farkasember-hiedelmeket vizsgáló tanulmányomban a natura–kultúra világai között közlekedő mediátorok (a werwolf-természetű „termékenységvarázslók") naturára utaló születési jegyei (és a magzatburok) kapcsán kimutattam, ezekben az esetekben a kultúrába/társadalomba „beöltöztetett" ember regressziójáról van szó, a naturában/halálban gyökerező élet újraszületését, az élet–halál körforgását biztosítandó. Az emberi társadalomba beavatott farkasember-mediátor számára a naturába való újbóli s újbóli „lemerülése" teszi lehetővé, hogy mint kultúrember legyőzhesse naturabeli ellenfelét = saját naturabeli alternatíváját (a farkasember a farkast, a sárkányember a sárkányt stb. – gondoljunk itt vissza a cikk elején említett bolgár adatokra, amelyek szerint a sárkány-gyereket azért öltöztetik egy nap alatt, „nyers" kondíciók közepette szőtt ingbe, hogy sikeresen felvehesse a harcot a jégeső-hozó hálával.)[165] Ennek analógiájára fenti adataink konklúziójaként azt mondhatjuk, hogy az ember a naturára visszautaló, termékenyítő „nyers" rítus-mozzanatok révén biztosítja a társadalmat és kultúrát létrehozó, gyarapító, megvédő rítusok sikerét. Erósz hiányával Erósz újrateremthető.

[161] Schmidt B. 1871, 239; Lawson 1910, 208, 253; Kretzenbacher 1968.

[162] Turner 1972, 339.

[163] Lásd például Róheim 1925, 58: a magyar és szomszéd népek meztelenségre vonatkozó – termékenységvarázsló, gyógyító, féregűző stb. – adatai kapcsán elsősorban az erotikus vonatkozásokra helyezi a hangsúlyt, „libidinózus helyzet ismétlései"-ről beszél; Solymossy (1943), majd az ő nyomán Sebeok (1948) a ruha eltávolítását, kifordítását valamiféle ruhán belül tartózkodó ártó szellemektől való megszabadulásként értelmezi, amivel szintén nem tudok egyetérteni.

[164] Hoppál 2002.

[165] Lásd a „werwolf-varázslók" e vonatkozásait – pl. „alterego-csatáit" a gabona termékenységéért – részletesebben: Ginzburg 1983 [1966]; Pócs 1997, 7. fejezet és Pócs 2002a, 196–200.

BIBLIOGRÁFIA

Anguseva, Adelina
2004 Késő középkori boszorkánymitológiák a Balkánon. In Pócs Éva (szerk.): *Áldás és átok, csoda és boszorkányság. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről IV./ Budapest, Balassi, 471–481.

Arnaudov, Michail
1917 *Die bulgarischen Festbräuche.* Leipzig, Parlapanoff.

Bakó Ferenc
1987 *Palócföldi lakodalom.* Budapest, Gondolat.

Balassa Iván
1963 *Karcsai mondák.* Budapest, Akadémiai.

Balázs Lajos
1994 *Az én első tisztességes napom. Párválasztás és lakodalom Csíkszentdomokoson.* Bukarest, Kriterion.

Bartók, Béla
1968 *Melodien der rumänischen Colinde (Weihnachtslieder).* /Etnomusikologische Schriften. Faksimile-Nachdrucke IV./ Budapest, Editio Musica.

Becker, Richarda
1990 *Die weibliche Initiation im ostslawischen Zaubermärchen. Ein Beitrag zur Funktion und Symbolik des weiblichen Aspekte im Märchenunter besonderer Berücksichtigung der Figur der Baba-Jaga.* /Veröffentlichungen der Abteilung für slavische Sprachen und Literaturen des Osteuropa-Instituts [Slavisches Seminar] an der Freien Universität Berlin 71./ Wiesbaden, Harrasowitz.

Bek-Pedersen, Karen
2008 Weaving Swords and Rolling heads. A Peculiar Space in Old Norse Tradition. In Mirjam Mencej (ed.): *Space and Time in Europe: East and West, Past and Present.* /Zupaničeva knjižnica 25./ Ljubljana, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta, 167–180.

Bellosics Bálint
1900 Régi babonák. *Ethnographia* XI: 355–357.

Belmont, Nicole
1971 *Les signes de la naissance. Études des représentations symboliques associés aux naissances singulières.* Paris, Imago Mundi.

Benedek H. Erika
1998 *Út az életbe. Világkép elemzés csángó és székely közösségek születéshez fűződő hagyományai alapján.* Kolozsvár, Stúdium.

Benz, Ernst
1969 *Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt.* Stuttgart, Ernst Klett.

Bernáth István
2005 *Skandináv mitológia.* Budapest, Corvina.

Bíró, Mária T.
1994 The Unknown Goddess. The Role of Aphrodite and Venus at Birth. *Acta Archaelogica Scientiarum Hungaricae* 46: 217–229.

Bondár Ferenc
1982 Sarkadkeresztúr néphite. *Folklór Archívum* 14. Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport, 7–67.

Bosnyák Sándor
1980 A moldvai magyarok hitvilága. *Folklór Archívum* 12. Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport.
1982 A gyimesvölgyi magyarok hitvilága. *Folklór Archívum* 14. Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport, 68–154.
Brednich, Rolf W.
1964 *Volkserzählungen und Volksglaube von den Schicksalfrauen.* /Folklore Fellows' Communications 193./ Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.
Brendel, Otto J.
1977 *Symbolism of the Sphere. A contribution to the History of Earlier Greek Philosophy.* Leiden, Brill.
Buhociu, Octavian
1974 *Die rumänische Volkskultur und ihre Mythologie. Totenklage-Burschenbünde und Weichnachtslieder. Hirtenphänomen und Heldenlieder.* Wiesbaden, Harrasowitz.
Candrea, Ion-Aurel
1944 *Folklorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică.* Bucureşti, Casa Şcoaleror.
Čiča, Zoran
2002 *Vilenica i vilenjak. Sudbina jednog prekršćanskog kulta u doba progona vještica.* Zagreb, Institut za etnologiju i folkloristiku.
Csonka-Takács Eszter
2008 Keresztelő Gyimesközéplokon. In Pócs Éva (szerk.): „*Vannak csodák, csak észre kell venni.*" *Helyi vallás, néphit és vallásos folklór Gyimesben* 1. /Studia Ethnologica Hungarica VIII./ Budapest, L'Harmattan – PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék, 113–161.
Daničić Ljuba T.
1910 Das Hemd in Glauben, Sitte und Brauch der Südslaven. *Anthropophyteia. Jahrbücher für folkloristische Erhebungen und Forschungen zur Entwicklungsgeschichte der geschlechtlichen Moral* VII. Leipzig, Ethnologischer Verlag, 54–128.
1911 Handtuch und Goldtüchlein in Glauben, Brauch und Gewohnheitrecht der Slaven. *Anthropophyteia. Jahrbücher für folkloristische Erhebungen und Forschungen zur Entwicklungsgeschichte der geschlechtlichen Moral VII.* Leipzig, Ethnologischer Verlag, 41–136.
1912 Die Frauenschürze in Glauben und Sitten der Südslaven. *Anthropophyteia. Jahrbücher für folkloristische Erhebungen und Forschungen zur Entwicklungsge schichte der geschlechtlichen Moral* IX. Leipzig, Ethnologischer Verlag, 102–209.
Douglas, Mary
1966 *Purity and Danger. An analysis of concepts of pollution and taboo.* London, Routledge and Kegan Paul.
Dömötör Ákos (szerk.)
1988 *A magyar tündérmesék típusai (AaTh 300–749).* /Magyar népmesekatalógus 2./ Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport.
Šorđević, Tihomir R.
1953 Ve tica i vila u na em narodnom verovaniju i predanju. Vampir i druga bita u na em narodnom verovaniju i predanju. *Srpski Etnografski Zbornik* LXVI: 5–255.
Eckstein, F.
1935 Nackt, Nacktheit. In Ernst Hoffman-Krayer – Hanns Bächtold-Stäubli (Hg.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* VI. Berlin – Leipzig, Walter de Gruyter, 825–916.

Eisler, Robert
1910 *Weltenmantel und Himmelszelt. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zur Geschichte des antiken Weltbildes* I–II. München, C.H. Beck'sche Verlag.
Erdélyi Zsuzsanna
1976 *Hegyet hágék, lőtőt lépék. Archaikus népi imádságok.* Budapest, Magvető.
1999 *Hegyet hágék, lőtőt lépék. Archaikus népi imádságok.* (Harmadik, bővített kiadás). Pozsony, Kalligram.
Esser, Thilo
1999 *Pest, Heilsangst und Frömmigkeit. Studien zur religiösen Bewaltigung der Pest am Ausgang des Mittelalters.* /Münsteraner Theologische Abhandlungen 58./ Altenberge, Oros Verlag.
Fehér Gyula
1938 Bibájosok, boszorkányok Recsken és környékén. *Ethnographia* XLIX: 220–224.
Flint, Valerie I. J.
1991 *The Rise of Magic in Early Medieval Europe.* Princeton, N. J., Princeton University Press.
Fox, J. J.
1973 On Bad Dead and the Left Hand. A Study of Rotinese Symbolic Inversions. In Rodney Needham (ed.): *Rightand Left. Essayson Dual Symbolic Classification.* Chicago – London, University of Chicago Press, 342–368.
Franz, Adolph
1909 *Die kirchliche Benedictionen im Mittelalter* I–II. Freiburg in Breisgau, Herder.
Gaerte, Wilhelm
1952 Wetterzauber im späten Mittelalter nach gleichzeitigen bildlichen Darstellungen. *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* 3: 226–273.
Georgieva, Ivanička
1983 *Bălgarska narodna mitologija.* Sofia, Nauka i izkustvo.
Ginzburg, Carlo
1983 *The Night Battles. Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries.* Baltimore, Maryland, The Johns Hopkins University Press. [*I Benandanti: Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*. Torino, Einaudi, 1966.]
Gönczi Ferenc
1914 *Göcsej s kapcsolatosan Hetés vidékének és népének összevontabb ismertetése.* Kaposvár, Szabó Lipót könyvnyomdája.
Gunda, Béla
1979 Arbeitshütten auf der Balkanhalbinsel. In Uő: *Ethnographica Carpatho-Balcanica.* Budapest, Akadémiai, 269–277.
Grabner, Elfriede
l967 Verlorenes Mass und heilkräftiges Messen. In Elfriede Grabner (Hg.): *Volksmedizin. Probleme und Forschungsgeschichte.* /Wege und Forschung LXIII./ Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 538–553.
Györgyi Erzsébet
1975 Ungarn. In W. van Nespen (Hg.): *Liebe und Hochzeit. Aspekte des Volkslebens in Europa.* [Kiállítás-katalógus.] Antwerpen, Ministerie van Nederlandse Cultuuren Nationale Opvoeding, 226–238.

Hako, Matti
1956 *Das Wiesel in der europäischen Volksüberlieferung mit besonderer Berücksichtigung der finnischen Tradition*. /Folklore Fellows' Communications 167./ Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.
Halász Péter
é. n. [2007] *A moldvai magyarok hiedelmei.* Budapest, General Press.
Hegyi Dolores
2003 *Görög vallástörténeti chrestomatia.* /Osiris tankönyvek./ Budapest, Osiris.
Hertz, Wilhelm
1862 *Der Wertvolf. Beitrag zur Sagengeschichte.* Stuttgart, Kröner.
Hiimäe, Mall
1998 *Der estnische Volkskalender.* /Folklore Fellows' Communications 268./ Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.
Hoppál, Mihály
1976 Széki hiedelemtörténetek. *Folklór Archívum* 5. Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport, 63–91.
2002 Nakedness, as the Negation of Eros. In Mihály Hoppál – Eszter Csonka-Takács (eds.): *Eros in Folklore.* /Bibliotheca Traditiones Europae 3./ Budapest, Akadémiai – Európai Folklór Intézet.
Hurt, Jakob
1904 *Setukese laulud. Pihkva-Eestlaste vanad rahvalaulud, ühes Räpinä ja Vastseliina lauludega.* Helsingi, Soome Kirjanduze Seltsi kulu ja kirjadega.
Ivanov, V. V.
1984a A kettős szimbolikus osztályozásról. In Hoppál Mihály (szerk.): *Nyelv, mítosz, kultúra.* Budapest, Gondolat, 48–66.
1984b A pogányság emlékei az orosz ikonokon. In Hoppál Mihály (szerk.): *Nyelv, mítosz, kultúra.* Budapest, Gondolat, 237–251.
Jakab protoevangéliuma
1996 In *Csodás evangéliumok.* Budapest, Telosz, 5–17. /Apokrif iratok. Sorozatszerkesztő ADAMIK Tamás./
Jung Károly
1983 A kétkarácsonyi cérna. Adatok a boszorkány felismerésének és elhárításának kérdéséhez a magyar délszláv egybevető vizsgálat tükrében. *Somogy* 6: 88–95.
1993 Mágikus fonás és szövés. In uő: *Az emlékezet útjain. Ötvenöt olvasmány a néphagyományról.* Újvidék, Forum, 62–65.
Jungbauer, Gustav
1931 Hemd. In Ernst Hoffman-Krayer – Hanns Bächtold-Stäubli (Hg.): *Handtvörterbuch des deutschen Aberglaubens* III. Berlin – Leipzig, Walter de Gruyter, 1709–1745.
1933 Mantel. In Ernst Hoffman-Krayer – Hanns Bächtold-Stäubli (Hg.): *Handtvörterbuch des deutschen Aberglaubens* V. Berlin – Leipzig, Walter de Gruyter, 1578–1591.
Kapros Márta
1986 A *születés szokásai és hiedelmei az Ipoly mentén.* /Studia Folkloristica et Ethnographica 18./ Debrecen, KLTE Néprajzi Tanszék.
Karanović, Zoja – Pešikan-Ljuštanović, Ljiliana
2002 *Spinning and Weawing in Serbian Oral Tradition: Vestiges of Mythical and Religious Beliefs.* /Études et documents Balkaniques et Meditérranées 25./ Paris, Laboratoire d'Anthropologie Sociale.

Klaniczay Gábor
2000 Elgyötört test és megtépett ruha. Két kultúrtörténeti adalék a performance gyökereihez. In Szőke Mária (szerk.): *A performance-művészet*. Budapest, Artpool – Balassi –Tartóshullám, 145–183.
Kligman, Gail
1988 *The Wedding of the Dead. Ritual, Poetics, and Popular Culture in Transylvania.* Berkeley – LosAngeles – London, University of California Press.
Koštiál, Johann
1910 *Nacktheitszauber. Anthropophyteia. Jahrbücher für folkloristische Erhebungen und Forschungen zur Entwicklungsgeschichte der geschlechtlichen Moral* VII. Leipzig, Ethnologischer Verlag, 287–289.
1911 *Nacktheitszauber. Anthropophyteia. Jahrbücher für folkloristische Erhebungen und Forschungen zur Entwicklungsgeschichte der geschlechtlichen Moral* VII. Leipzig, Ethnologischer Verlag.
Kretzenbacher, Leopold
1959 *Santa Lucia und die Lutzelfrau.* /Südosteuropäische Arbeiten 53./ München, Oldenbourg.
1968 *Kynokephale Dämonen südosteuropäischer Volksdichtung. Vergleichende Studien zu Mythen, Sagen, Maskenbräuche um Kynokephaloi, Werwölfe und südslawische Pesoglavci.* /Beiträge zur Kenntnis Südosteuropas und der Nahen Ostens V./ München, Trofenik.
Kuret, Niko
1969 Die Mittwinterfrau der Slowenen. *Alpes Orientales* V: 209–239.
1975 Die Zwölften und das wilde Heer in den Ostalpen. *Alpes Orientales* VII: 80–92.
Lawson, John Cuthbert
1910 *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study of Survivals.* Cambridge, Cambridge University Press.
Lángi József
2006 A Köpenyes Mária középkori és barokk kori ábrázolásai a lónyai református templomban feltárt freskó ürügyén. In Barna Gábor (szerk.): *Kép, képmás, kultusz.* /Szegedi vallási néprajzi könyvtár 16./ Szeged, Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, 50–64, 320–334.
Lecouteux, Claude
1992 *Fées, sorcières et loups-garous au moyen âge. Histoire du double.* Paris, Imago.
Lévi-Strauss, Claude
1964 *Mythologiques I. Le Crue et le Cuit.* Paris, Gallimard.
Liungmann, Waldemar
1937–1938 *Traditionstwanderungen Euphrat-Rhein* I–II. /Folklore Fellows' Communications 118–119./ Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.
Lönnquist, Bo
1980 Az öltözködés szimbolikus értéke. (Fordította: Magda Sára.) In Verebélyi Kincső (szerk.): *Fordítások szöveggyűjteménye.* /Focloristica 4–5./ Budapest, ELTE Folklore Tanszék, 263–284.
Lütolf, Alois
1865 Zur Frau 'Selten' (Saelde). *Germania* X: 103.
Mahon, Brid
1978 Beliefs and Customs associated with Dress in Ireland. In Venetia J. Newall (ed.): *Folklore Studies in the Twentieth Century. Proceedings of the Centenary Conference of the Folklore Society.* Woodbridge, Suffolk – Totowa, N. J., D. S. Brewer, Rowman and Littlefield.

Mannhardt, Wilhelm
1904–1905 *Wald- und Feldkulte.* Berlin, Verlag von Gebrüder Borntraeger. [1876/1874]
Mansikka, V. J.
1909 *Über russische Zauberformeln mit Berücksichtigung der Blut- und Verrenkungssegen.* Helsingfors, Finnische Literaturgesellschaft.
Máthé János, id.
1984 Magyarhermányi népszokások, játékok és babonák. In Balázs Géza – Hála József (szerk.): *Folklór, életrend, tudománytörténet. Tanulmányok Dömötör Tekla 70. születésnapjára.* Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport, 194–202.
Mencej, Mirjam
2001 *Gospodar volkov v slovanski mitologiji.* Ljubljana, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani.
2009 Wolf Holidays among the Southern Slavs in the Balkans. In Pócs, Éva (ed.): *Folk Religion and Folk Belief in Central-Eastern Europe.* Acta Etnographica 54/2: 337–358.
2010 A fonástabuk megsértőit büntető mitikus lények. In Pcs Éva (szerk.): *Mágikus és szakrális medicina. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről VII./ Budapest, Balassi, 154–183.
2010 Connecting Threads. *Folklore. Electronic Journal of Folklore* 48: 55–84.
Moroz, Josip
1989 *Ženski demonični obrazi v Bălgarskija folklor i vjarvanija.* Sofia, Godina Petnadeseta.
Moszyński, Kazimierz
1939 *Kultura ludowa słovian II. Kultura Duchowa I.* Warszawa. [Kraków 1929.]
Muşlea, Ion – Birlea, Ovidiu
1970 *Tipologia folclorului din raspunsurile la chestionarele lui B.P. Hasdeu.* Bucureşti, Minerva.
P. Madar Ilona
1967 Sárrétudvari hiedelmek. *Néprajzi Közlemények* XII: 23–225.
Paulson, Ivar
1964 The animal guardian: a critical and synthetic review. *History of Religions* 3: 202–219.
Petreska, Vesna
2006 Demons of Fate in Macedonian Falk Beliefs. In Gábor Klaniczay – Éva Pócs (eds.): *Christian Demonology and Popular Mythology.* /Demons, Spirits, Witches 2./ Budapest – NewYork, CEU Press, 221–236.
Platón
1984 Állam. (Ford.: Szabó Miklós.) In: *Összes művei*, II. 5–710. Budapest, Európa.
Pócs Éva
1982 Kenyér és lepény. A régi nyersanyagok és technológia szerepe a halottkultuszban. *Előmunkálatok a magyarság néprajzához* 10. Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport, 184–199.
1985–1986 *Magyar ráolvasások* I–II. Budapest, MTA Könyvtára.
1986 Tündér és boszorkány Délkelet- és Közép-Európa határán. *Ethnographia* XCVII: 177–256.
1990 Néphit. In Dömötör Tekla (főszerk.): *Népszokás, néphit, népivallásosság.* /Magyar Néprajz VII. Folklór 3./ Budapest, Akadémiai, 527–692.
1992 „Nyers és főtt": halál és élet. A kulturális vívmányok helye az európai parasztság archaikus világképében. In Viga Gyula (szerk.): *Kultúra és tradíció 1–2. Tanulmányok Ujváry Zoltán tiszteletére* 1. Miskolc, Hermann Ottó Múzem, 11–24.

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

2002a Natura és kultúra – halál vagy élet? Kettős lények és „emberré avatás". In Pócs Éva (szerk.): *Mikrokozmosz, makrokozmosz. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. Budapest, Balassi, 165–220. /Tanulmányok a transzcendensről 3./

2002b Kereszteletlenek, zivatardémonok és az ördög. (Új kiadás.) In uő: *Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán. Válogatott tanulmányok I.* /Szóhagyomány./ Budapest, L'Harmattan, 64–77.

2001 Sors, bábák, boszorkányok. Archaikus sorsképzetek Közép-Kelet-Európa hiedelemrendszereiben. In Pócs Éva (szerk.): *Sors, áldozat, divináció.* /Studia Ethnologica Hungarica II./ Pécs – Budapest, Janus/Osiris, 201–243.

2003 Esővarázslás és idővarázslók a magyar boszorkányperekben (XVI–XVIII. század). In Pócs Éva (szerk.): *Folyamatok és fordulópontok. Tanulmányok Andrásfalvy Bertalan tiszteletére*. /Studia Ethnologica Hungarica IV./ Budapest, L'Harmattan – PTE Néprajz Tanszék, 159–207.

2005 „Tündéres" és „Szent Ilona szerzete", avagy voltak-e magyar tündérvarázslók? In Csörsz Rumen István (szerk.): *Mindenes Gyűjtemény I. Tanulmányok Küllős Imola 60. születésnapján.* /Artes Populares 21./ Budapest, ELTE BTK Folklore Tanszék, 289–308.

2008 Ing, palást és meztelenség. Adatok az öltözködés szimbolikus vonatkozásaihoz. In Pócs Éva (szerk.): *Tárgy, jel, jelentés. „Tárgy és folklór" konferencia Vaján, 2005. október 7–9-én.* /Ethnologica Hungarica IX./ Budapest, L'Harmattan – Pécs, PTE Néprajz Tanszék, 170–208.

Pszeudo-Máté evangéliuma

1996 In *Csodás evangéliumok.* /Apokrif iratok. Sorozatszerkesztő ADAMIK Tamás./ Budapest, Telosz, 47–71.

Rantasalo, A. V.

1945 *Der Weidegang im Volksaberglauben der Finnen I. Die Vorbereitung für das Viehaustreiben*. /Folklor Fellows' Communications 134./ Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.

Róheim Géza

1913 Kedd asszonya. *Ethnographia* XXIV: 90–95.

1920 Lucaszék. In uő: *Adalékok a magyar néphithez.* /Második sorozat./ Budapest, Hornyánszky Viktor m. kir. udvari könyvnyomdája, 29–227.

1925 *Magyar néphit és népszokások.* Budapest, Athenaeum.

Salamon Anikó

1987 *Gyimesi csángó mondák, ráolvasások, imák.* Budapest, Helikon.

Schmidt, Bernhardt

1871 *Das Volkslebender Neugriechen und das hellenische Altertum.* Leipzig, B.G. Teubner.

Schmidt, Leopold

1952 Der „Herr der Tiere" in einigen Sagenlandschaften Europas und Eurasias. *Anthropos* XLVI: 509–538.

Schram Ferenc

1970 *Magyarországi boszorkdnyperek 1529–1768* II. Budapest, Akadémiai.

Schubert, Gabriella

1984 Textilien als magische Mittel der Verhütung und Heilung von Krankheiten im südöstlichen Europa. *Zeitschrift für Balkanologie* XX: 91–121.

Schwarz, F. L. W.
1935 Perhta. In Ernst Hoffman-Krayer – Hanns Bächtold-Stäubli (Hg.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* VI. Berlin – Leipzig, Walter de Gruyter, 1478–1492.
Sebeok, Thomas A.
1948 Data on Nakedness and Related Traits in Hungary. *Journal of American Folklore* 61: 356–363.
Seligmann, Siegfried
1910 *Der böse Blickund Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte des Aberglaubens aller Zeiten und Völker.* Berlin, Hermann Barsdorf.
Senn, Harry A.
1982 *Were-Wolfand Vampire in Romania.* /East-European Monographs XCIC./ New York, Columbia University Press.
Solymossy Sándor
1943 Babonás hiedelmek és műveletek. In Viski Károly (szerk.): *A Magyarság Néprajza IV. Szellemi néprajz II.* (3. kiadás.) Budapest, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, 286–339.
Szabó Imre
1910 Az oláhok kedd asszonya. (Marti Seara). *Ethnographia* XXI: 32–38, 167–172.
Szarvasokká vált fiúk
1971 *Szarvasokká vált fiúk. Román Kolindák.* (Fordította: Kiss Jenő.) Bukarest, Kriterion.
Szilárdfy Zoltán
2003 *Ikonográfia – kultusztörténet. Képes tanulmányok.* Budapest, Balassi.
Takács György (lejegyezte)
2001 *Aranykerthe' aranyfa. Gyimesi, hárompataki, úzvölgyi csángó imák és ráolvasók.* Budapest, Szent István Társulat.
Tamás apostol cselekedetei
1996 In *Az apostolok csodálatos cselekedetei.* /Apokrif iratok. Sorozatszerkesztő Adamik Tamás./ Budapest, Telosz, 129–198.
Tolstaya, Svetlana M.
2001 Rites for Provoking and Stopping Rain in Slavonic Folk Tradition. *Cosmos. The Journal of the Traditional Cosmology Society* 17: 179–195.
Tolstoj, N. I.
1994 Vita herba et vita rei v slavjanskoj narodnoj tradicii. In Tolstoj N. I. (ed.): *Slavjanskij i balkanskij fol'klor: Verovanija. Tekst. Ritual.* Moskva, Indrik, 139–168.
Tóth G. Péter
2001 Folyampróba-liturgikus vízpróba-boszorkányfürösztés. In Pócs Éva (szerk.): *Demonológia és boszorkányság Európában.* /Studia Ethnologica Hungarica I./ Budapest, L'Harmattan – PTE Néprajz Tanszék, 249–291.
Turner, V. W.
1972 Betwixt and Between. The Liminal Period in Rites de passage. In W. A. Lessa – E. Z. Vogt (eds.): *Readerin Comparative Religion. An Anthropological Approach.* New York – Evanston – San Francisco – London, Harper & Row, 338–347.
Uther, Hans-Jörg
2004: *The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson.* /Folklore Fellows' Communications 284–286./ Helsinki, Academia Scientiarum Fennica

Vaz da Silva, Francisco
2002 *Metamorphosis. The Dynamics of Symbolism in European Fairy Tales*. /International Folkloristics 1./ New York, Peter Lang.
Vuorela, Toivo
1967 *Der böse Blick im Lichte derfinnischen Überlieferung*. /Folklore Fellows' Communications 201./ Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.
Waschnitius, Viktor
1913 Perht, Holda und verwandte Gestalten. Ein Beitrag zur deutschen Religionsgeschichte. *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien*. /Philosophisch Historische Klasse 174. Band, 2. Abhandlung./ Wien.
West, M. L.
2007 *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford, Oxford University Press.
Zakariás Erzsébet
1992 Boszorkányok Erdőfülében. *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve* 1: 182–198.
Zečević, Slobodan
1981 *Mitska biča srpskih predanja*. Beograd, Iro „Vuk Karadžić".
Zentai Tünde
1971 A természetfeletti lények átváltozásának kérdése az ormánsági néphit összefüggésében. *Janus Pannonius Múzeum Évkönyve* XVI: 207–215.
Zingerle, I. V.
1857 Frau Saelde. *Germania* II. 436–439.

A FELHASZNÁLT KÉZIRATOS FORRÁSOK LELŐHELYE

MNT =Magyar Néphit Topográfia (kérdőíves gyűjtés az 1970-es években, anyaga a Néphit Archívumban)
NA= Néphit Archívum (a PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszékén)
EA = Ethnológiai Adattár (Néprajzi Múzeum)

AZ ASZTAL ÉS A TŰZHELY – AVAGY HOL VAN A SZENT SAROK?[1]

Gunda Béla 1961-es tanulmánya[2] óta a lakóház és lakberendezés kutatásának magyar szakirodalmában közhelyszámba megy az a vélekedés, hogy a magyar lakószoba egy szent és egy profán térfélre tagolódik. Mint legutóbb – Gundára hivatkozva – Juhász Antal írja a Magyar Néprajz Életmód-kötetének „Munkák a házban" részfejezetében: „A hagyományos berendezésű, sarkos elrendezésű parasztszobában két eltérő funkciójú tér állapítható meg: a belső a *kultikus tér,* az ajtó, illetve tűzhely előtti pedig a *munkatér.*"[3]

Hogy Gunda példáit idézzük, a kultikus térben található a házi oltár, a szentképek, Göcsejben aratás után a *Jézuskéve*, vagy a becsben tartott „világi" tárgyak is, mint a menyasszonyi koszorú, vagy a kenyér a sarokpados asztalon. Az ünnepélyesen megterített karácsonyi asztal is a kultikus sarokban foglal helyet, a sarokpad gyógyítás helye is lehet és így tovább.[4] Vagy idézzük Csilléry Klárát, aki – nemcsak Gunda tanulmánya, hanem saját kutatásai alapján is – „szentsarok"-ként hivatkozik az asztal fölötti sarokra, amelyet különösen a Kisalföldön ekként is neveznek, és ebben foglal helyet több katolikus vidékünkön a szent tárgyakat, kegyképeket, kegyszobrokat, búcsús relikviákat, Mária-szobrot őrző falitéka vagy a *Mária-ház*, „itt volt a házi szentély", reformátusoknál pedig az orvosságot, a vallásos és egyéb könyveket őrző téka.[5] Gunda a kemence körüli térfelet női szféraként, a vele átellenes kultikus teret férfi-szféraként írja le, és úgy véli, hogy ez a berendezés a munkatér – illetve a nők – társadalmilag alárendeltebb szerepét is tükrözi.[6] Állításait Gustav Ränk kutatásaira[7] alapozza, aki a kelet-északkelet-európai parasztszoba belső-ázsiai nomád jurták lakásrendjével egyező archaikus sajátságaként állapítja meg mindezt: itt az egyik oldalon a kemence, a *gazdasági sarok,* az asszonyok és gyerekek alvóhelye van, a másik a *tiszta sarok, szent sarok,*[8] egyben a férfiak helye. Ezzel a Ränk leírta kelet-európai renddel

[1] A tanulmány első megjelenése: Pócs 2001.
[2] Gunda 1961.
[3] Juhász 1997, 187.; Gunda 1961.
[4] Gunda i.m., 253–263.
[5] Például: Csilléry 1981, 669; 1982; K. Csilléry 1997, 379–80.
[6] Gunda i.m., 267.
[7] Ränk 1949/51.
[8] Gunda Ränket idézve: i.m., 248–249.

egyeznék meg tehát a magyar lakószobában a *munkatér/tűzhely/női térfél* és a *kultikus tér/asztal/férfi térfél* kettőse.[9] Gunda a két térfelet mintegy archaikus örökségnek tekinti; hangsúlyozza például, hogy már az asztal odahelyezése előtt is (tehát mielőtt a magyar parasztság egyáltalán asztalt használt) kultikus tér volt ez a sarok.[10] Csilléry Klára vizsgálatai szerint már a honfoglalás kori régészeti leletek egy tűzhelysarok és egy vele átellenes evősarok meglétére utalnak,[11] arra nézve azonban, hogy ez a múltbeli evősarok egyben „szent sarok" is lett volna, nem mutat fel bizonyítékokat sem Gunda, sem más kutató. Az alábbiakban az idézett, elsősorban Gunda által fémjelzett kutatási eredményeket szeretném nem annyira cáfolni, hanem – az adatok bővítésével és finomításával – módosítani, differenciálni.

A lakótér kettős – szent és profán térfélre való – tagolása egy archaikus társadalmi és kulturális szinten természetes, sok hagyományos kultúrában megtalálható. Általában azokkal a duális kozmogóniai elképzelésekkel hozható kapcsolatba, amelyeket Hockart óta több ízben a Föld különböző pontjain meglévő, tipológiai egyezéseket mutató bináris oppozíciósorokkal írtak le. Ez az oppozíciósor egyebek mellett egy kettős tagolású horizontális térszerkezetre utal, ami még Európa népeinek újkori folklórjában, rítusaiban, hiedelmeiben is kimutatható; a magyar néphit példái is utalnak rá.[12] A két térfél szimbolikus tartalmait kifejező legfontosabb oppozíciók: *bent–kint, centrum–periféria, védett–veszélyes, rendezett–kaotikus, emberi tevékenység–emberi tevékenység hiánya, kultúra–natura.* E sorozatban a lakóház mint „centrum" a kultúra, az emberi tevékenység „profán" oldalán áll – szemben a „naturát" képviselő, de „szent" jelentést is hordozó perifériával; másrészt a lakóház – mint a makrokozmoszt tükröző mikrokozmosz, mint „szent közép" – magába sűríti a ház egésze és az univerzum többi része között fennálló ellentétes szimbolikus tartalmakat: egyszerre szent és profán hely. Mint szervezett hely, kulturális létesítmény, védelem a kaotikus naturától, démonoktól, halottaktól, de kozmikussá tett „középpel" ellátott hely, ahol a természetfeletti manifesztálódik, ahol kapcsolat teremthető az istenséggel, a halottakkal, ahol szimbolikus közlekedés lehetséges a kozmosz „rétegei", például a keresztény menny–föld–pokol között.[13] Ez a duális térbeosztás az európai hagyományos kultúrákénál archaikusabb szinten a mindennapi élet minden mozzanatára kiterjedő, tabukkal szabályozott szigorú térbeosztásban is megnyilvánulhat – a természeti népek sok ismert példája vall erre –, sőt, mint Ivanov írja,[14] jó néhány ősi társadalomban a kettős szimbolikus klasszifikáció összefügg a társadalom dualisztikus

[9] Gunda i.m., 249.
[10] Gunda, i.m., 266.
[11] Csilléry 1982, 148–156, 272–278.
[12] Lásd erről részletesen: Pócs 1983.
[13] Eliade 1958, 107–108, 371–378. Lásd erről például az indonéziai atoni ház vonatkozásában: Cunningham 1972, 134; az európai lakóház vonatkozásában: Schmidt 1980, 84–85.
[14] Ivanov 1984, 61.

szerveződésével. Ezen a szinten természetes a ház kettős tagolódásának összefüggése egy *férfi–női* kettősséggel is. Például a Bourdieu leírta berber ház külső-belső rendjéből a *tűz–víz, főtt–nyers, magas–alacsony, fény–árnyék, kultúra–natura, férfi–nő* homológ oppozíciósor szerveződése olvasható ki.[15]

Ezeknek a Föld sok népénél tapasztalt összefüggéseknek egy részét látta Gunda Béla a magyar paraszthá ltala leírt kettős térbeosztásával kapcsolatban is érvényesülni. Míg azonban egy kettős szimbolikus osztályozás a lakóházra vonatkozó hiedelmek és rítusok egyes vonatkozásaiból valóban kikövetkeztethető, a tér kettős, szent és profán szférára való tagolása, mint a mindennapi élet állandó rendezőelve, nem létezik. Közte és a társadalmi szervezet, munkamegosztás között az újkori magyar falvak térhasználatában „már" aligha mutathatók ki releváns összefüggések. Még ha egy *férfi–női* tagolódás alkalomszerűen – leginkább egy reprezentációs/ünnepi szinten – meg is nyilvánul, ez nem látszik kapcsolódni a feltételezett kultikus tér és munkatér szimbolikus tartalmaihoz. Úgy vélem, nem véletlen, hogy Vajda László (elsősorban Gundának a ház középoszlopával kapcsolatos elméletére vonatkozó, de mellékesen a kultikus tér–munkatér elgondolására is kitérő) kritikája főleg a férfi–női megosztás kérdésére vonatkozik, és szerinte bőven hozhatók ellenpéldák is; ő például azt említi, hogy a kemence a férfiak alvóhelye a régi palóc házban.[16] A Gunda elméletét cáfoló ellenpéldákat lehetne szaporítani, de ez most nem célom, mivel a női–férfi megosztottság kérdésével a továbbiakban nem kívánok foglalkozni. Már csak azért sem, mert Gunda példáit kevésnek és heterogénnek érzem tételének bizonyításához, eredményei azonban nem is cáfolhatók egy részletes, célirányos vizsgálat elvégzése nélkül. Megmaradok a *lakószoba munkatérre és kultikus térre osztottságának* problematikájánál, azon belül is a kultikus tér/szent sarok kérdésére sarkítok. E kérdések új nézőpontú megvilágításához ugyanis bőséges adatanyag áll rendelkezésünkre, részint Bartha Elek magyar „házkultusz"-t összefoglaló munkájának,[17] részint a magam gazdag – a Magyar Néphit Enciklopédiája készülő összefoglalásához összegyűjtött – anyagának[18] jóvoltából. Úgy tűnik, ellenpéldák e vonatkozásban is bőségesen említhetők, voltaképpen már Csilléry Klára is említett ilyeneket. Az ő középkori építkezéseken fellelt építőáldozat-példái többnyire az asztalsarokhoz kapcsolódnak, de említ ilyeneket a kemence és a bejárat környezetéből is. Még több ellenpéldát találunk Bartha Elek házkultuszról írott összefoglaló munkájában. Ő anélkül, hogy Gunda fenti tételeinek – tehát hogy például a tűzhely térsége a „munkatér" – cáfolatát kimondaná,

[15] Bourdieu, 1973, 102–103.
[16] Vajda 1951, 61.
[17] Bartha 1984.
[18] A jelen cikk terjedelme csak az idézett adatok hivatkozását engedi meg; további felhasznált adatok a Néphit Archívum *Lakóház, Tűzhely/kemence, Főzés, Sütés, Kenyér, Asztal, Szent helyek, Halott etetése* témáinál (MTA Néprajzi Kutatóintézetében).

bőséges bizonyító anyagot hoz a tűzhely „szentségére", és azt írja, hogy „[K]ultikus vonatkozásait tekintve a ház központja a tűzhely és környéke, de kiemelt szerepet tölt be a küszöb és a kultikus sarok is".[19] Beszél a kemence gyógyító, egészségvarázsló, jósló szokásokban való alkalmazásáról (váltott gyerek gyógyítása, rühösség gyógyítása stb.), majd a szerelmi varázslatokban és a családtagok befogadásának szokásaiban (például a lakodalomban az új asszonyt a tűzhelyhez vezetik, kemencébe nézetik, ételt kevertetnek vele stb.) betöltött szerepéről, ezzel kapcsolatban „a tűzhely házhoz kötő erejéről", majd a tűzhely részeinek gyógyászatban való alkalmazásáról, a tűzhelyről mint a háziszellemek tartózkodási helyéről. A tűzhelyhez rontó, gyógyító és védő eljárások sora tartozik szerinte, és kiemeli, hogy a boszorkányok már a 18. századi adatok szerint is a kéményen át hatoltak a házba.[20]

Ennyi tűzhellyel kapcsolatos rítus és hiedelem fényében nehéz lenne tartani azt az álláspontot, hogy a szent sarokkal szemben a tűzhely környéke (csakis) profán hely, a munka színtere. Bartha Elek, bár tételszerűen nem cáfolja Gundát, azt írja: „a kultikus szempontból kiemelt részek nem mindig felelnek meg az architekturális szempontból legfontosabb elemeknek, sem pedig a házban zajló hétköznapi élet térbeli tagolódásának".[21] Bartha mindeme szokásokhoz sok közép- és délkelet-dél-európai párhuzamot is hoz, ezekből általánosabb érvénnyel is kiviláglik a tűzhely és asztal sok esetben azonos szimbolikus szerepe.[22]

Világos tehát, hogy a magyar lakóházban mind az asztalsarok, mind a vele szemközti sarok lehet kultikus vagy szent sarok. Van-e akkor hát *asztal–tűzhely* oppozíció, és ha igen, ez konkrét szinten megnyilvánul-e egy *kultikus tér–munkatér* tagolódásban? Van-e a magyar lakóház szimbolikus tagolásának állandó, reális szinten megnyilvánuló térbeli reprezentációja? Mint látni fogjuk, bizonyos körülmények között mindkét kérdésre igen lehet a válasz, de e körülmények meghatározásához Gunda kettős tagolását finomítani kell, át kell strukturálni. Nézzük meg kicsit közelebbről a lakóház két legnyilvánvalóbb szent helyének, az asztal és a tűzhely környékének különböző funkcionális és jelentésszintjeit, vizsgáljuk meg, létezik-e a *szent–profán// kultusz–munka* szembenállásnak valamely térbeli reprezentációja. Kezdjük a két „szent sarok" azonos jelentésű, funkciójú rítusaival, hiedelmeivel, azután vizsgáljuk meg az eltéréseket, az asztal-, illetve a tűzhelysarok sajátos, egyedi vonásait.

A legfontosabb – egyben legarchaikusabb – közös vonás: mindkét hely a halotti áldozatok valamely formájának színtere lehet. Ami az asztalsarkot illeti, Ränk „szent hátsó sarok"-kal foglalkozó könyve orosz példái és más hasonló ortodox európai

[19] Bartha 1984, 99.
[20] Bartha i.m., 47–59, 99–101.
[21] Bartha i.m., 99.
[22] Bartha i.m., 48–49.

példák[23] a karácsonykor a halottaknak ide helyezett áldozati kenyerekre, gabonára vonatkoznak. Ezek nem ortodox közép-európai megfelelői szerint a karácsonyi asztalra, asztal alá helyeznek a téli napforduló idején, vagyis a karácsonyi *tizenkettedben* látogató halottak számára gabonát, kenyeret, terménymagvakat stb. A rítusok funkciója is többé-kevésbé világos: valamiképpen a halottak jóindulatának megnyeréséről, halotti áldozatról van szó, mégpedig az elkövetkező gazdasági év termékenysége érdekében.[24]

Ugyanekkor a tűzhelyhez, tűzhöz is fűződnek hasonló rítusok, hiedelmek Közép- vagy Dél-Európában is. Bartha Elek is utal azokra a balkáni adatokra, melyek szerint a háziszellemek a tűzhelyben, a tűzhely körül tartózkodnak, a bolgárok *namestnik* nevű háziszellemüknek áldozatot is mutatnak be[25] (ezen adatokat a keleti szláv területekről is ki lehetne egészíteni). Ugyanakkor sok helyről – magyaroktól is – vannak arra nézve is adataink, hogy a család halottai, vagy a tisztítótűzben szenvedő „szegény lelkek" a tűzben tartózkodnak vagy jelennek meg, adományokat, ételt-italt lehet számukra tűzbe dobással juttatni, a koporsóból kifelejtett dolgokat lehet küldeni nekik, a túlvilágon éhes halottakat vagy az őket képviselő „angyalokat" is lehetséges ily módon „etetni". Például: Vissen (volt Máramaros vm.) „kenyérsütésnél a régi öregek kivettek a tésztából egy csipetet, és azt előre belökték a kemencébe, az az angyaloké. Az ott megégett". Vagy a tésztafőzéskor leesett darabot, leszóródott lisztet a tűzbe kell dobni a „szegény lelkeknek" (Mezőkövesd).[26] A karácsony körül visszatérő halottak többségükben inkább az asztal térfelében jelennek meg, amennyiben a nekik adott ételáldozatok az ott folyó karácsonyi vacsorához fűződnek: a karácsonyi asztal közép-európai rítusainak lényegét éppen a „valamikori" halotti áldozatokban látjuk. Mégis, a karácsonyi halottaknak sok helyütt a tűzhelyre, a kemence vállára, padkájára is készítenek ételt, az pedig Kelet-Európa sok pontján ismert nézet, hogy a karácsony–vízkereszt közti időszakot családi körben töltő ősök – akik egyébként az asztalsarokban, az ikonok alatt kapnak „enni" – a tűzhelynél melegednek az emberek közt tartózkodásuk idején. Még egy keletporosz adat szerint is: szilveszterkor jól befűtenek a kemencébe, hogy a halottak melegedhessenek.[27]

E hiedelmek és rítusok a háznak *világ közepe/szent hely* jelentést kölcsönöznek; ugyanilyen konnotációja lehet, mintegy sűrítetten a tűzhelynek, mint a halottak/ősök lakó- és megjelenési helyének, de az asztalnak is, az ünnepi lakomák, áldozati rítusok „szent idejében". Hasonló szerepet kap mindkét szent térség a lakodalom fent említett befogadó, házhoz szoktató rítusaiban: itt a tűzhely mint a családi élet, házi élet központja jelenik meg, amit csak erősítenek a tűzhely körül lakozó ősökkel kapcsolatos

[23] Ränk 1949, 59–75.
[24] Lásd összefoglalóan: Pócs 1965; Róheim 1920, 130–131.
[25] Bartha i.m., 59.
[26] Mindkét adat saját gyűjtés.
[27] Róheim 1920, 116; lásd még Ränk i. h.

hiedelmek. Fontos tény az is, hogy az ünnepi–szimbolikus lakoma elkészítésének helyéről van szó. Másrészről a vacsora elfogyasztásának helyszínét, az asztalsarkot a rituális lakomák családot összetartó szerepe teszi – a karácsonyi étkezéshez hasonlóan – a lakodalomban is szent hellyé; ugyancsak a család univerzumának központjává. Bartha Elek is felhívja a figyelmet, hogy a lakodalmi szokásokban sokszor azonos rítusok kapcsolódnak az asztalhoz és a tűzhelyhez: ilyen például a menyasszony általi rituális körüljárás.[28] A közös jelentés, azonos szerep révén a két térfél szoros egységben van, ilyenformán oppozícióba sem állítható egymással.

Ugyanerről az egységről szólnak a téli napfordulóhoz, évkezdethez kötődő jósló rítusok „körbejáró/betekintő" típusai. Közös bennük, hogy az ilyenkor megjelenő halottakkal, a halottak megjelenési helyeivel kapcsolatosak (bár hasonló típusú szerelmi jósló technikák is ismertek). E rítusokban a ház egésze (például a ház rituális körüljárása és betekintés az ablakon), az asztal (például az asztalnál ülve látja meg a jövő év halottját a házat háromszor körüljáró személy) és a tűzhely (hasonló előkészületek után a kemence lángjában „lát") egyenlően fontos, azonos funkciójú.[29] Ezek a rítusok mintegy kijelölik – a rítus „szent idejére" – a házat, tűzhelyt, asztalt a „túlvilágra" való betekintés szent helyéül: ennek révén azonos – és nem egymással ellentétes – funkciót kölcsönöznek a lakóház két térségének.

Más télközépi jósló, beavató rítusokban a tűzhelyen/kemencében gyújtott *tűz* kap kiemelt szerepet; ilyen például a jóslás a karácsonyi tűzhely tüzéből Nyugat-Magyarországon, a karácsonyi tuskó tüzéből a Balkánon, vagy a boszorkányok kilesése a Luca-naptól gyűjtött és karácsonykor égetett forgács vagy tűzifa lángjánál.[30] A tűzhely ezekben az esetekben határozott többletjelentést hordoz az asztallal kapcsolatos jóslásokhoz képest, amennyiben mindig valamiféle alvilágias, boszorkányos, démonikus tudásra, boszorkányok meglátására vonatkozik – ilyesmire az asztallal kapcsolatban nincs adatunk. Ez a többletjelentés más vonatkozásban is megfogható. Erre majd még röviden visszatérek, de előbb meg kell említenem a kétféle a szent térség rituális szerepének néhány egyéb eltérését:

Az asztalsarok legfontosabb egyedi sajátsága ebben a tűzhelysarokkal sok vonatkozásban közös szimbólumrendszerben az a tény, hogy a szobának ez a szöglete sokszor konkrét, látható tárgyak révén megerősített keresztény kultuszhely: az itt elhelyezett kegyszobrok, szentképek és egyéb kultusztárgyak állandó *keresztény* szent hellyé, *a* szent sarokká teszik a lakásnak ezt a helyét. A tűzhely térsége ehhez képest csak a rítusok létrehozta „szent idő" tartamára érvényes szent hely, ahol az archaikus, nem keresztény „szentségnek" természetesen nincs a keresztény szent sarok

[28] Bartha i.m., 44–46.

[29] Lásd a példákat részletesen: Pócs 1983, 194–196.

[30] Lásd a módszereket részletesen: Róheim i.m., 66–67, 137–139. E módszerekről és feltételezett mitológiai hátterükről összefoglalóan: Pócs 1997, 144–148.

kegytárgyaihoz hasonló látható jegye, amely a profán időszakaszokban is némileg a szentség aurájába vonja a lakószobának ezt az egyébként igen sok profán mindennapisággal is ellátott térfelét. Ilyen értelemben a kegyszobrokkal ellátott (például a kisalföldi katolikus) szent sarok valóban oppozícióban lehet a kultusztárgyakkal nem jelölt „pogány" tűzhelysarokkal. Ez azonban a fentiekhez képest csak mintegy másodlagos ellentét, és amennyiben (mint Gunda és Csilléry tanulmányaiban) alapját képezi a lakószoba kultikus térre és munkatérre különítésének, úgy ez az elkülönülés csak az esetlegesen az asztalsarokban gyakorolt keresztény rítusok hatókörén belül érvényes. A keresztény kultusztárgyak megjelenése az asztalsarokban ennek olyan egyedi sajátsága a tűzhelysarokkal szemben, ami a tűzhely és a halottak kapcsolatának archaikus hiedelmeihez képest mindenképpen másodlagos, korábbra, mint a keresztény középkor, nem tehetjük az eredetét. A halotti áldozatoknak mindkét szent sarok esetében van valamelyes keresztény konnotációja is: mindkettőnél a halottak „helyett" szereplő angyalok utalnak erre. Az ősök ellátmányának ikonok alá helyezése az ortodox Kelet-Európában szintén arra vall, hogy a visszajáró halottak egyes szerepeit részben a keresztény mitológia lényei: az istenanya és a különböző szentek vették át. Ez viszont együtt járt a tűzhellyel kapcsolatos halotti áldozatok szerepének csökkenésével és az „új", keresztény szent sarok szerepének növekedésével.

Az asztalnak még egy keresztény vonatkozásáról kell beszélnünk, mégpedig a mennyei lakomák, illetve a leszálló mennyei lények motívumairól. Ezek Közép- és Délkelet-Kelet-Európában elsősorban karácsonyi-újévi rítusénekekből ismertek, magyar vonatkozásban elsősorban a *regösének,* illetve a moldvai *hejgetés* szövege utal rájuk. Példánk egy rempehollósi (Vas megye) regösének szövegének két részlete:

…
Kelj fel, gazda, kelj fel,
Szállott isten a házadra,
Seregével, angyalával,
Tele asztalával!
…
A hollósi templom
A mi házunk lehessen,
Benne levő oltár
Mi asztalunk lehessen,
Krisztus teste
Mi kenyerünk lehessen…[31]

[31] Sebestyén 1902, 100.

Anélkül, hogy a kérdés gazdag problematikájába itt most belemehetnénk, annyit jegyezzünk meg, hogy ezek a motívumok (és más hasonlók)[32] keresztény megszállottság-képzetekre utalnak, de archaikus, nem keresztény vonatkozásaik is vannak. Megszállottság-rítusról van szó, amelynek révén a ház az istenség által megszállt szent hellyé lesz. Ezen belül mintegy a *szentély* – egy sűrített „világ közepe" – szerepét tölti be az oltár szimbolikájával ellátott *szent asztal*. Mindezekkel együtt itt még termékenységvarázsló mágiáról, egy mágikus „bőség asztaláról" is szó van. Mennyei kapcsolatával („áttörés" a menny felé) ez a szent asztal ellentétbe állítható – ha nem is azonos funkcionális/szemantikai szinten – egy pokoli/alvilági konnotációjú tűzhellyel, amint már fentebb említettem.

A házitűzhely tüze – mivel megjelenhetnek benne, mint mondtam, a visszajáró halottak, a vezeklő „szegény lelkek" – némileg a tisztítótűzzel is asszociálódik, sőt a kemencének/tűzhelynek van egy keresztény konnotációjú *tiszta/szent hely* aspektusa,[33] illetve egy *kenyér/Krisztus teste* keresztény/mennyei jelentésrétege is,[34] de ennél sokkal inkább jellemzik a kimondottan az alvilágra, vagy a keresztény pokolra utaló vonások. Ezzel önmagában is mint mikrokozmosz képviseli a három kozmogónikus réteget, de pokol/alvilág konnotációja révén szemben is áll a „mennyei" asztallal. E *pokol/alvilág* jellemzőknek számtalan általános európai vonatkozása van (már az ismert ókori mitológiák óta) – most elégedjünk meg néhány, a magyar hiedelmekben, rítusokban is képviselt ténnyel. Bizonyos démonikus lényekre és a boszorkányra vonatkozó közép-európai hiedelmek határozottan az alvilág bejáratának mutatják a kéményt, kandallókürtőt, minthogy ezeken keresztül lehet például egy pokoli, ördögi boszorkányszombatra eljutni, vagy éppen maga a kemence egy ilyen alvilágias boszorkánymulatság színhelye.[35] Alvilágias betegségdémonokkal asszociált torokbetegségek gyógyítása kapcsán ismert a *kemence* azonosítása a (magyar néphitben csak ebben a kontextusban létező) „földanyá"-val. Ennek illusztrálására idézzük egy sok variánsban élő ráolvasás alattyáni (Szolnok m.) változatát. A beteg háromszor megcsókolja a kemencét, és ezt mondja:

Fődédesanyám, torkom fáj,
senkinek se mondom,

[32] Rokon motívumok archaikus imákból is ismertek. A motívumok részletes elemzését lásd e kötetben, „Néhány új szempont a regölés és regösének kutatásához" című tanulmányomban.

[33] Lásd a „tűztisztelet" adatait, amelyek Gönczi jóvoltából elsősorban Göcsejből vannak birtokunkban (Gönczi 1914, 192–193), vagy például több tiszántúli adatom szerint a szentelmények – például húsvéti szentelt ételek – maradványait csak a tűzbe szabad dobni, mert az tiszta, szent hely.

[34] Egy zagyvarékasi adat szerint nem szabad kotlóst ültetni a kemencepadkán. Valakire, aki ezt megtette, rászóltak: „Még odahasonlítod a tyúkot, ahol az Isten testye sült? Hogy gondolod odaültetni a kotlót?" Pócs 1964, 47.

[35] Pócs 1997, 114–115.

csak neked panaszolom,
gyógyítsd meg! [36]

Említsük még meg a tűzcsiholással, az új tűzzel kapcsolatos Luca-napi és karácsonyi termékenységvarázsló rítusokat (a délszláv *polazsenik* rítusai, vagy a Luca-napi magyar – és egyéb közép-európai – „tűzcsiholó" köszöntők[37]), amelyek a télközépi termékenységhozó halottak khthonikus kapcsolatrendszerében jelennek meg. Mindeme rítusok és hiedelmek halottakkal és termékenységgel kapcsolatos alvilági jelleget is adnak a tűzhelynek, mint „sűrített makrokozmosz"-nak. A tűzhelysarok archaikusabb, kevésbé keresztény jellegű és inkább termékenységorientált („földanya") szent hely, mint az elsősorban keresztény/mennyei konnotációjú asztalsarok.

A tűzhelynek ez utóbb említett jellegét húzzák alá még fokozottabban bizonyos beavató és gyógyító rítusok. Ezek *halál–újjászületés* szimbolikájához fontos többletjelentéssel járul hozzá maga a tűz, mint némely fontos kulturális tevékenység (főzés, sütés, kovácsmesterség) színhelye és közege. A beavatás vagy a gyógyítás szimbolikus *megsütéssel, megfőzéssel* megy végbe, vagy legalábbis valamely ezt szimbolizáló kapcsolat létesül a beavatandó/gyógyítandó személy és a tűzhely között.

Van némi beavató jellege a lakodalom házba/családba fogadó rítusainak is (például amikor az újasszonynak a tűzhelyre tett ételt kellett megkavarnia). Ezekben is sokszor a főzés – mint a kultúra egy tevékenysége – emelkedik szimbólum-rangra. Az igazi beavató rítusokban még többről van szó: a beteg, a beavatandó, a halott a kultúra egy művelete révén meggyógyul, újjászületik, megelevenedik: a *kultúra* mint az élet szimbóluma és a ház/házi tűzhely mint az élet/emberi tevékenység központja kap ezekben szerepet.

Boszorkányperekből[38] vagy a balkáni hősepikából[39] – szórványosan legújabb kori hiedelmeinkből is – ismerünk olyan beavató rítusokat (vagy legalábbis róluk szóló narratívumokat), amelyek a jelölt megfőzésével (és megevésével, majd kihányásával, illetve feldarabolásával, megfőzésével, majd összerakásával és felélesztésével) kapcsolatosak. Közép-Európa több területén élnek ezek az eredetileg „állatok ura" képzetekkel kapcsolatos hiedelmek. Ehhez hozzávehetjük még a tűzben/kemencében történő beavatás/újjászületés/feltámadás, a halhatatlanná tevő tűzben égetés számos indoeurópai mitológiából (sőt azon kívül is) ismert motívumait (hogy csak egyet említsünk a legközismertebbek közül: Dionüszosz feltámad, miután üstben megfőzik

[36] Ez és további variánsok: Pócs 1985, 221–223.

[37] Például a (szerb) karácsonyi tuskó meggyújtása tűzcsiholó acéllal és kovával: egyidejűleg a tuskóba ütnek, ahány szikra száll fel, annyi állatuk lesz. Vagy egy Hont megyei lucázó vers: „Acélt hoztam kenteknek, cin legyen táljuk, cin legyen kanáljuk, fijas legyen asszonyok…" Lásd a példákat mindkettőre: Róheim i.m., 134–135.

[38] Lásd Pócs 1997, 101–102.

[39] Stojanović-Lafazanovska 1996, 79–90; Ginzburg 1980, 199.

a titánok).[40] E mitológiai adatokban sokszor szerepet kap a főzés eszköze, maga az üst is; az indoeurópai mitológiák varázsüstjéhez a halott harcosok felélesztése, beavatása mellett a bőség, termékenység is asszociálódik. Az, hogy az üst *vas*ból van, a *kovácsmunka* szerepét is aláhúzza a beavatás e mitikus kontextusában. (Érdekes adalék a ház és a tűzhely fent hangsúlyozott közös mikrokozmosz-szimbolikájához, hogy az említett indoeurópai mitológiákban a „beavató" varázsüsttel rokon funkcióban kívülről fűtött *vasház* – szintén mint kovácsmunkával létrehozott kulturális produktum – is előfordul.)[41]

A mítoszok és hiedelmek után említsünk meg néhány gyakorolt beavató, illetőleg gyógyító rítust. A *váltott* és/vagy *agos* gyerek (magyar és délkelet-európai) gyógymódjai a legszemléletesebbek: hideg tűzhelyre tett fazékban „főzik" a csecsemőt (imitálják a főzést), vagy a sütőlapátra ültetve őt, a sütést utánozzák. Az „agosfőzés" magyar adatai szerint a művelet során egy másik asszony kerüli a házat (szenthely-létrehozó rítus!), akivel a főző asszony párbeszédet folytat. A szöveg a főzés metaforájának szimbolikus tartalmát teszi világossá. Például: „Aggot főzök, éfiat avárok." Vagy a kérdésre: „Mit főzöl?" a felelet: „Csontra húst". A Fekete-Körös völgyében – a sütést imitálva – a beteg gyereket lapátra ültetik és látszólag a kemencébe vetik, így szólva: „Beteszek holt húst, hogy elevent húzzak ki".[42]

A tűzhely *naturából a kultúrába* avató szerepét szemlélteti frappánsan néhány balkáni adalékunk. Egy 17. századi görög adat szerint a karácsony és vízkereszt közti „halotti" időben született gyerekeket fazékba teszik és szimbolikusan megfőzik, máskülönben az emberiségre támadó *werwolf*, tehát a *periféria*, a *natura* vad lakója válnék belőlük. Hasonló adatokat szerbektől és bolgároktól is ismerünk: hogy az ekkor született gyermekek ne váljanak vérengző démonná, kürtő fölött font és szőtt ingbe öltöztetik őket: itt a tűz mellett a fonás/szövés kultúrát létrehozó folyamata is szerepet kap (amely azonban a tűzhellyel is kapcsolatba van hozva).[43]

A beavatás helyszíne, a ház és a tűzhely, mint a kultúra építménye/objektuma, az ember által létrehozott *rendezett hely* áll szemben a *kaotikus naturával*, az *emberi tevékenység* jellemzi az *emberi tevékenység* (naturabeli) *hiányával* szemben. A beavatás ebben a kontextusban egy kulturális termék, illetve a kultúra egy művelete révén – esetünkben főzés/sütés (fonás, kovácsmesterség) – megy végbe. A beavatás itt említett oppozíciósora így tehát kiegészül a Lévi-Strauss révén a vallásetnológiai kutatásban közhellyé lett *főtt–nyers* oppozícióval.[44]

[40] Lásd Oosten 1985, 71–77, 85–90; Eliade 1999, 123–127.

[41] Lásd Oosten 1985 „The magic cauldron" fejezetének kelta, germán, görög, ind, római adatait, különösen a 89. lapon a kovácsmunka, tűz szerepéről írottakat.

[42] Lásd további példákkal: Pócs 1985, 165–169 (Baranya, Békés, Somogy, Csongrád, Udvarhely) és Diószegi 1960, 25.

[43] Lawson 1910, 208–210; Zečević 1981, 168; a bolgár adat: Evgenija Miceva szíves szóbeli közlése

[44] Lévi-Strauss 1964.

Ezek a tűzzel, tűzhellyel kapcsolatos beavató rítusok *munkafolyamatok* szimbolikus imitálásai: a rituális „főzés" avat be a kultúrába, teszi a *nyers* állapotokkal jellemzett halotti periféria helyett a *főtt* állapotokkal jellemzett „kulturális centrum" illetékesévé a beavatott/meggyógyított/újjászületett egyént. Ezzel kapcsolatban kis kitérőként megemlítem egy régebbi tanulmányomat, amelyben a „Találkozás a gonosszal", valamint a „Jó ember, gonosz asszony" ráolvasás-típusok kapcsán írtam e témáról.[45] E ráolvasások Európa déli, délkeleti területein ismert, valamint magyar variánsai az emberi világot a kultúra vívmányaival jellemzik. A *démoni/halotti–emberi* szembenállást elsősorban a *natura–kultúra* oppozíció fejezi ki, a kulturális vívmányok – sózás, kenyérkelesztés, sörerjesztés, vadállatok domesztikációja, szerszámkészítés, kovácsmesterség, főzés/sütés és maga a tűzhely – mint életszimbólumok kapnak szerepet; a legfontosabb oppozíció ebben a kontextusban is a *főtt–nyers* (erre rímel, hogy hiedelemmondáinkban bizonyos démonikus lények, például az erdélyi *vadleány* a tűzhely hiányával vannak jellemezve). A centrumot és a perifériát kultúrfokbeli különbséget kifejező, aszimmetrikus oppozíciók írják le: a „nyers" szerepében idejétmúlt vagy tökéletlenül, hiányosan véghezvitt eljárások, félkész termékek (nyers ételek, kelesztetlen kenyér, ázatlan, töretlen kenderből készült dolgok, egészen meg nem erjedt, „csepegés alatt való" sör), vagy tökéletlen, „nyitott" tűzhelyen készített tárgyak jelennek meg. A kultúra a befejezett munka és terméke, valamint munkaeszköze: a „tökéletes", készre épített korszerű „zárt" tűzhely.

Hogyan is állunk hát a munkával és a kultusszal, a munkatérrel és a kultusz terével? Ezek nem szemben álló, hanem egyidejűleg, különböző szemantikai mezőkben megjelenő fogalmak. A hétköznapi munka és színtere, a konkrét tűz/tűzhely/főzés/sütés a kultúrába avatás absztrakt szimbólumává válhat a rítus szent idejében. A *szent–profán* oppozíció – legalábbis az európai néphit, népi vallás e töredékes kontextusában – nem térbeliségében, hanem időbeliségében fogható meg: a szent sarok és munkasarok ellentéte sokféle változó térbeli relációban, az adott rítus szent idejére érvényesen jelenik meg. Mind a kemence/tűzhely/főzés/sütés, mind az asztal/étkezés több jelentéssíkkal rendelkezik. Mind a két sarok munkatér, de adott esetben kultikus tér mind a kettő. Amit Gunda munkatérnek és kultikus térnek nevez, az nem *kemence tere* és *asztal tere*, hanem *kemence konkrét tere* és *kemence szimbolikus tere*, és ezzel együtt, de nem ezzel oppozícióban – *asztal konkrét tere és asztal szimbolikus tere*.

Végül – bár e kérdésre nem tértem ki dolgozatomban – hadd tegyek egy megjegyzést a *férfi–női* térfél feltételezésére vonatkozóan. Az utóbb mondottakból következik, hogy a szent helyek esetleges, változó realizálódása a lakóház különböző térségeiben és objektumain már csak ezen esetlegességénél fogva sem hozható kapcsolatba a nemek állandó térbeli megosztottságával. Azt azonban elmondhatjuk, hogy a tűzhely

[45] Lásd részletesen: Pócs 1992.

környékét az itt gyakorolt – főzéssel, sütéssel és egyáltalán a tűzhellyel kapcsolatos rítusok – inkább „női" rituális szférává teszik, míg az asztal körül gyakorolt kultuszokat jelenlegi ismereteim birtokában inkább „nem-semleges"-nek látom.

BIBLIOGRÁFIA

Bartha Elek
1984 *Házkultusz. A ház a magyar folklórban*. Debrecen, Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszéke.

Bourdieu, Pierre
1973 The Berber House. In Douglas, Mary (ed.): *Rules and Meanings*. Harmondsworth, Penguin Education, 98–110. [*Echanges et communications: Mélanges offerts á Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60e anniversaire*. Paris, 1971, 151–161 és 165–169.] Cunningham, C. E.
1972 Order in the Atoni House. In W. A. Lessa – E. Z. Vogt (eds.): *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*. New York – Evanston – San Francisco – London, Harper and Row, 116–135. [Evanston, Ill., Row, Peterson 1958.]

Csilléry Klára
1981 Szentsarok. In Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon 4*. Budapest, Akadémiai, 669–671.
1982 *A magyar népi lakáskultúra kialakulásának kezdetei*. Budapest, Akadémiai.

K. Csilléry Klára
1997 Lakáskultúra. In Balassa Iván (főszerk.): Életmód. /Magyar néprajz IV./ Budapest, Akadémiai, 327–415.

Diószegi Vilmos
1960 Embergyógyítás a moldvai székelyeknél. *Néprajzi Közlemények* V (3–4): 35–124.

Eliade, Mircea
1958 *Patterns in Comparative Religion*. London – New York, Sheed and Ward.
1999 *Misztikus születések*. Budapest, Európa. [*Naissances mistiques. Essai sur quelques types d'initiation*. Paris, 1959.]

Ginzburg, Carlo
1980 *Hexensabbath. Entzifferung einer nächtlicher Geschichte*. Berlin, Klaus Wagenbach. [Storia notturna. Una dezifrazione del Sabba. Torino 1989.]

Gönczi Ferenc
1914 *Göcsej, s kapcsolatosan Hetés vidékének és népének összevontabb ismertetése*. Kaposvár, Szabó Lipót.

Gunda Béla
1961 A társadalmi szervezet, a kultusz és a magyar parasztszoba térbeosztása. *MTA I. Osztályának Közleményei* XVII: 247–268.

Ivanov, V. V.
1984 A kettős szimbolikus osztályozásról. In Hoppál Mihály (szerk.): *Nyelv, mítosz, kultúra*. Budapest, Gondolat, 48–66.

Juhász Antal
1997 Élet a házban. In Balassa Iván (főszerk.): Életmód. /Magyar néprajz IV./ Budapest, Akadémiai, 178–192.

Lawson, J. C.
1910 *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study of Survivals.* Cambridge, Cambridge University Press.
Lévi-Strauss, Claude
1964 *Mythologiques I. Le cru et le cuit.* Paris, Plon.
Oosten, Jarich G.
1985 *The War of the Gods. The Social Code in Indo-European Mythology.* London – Boston – Melbourne – Henley, Oxford University Press.
Pócs Éva
1964 Zagyvarékas néphite. *Néprajzi Közlemények* IX: 3–4. szám.
1965 A karácsonyi vacsora és a karácsonyi asztal hiedelemköre. *Néprajzi Közlemények* X: 3–4. szám.
1983 Tér és idő a néphitben. *Ethnographia* XCIV: 177–206.
1985–1986 *Magyar ráolvasások I–II.* Budapest, MTA Könyvtára.
1992 „Nyers és főtt": halál és élet. A kulturális vívmányok helye az európai parasztság archaikus világképében. In Viga Gyula (szerk.): *Kultúra és tradíció. Tanulmányok Ujváry Zoltán tiszteletére.* Miskolc, Hermann Ottó Múzeum, 1: 11–24.
1997 *Élők és holtak, látók és boszorkányok. Mediátori rendszerek a kora újkor forrásaiban.* Budapest, Akadémiai.
2001 Az asztal és a tűzhely – avagy hol van a szentsarok? In Szilágyi Miklós (szerk.): *Számadó. Tanulmányok Paládi-Kovács Attila tiszteletére.* Budapest, MTA – NKI, 375–388.
Ränk, Gustav
1949 *Die heilige Hinterecke im Hauskult der Völker Nordosteuropas und Nordasien.* /Folklore Fellows Communications 137./ Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.
1949/51 *Das System der Raumeinteilung in den Behausungen der nordeurasischen Völker. Ein Beitrag zur norderuasischen Ethnologie I–II.* Stockholm, Institutet för Folklivsforskning.
Róheim Géza
1920 Lucaszék. In uő: *Adalékok a magyar néphithez II.* Budapest, Hornyánszky Viktor, 29–277.
Schmidt, Leopold
1966 Häuser aus heiligen Grundriss. In uő: *Volksglaube und Volksbrauch.* Berlin, Erich Schmidt, 74–88.
Sebestyén Gyula
1902 *Regös-énekek.* /Magyar Népköltési Gyűjtemény Új folyam IV./ Budapest, Athenaeum.
Stojanović-Lafazanovska, Lidija
1996 *Tanatološkiot prazvor na životot.* Skopje, Institut za folklor „Marko Tsepenkov".
Vajda László
1951 Rítustanulmányok. *Ethnographia* LXII: 50–72.
Zečević, Slobodan
1981 *Mitska biča srpskih predanja.* Beograd, „Vuk Karadžić" Etnografski Muzei.

KULTUSZ, EMLÉKEZET, DEKORÁCIÓ

A HÁZBELSŐK DÍSZÍTÉSE GYIMESKÖZÉPLOKON[1]

Gyimesközéplok (román és ortodox szomszédságban élő) magyar közösségének[2] vallási életét, hiedelmeit, vallásos folklórját mintegy öt éve tanulmányozom,[3] ennek során fényképeztem a házbelsők szakrális tárgyait, főleg a belső házfalakon felakasztott szentképeket, a bútorokra helyezett szobrokat. Ezzel elsősorban az volt a célom, hogy a szentkultusz, illetve általában a magánáhítat reprezentációit és egyúttal ezek mindennapi életében betöltött helyét vizsgáljam. Nemigen gondoltam arra, hogy ezt a tárgyegyüttest mint a lakások dekorációját és a vele kapcsolatos lakberendezési elveket és gyakorlatot is kutassam. A „Folklór és vizuális kultúra" konferencia adta az ötletet, hogy a lakás szakrális tárgyegyütteseit mint esztétikai megnyilvánulásokat is figyelembe vegyem, illetve a címben említett három szempontot egyszerre érvényesítsem a házbelsők szent tárgyakkal való díszítésének komplex funkcionális vizsgálata során. Az évek során számos, házbelsőkről készített fotóm gyűlt össze; ezt a képanyagot tekintettem most át a címben említett szempontok szerint. Fő kérdéseim: milyen motivációk alapján válogatódnak össze a lakásban a falra akasztott vagy más módon láthatóvá tett – tehát a házberendezés részét is képező, dekorációs elemként is szerepet játszó – képek, szobrok, szentképek, családi fényképek, egyéb emlékképek, szakrális vagy profán emléktárgyak. Milyen tárgyegyüttesek jönnek létre, a dekoráció módja hogyan függ össze a tárgyak kultikus és profán funkcióival, hogyan konstruálódnak meg általuk a lakás szakrális és profán terei, vagy ha ilyenek nincsenek, mi *van* – mi konstruálódik meg a dekoráció révén (és fordítva: mi konstruálja a dekorációt olyanná, amilyen)?

Noha a magyar lakáskultúra vizsgálatának múltja ilyen szempontból szegényes, az utolsó évtizedekben már több kutató feltette e kérdéseket. Hofer Tamás tárgyak-

[1] A tanulmány első megjelenése: Pócs 2007.

[2] Gyimesfelsőlok (román Lunca de Jos, volt Csík, ma Hargita – Harghita – megye): 3326 magyar, 98 román lakossal (anyanyelv szerinti megoszlás: 3329 – 95). Forrás: http://www.dri.gov.ro/cd-2006/prezentari_analitice/index_localitati/alfabet/l/index.htm; a nem hivatalos magyar statisztikák a románok létszámát az itt jelzettnél kevesebbre teszik).

[3] A pécsi Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszéken működő doktori iskola hallgatóival és egyetemi hallgatóimmal együtt végzett kutatásunk a „Néphit, vallás és vallásos folklór Gyimesben" című, kétéves OKTK-program keretében indult, majd a „Néphit és vallás a legújabb korban" című, 49175. számú OTKA-program keretében folytatódott és folyik ma is.

kal, illetve egy-egy háztartás tárgyegyütteseivel foglalkozó tanulmányaival szolgált fontos tanulságokkal számomra (noha ő szakrális tárgyakkal kevéssé foglalkozott), amennyiben a praktikus használat, a rituális, esztétikai és reprezentációs funkció együttes vizsgálatának szükségességét, valamint a mindezekkel kapcsolatos változások rögzítésének fontosságát hangsúlyozta; ahogy kifejezte: a „tárgyi világ megszerkesztésében érvényesülő elvek, normák, arányok tekintetében".[4] Másrészt – ami témánkhoz különösen fontos – ő hangsúlyozta elsőként a magyar kutatásban, hogy a tárgyak jelfunkciójának egyes rétegeit és változásait kellene megragadni: „a tárgyak jellegéből fakadó konvencionális jelentésektől a hozzájuk tapadó egyéni, személyes emlékekig".[5] Azóta – bár Pusztai Bertalan, egy kárpátaljai szentképfestővel foglalkozó munkájában még 1998-ban is a szakrális tárgyak tanulmányozásának hiányosságairól beszélt[6] – sokak részéről, és a magyarság több csoportjánál folyt komoly, elsősorban a jelen vagy a közelmúlt állapotát felmérő kutatás a lakberendezés szakrális tárgyainak, azok funkciójának, a mindennapi vallásosságban betöltött, a család lakóházban folyó tevékenységével kapcsolatos szerepével. Részletes felmérések is készültek: Bartha Elek északkelet-magyarországi, Pozsony Ferenc moldvai háztartások szakrális tárgyegyütteseit vizsgálta.[7] Lengyel Ágnes és Limbacher Gábor palócföldi tanulmányaikban árnyaltan írtak a szakrális tárgyaknak a mindennapi életben és vallásosságban, valamint a lakásdekorációban betöltött szerepéről.[8] Barna Gábor kunszentmártoni terepmunkája alapján, majd országos összefoglalásban is bemutatta a szakrális környezet tárgyait, a különböző tárgytípusokat, fajtáik, származásuk szerint, részletes képet adva a lakószoba szakrális tárgyainak funkcióiról.[9] Mindezt *Kultusz vagy dekoráció* címen foglalta össze, hangsúlyozva a presztízstárggyá, dekorációs tárggyá válás új folyamatait, az emellett fennmaradt vallásos funkció viselkedést, gesztusvilágot befolyásoló szerepét.[10]

Gyimesi kutatásaim szempontjából különösen fontosak Pozsony Ferenc moldvai vizsgálatai. Mindenekelőtt a gyimesi fejlődéssel sok mindenben párhuzamosnak látszó moldvai változási tendenciák miatt, meg azért is, mert vizsgálatában (mint én is szeretném) a szakrális tárgyak és textilek közös *tárgyegyüttes*eit vizsgálta, másrészt tudomásom szerint ő az egyetlen, aki a magyar kutatásban dekorációs *elvekkel* is foglalkozott (mint én is tervezem). Egy moldvai csángó család vallásos tárgyait írta le,[11] a tárgyak fajtái (szentképek, szobrok, imakönyvek, biblia stb.), származása, a lakásban

4 Hofer 1983, 48–59.
5 Hofer 1983, 54.
6 Pusztai 1998, 129.
7 Barna 1987; Pozsony 2000; Bartha 2005.
8 Lengyel – Limbacher 1997.
9 Barna 1987.
10 Barna 1994.
11 Pozsony 2000.

elfoglalt helye szerint, és részletesen kitért a díszítés elveinek változásaira. Megállapította, hogy a vizsgált közösségben a hatvanas évekig tartó „szigorú funkcionalizmus, visszafogott, mértéktartó díszítettség" helyére a presztízsszerep növekedésével párhuzamosan a túlzsúfolt díszítettség lép, a mértanias formák helyét a virágos díszítés és a rikító színezés, egymással nem harmonizáló színek használata foglalja el.

Gyimesi vizsgálatom előzményei közt részletesebben kell szólnom még Gunda Bélának, majd Csilléry Klárának a magyar lakóház térbeosztásával kapcsolatos kutatásairól. Gunda,[12] majd az ő felvetése nyomán Csilléry a magyar lakáskultúra és a bútorművesség történetét összefoglaló munkáiban[13] a lakótér kettős – szent és profán térfélre való – tagolásáról ír. E nézetet a lakáshasználattal foglalkozó újabb kutatások is magukévá tették. Juhász Antal például így fogalmaz a *Magyar néprajz* kézikönyv összefoglalásában: „A hagyományos berendezésű, sarkos elrendezésű parasztszobában két eltérő funkciójú tér állapítható meg: a belső a *kultikus tér,* az ajtó, illetve tűzhely előtti pedig a *munkatér.*"[14] Az asztalsarok kultikus tér mivoltának leglátványosabb megnyilvánulása a 20. századi falusi, kisvárosi lakásokban az ún. *szent sarok.* Ez azt jelenti, hogy az asztalsarokban helyezték el, akasztották a falra a mindennapi vallásosság, a magánáhítat szent tárgyait, sokszor egy külön erre szolgáló falitékában. A szent sarok térfele a vallásos kultusz, míg az ezzel ellentétes tűzhelysarok e feltevés szerint a munka helye volt. Csilléry Klára ezt a kettős térbeosztást Gustav Ränk eurázsiai kutatási eredményei[15] alapján általános kelet-közép-észak-európai jellegzetességnek, egyben egy archaikus (a magyarságnál honfoglalás előtti, „keleti" eredetű) fokozat őrzésének tartja. Mint kifejti, a sarok mint kultuszhely nagyobb múltú, mint a szentkép,[16] és mint ilyen, a honfoglalás előtti lakóház egy emlékét őrzi, általános volt a középkorban és megelőzte a modernebb berendezési módokat. Noha – mint írja – „parasztházakból Magyarországon csak a 18. századtól mutathatók ki szentképek", felteszi, hogy a házbeli szent sarok létesítésének gyakorlata – az ott elhelyezett építőáldozatból következtetve – már az Árpád-korban is megvolt, tehát a szentképek helye a befogadásuk kezdetétől fogva nálunk is a szent sarok lehetett.[17]

Sajnos ez az okfejtés gyenge lábakon áll, tekintettel arra – egyebek között –, hogy az építőáldozatnak a keresztény szentkultusztól merőben eltérő rituális formái semmiképpen sem relevánsak e vonatkozásban;[18] másrészt, mint erről már egy korábbi

[12] Gunda 1961.
[13] K. Csilléry 1981, 669; 1982.
[14] Juhász 1997, 187.
[15] Ränk 1949; 1949–1951.
[16] K. Csilléry 1991.
[17] K. Csilléry 1991, 34.
[18] E kérdésre itt nincs módom részletesen kitérni; elég annyi, hogy az építőáldozat párhuzamai egy tűzhely körül, illetve a küszöb alatt lakó háziszellemre, egyben az ősök tűzhelyhez is kapcsolódó kultuszára utalnak, attól függetlenül, hogy a (magyar) házak építésekor a talapzat vagy a fal más

tanulmányomban is írtam,[19] a lakóház Gunda és Csilléry leírta kettős tagolódása csak bizonyos szempontból és bizonyos helyeken működik, a rendelkezésünkre álló magyar adatok alapján nem lehet abszolutizálni egy kultusszal és munkával fémjelzett szent és profán térfél létét. Mégis, Gunda Béla fent említett tanulmánya óta kutatási közhellyé, szinte axiómává vált a magyar lakóház kettős tértagolása, jelenlétét a szakrális tárgyak elrendezésével foglalkozó tanulmányok szerzői ellenőrzés nélkül feltételezik ott is, ahol nincs rá bizonyíték, hiányát valamikori meglétéhez képest másodlagos fejleménynek tartják. Pozsony Ferenc említett moldvai tanulmányában[20] úgy ír a szent sarokról, mint ami régen létezett a lakóházakban, a bemutatott képek azonban a gyimesihez nagyon hasonló (világosan szent sarok *nélküli*) helyzetre vallanak. Barna Gábor kunszentmártoni közlésében arról tudósít, hogy a „hagyományos értelemben vett szent sarok általában megszűnt, megszűnőben van"[21] – én azonban nem látom a bizonyítékát múltbeli létének sem: a bemutatott adatok ágyak fölött és sublót fölé felakasztott szentképekre vonatkoznak. Ahol nyilvánvalóan *volt* szent sarok – mint például a zempléni, szabolcsi görög katolikusoknál (ez itt a szerző meglátása szerint újabban profán tárgyakkal is feltöltődik)[22] –, a bemutatásokból ott sem világos, hogy volt-e „tiszta" helyzet, a szentet a profántól elválasztó éles tagolódás valaha is? Bár Csilléry Klára a szent sarokba helyezett képekről írt tanulmányában[23] összesen három, Pest, valamint Győr megyéből származó szentsarok-adatot tud bemutatni, szerinte ez a sarkos lakberendezés egész Közép-, Kelet- és Észak-Európa területén, így Magyarországon is általános lakberendezési elv: a szentképek e térségben a szent sarokban, míg Európa más tájain az ágy közelében, vagy a tűzhely környékén voltak. A legrégebbi, 14–16. századi itáliai és flamand ábrázolásokon a fekhely fölött – éjszakai, vagy betegség alatti fohászkodáshoz alkalmas helyen – akasztották fel a szentképeket. A szent sarokba helyezett szentképekre ugyanebből a korból két orosz adata van Csillérynek.

Véleményem szerint mindezek a tények önmagukban is igen határozottan felvetik a lakóház kettős szimbolikus tagolásáról és a szent sarok meglétéről Európa óriási kiterjedésű területein, és a róla mint archaikus fejlődési fokról vallott nézetek revideálásának szükségességét. De még súlyosabban esik latba az a tény, hogy az újabb

részeibe (és a legritkább esetben a sarokra!) helyeztek el esetleg „építőáldozatként" is értelmezhető tárgyakat.

19 Pócs 2001.

20 Pozsony 2000.

21 Barna 1987, 233. Lengyel Ágnes és Limbacher Gábor palócföldi leírásukban (1997, 138–140) szentsarokról írnak, egy *kemence/boldoganya/nők – szent sarok/Krisztus/férfiak* szimbolikus térelosztást megállapítva. Azonban a szentképek elhelyezésének általuk bemutatott példáin ezt nemigen látom megnyilvánulni.

22 Bartha 2001.

23 K. Csilléry 1991, 30–34.

kutatások – így a mi gyimesi vizsgálataink is – nem találják meg a szent sarok Gunda, Csilléry és követőik leírta szerepét a lakóházban. Ehelyett másfajta – szintén régi gyökerűnek látszó – berendezkedési, tárgyelrendezési elvekkel találkozunk, amelyek egy vonásukban legalábbis a szentkép-elhelyezés Csilléry által említett itáliai szisztémájával vágnak egybe. E kutatási kérdésben tehát az alábbiakban az általánosan elfogadottól eltérő véleményt fogalmazok meg, és ebben a moldvai kutatások is megerősítenek.

Mint említettem, számomra ezek a kérdések nem merültek fel rögtön gyimesi kutatásaim kezdetekor. Csak mostanában, több századik, tulajdonképpen más célból készült fényképem elkészülte után kezdem világosabban látni, hogy mit is kellene itt majd még részletesen, lehetőleg minden háztartásra kiterjedően megvizsgálni. Nem, vagy csak alkalomszerűen foglalkoztam eddig a szakrális tárgyak eredetével, történetével, a tárgyegyüttesek életével, életszakaszaival – a berendezéstől, a tárgyak és a berendezett terek öröklésétől a tárgyak cseréjéig és a térből való kikerüléséig – vagy azok rang és presztízs szerinti rétegződésével; nem foglalkozom a szakrális tárgyak és elrendezésük – még nem vizsgált – múltjával sem. Más célból gyűjtött anyagom, bármilyen nagy mennyiségű, a címben jelzett funkciók és változásaik együttes és részletes vizsgálatához még igen kevés, tehát vizsgálatom voltaképpen csak előzetes áttekintés, amely bizonyos tendenciák felvázolásával a további kutatás irányainak megválasztásához szeretne hozzásegíteni.

E rövid tanulmányban – mintegy előzetesként – csak arról írok, ami már most is, eddigi anyagom alapján tendenciaként megfogható: elsősorban a szakrális tárgyak különböző funkcióiról, a tárgyegyüttesek – a más célból készült fotókon is látható – elrendezési elveiről, díszítő szerepéről. A gyimesi épülettípusok, lakástípusok részletezését is megkerülöm, lévén hogy e téren nem végeztem – és kutatásom helyszínén még eddig senki sem végzett – vizsgálatot (bár a lakberendezési és lakásdekorációs elvek komolyabb tanulmányozásához ez elkerülhetetlen lesz). Annyit mégis el kell mondanom az itt hagyományosnak tekintett két- vagy többosztatú egysoros házakról, hogy ezek soha sem szoba–konyha, hanem legáltalánosabban lakókonyha–lakókonyha, vagy lakókonyha–tisztaszoba tagolásúak (ha többosztatúak, a család nagyságának, együtt élő generációinak függvényében több lakókonyha vagy tisztaszoba létesül). *Lakókonyhának* a főzés, étkezés, alvás, családi együttlét összes funkcióját ellátó helyiséget nevezem; az általam *tisztaszobá*nak nevezett helyiségtípus egyetlen, kis létszámú család lakta házakban alakulhatott ki: ágyak voltak/vannak benne, de tűzhely nincs, illetve nem használják. Az utóbbi évtizedek lakókonyhái néha sarkos berendezésűek, egy vagy két, egymás fejéhez állított ággyal, a külső, átellenes sarokban álló asztallal és a belső falnál elhelyezkedő tűzhellyel. Az asztal a padokkal, székekkel az egyéb bútorok számától és a rendelkezésre álló helytől függően máshova is kerülhet (egyetlen ágy folytatásaképpen ugyanahhoz a falhoz, a tűzhely mellé, vagy ha ott volt elég

hely, az ágy elé stb.); és mindig helyet kap egy kredenc, esetlegesen sublót, vizespad, mosdó, fogas, hűtőszekrény. A mai helyzetből úgy tűnik, hogy legállandóbb helye a tűzhelynek és az ágyaknak van (volt). Az egyosztatú *nyárikonyhá*k a család nyári, főzésre, étkezésre, társas életre és többnyire a család egy része számára alvásra is szolgáló lakókonyhái. Berendezésükben a nagy ház lakókonyháit követik, de bútorzatuk többnyire szerényebb, és sokszor – de nem mindig – kevésbé díszítettek. Adott esetben ugyanezek az építmények – némileg „téliesítve" – egyes családtagok, többnyire nagyszülő/k – kis házaként, állandó téli lakókonyhájaként is szolgálhatnak. Ugyanezt mondhatjuk el a havasi nyári szállások *kalyibá*iról, amelyek szintén – a nyáron huzamosan fent tartózkodó családtagok számára – főző- és alvóhelyiségül egyaránt szolgáló lakókonyhák (illetve ha kétosztatúak, akkor kamra is lehet bennük, ellentétben a lenti falu portáival, ahol általában különálló, vagy az istállóval, csűrrel egybeépült kamraépület volt). Az új, nagyobb méretű lakóházak, vagy az új típusú kockaházak esetében a helyiségek beosztásának a rendje – alaprajza – más, de sok esetben ezekben is megfigyelhető a lakókonyha/lakókonyhák–tisztaszoba/tisztaszobák előbbi rendszere (emellett jelentkezik olykor a törekvés a gyerek/ek, illetve fiatal/ok, vagy nagyszülő/k egy-két személyes különszobáinak, esetleg több kisgyermek gyerekszobájának a kialakítására is).

A továbbiakban elsősorban olyan általános tendenciákról szólok, amelyek nagyjából minden típusú lakóhelyiségre érvényesek. Ha észlelhetők is bizonyos különbségek a lakókonyhák, nyárikonyhák és tisztaszobák berendezésében – ahol vannak ilyenek –, ezek nem annyira a most részletesebben bemutatott fali dekorációban nyilvánulnak meg. Az új típusú kockaházak berendezési módjai és elvei részben eltérőek, de néhány közös elv ezekben is érvényesül.

A lakást díszítő tárgyak a szentképektől, szobroktól, vallásos emléklapoktól, „Házi áldás"-tól, szentelményektől a családi fényképekig, emlékképekig, ajándéktárgyakig és egyéb, funkcióval nem rendelkező változatos dísztárgyakig, divattárgyakig, presztízstárgyakig terjednek, és nagy szerepet kapnak közöttük a velük közös dekorációs rendszerekbe összerakott dísztextilek.

Noha bizonyos dekorációs elvek azonosak az ágynemű, vagy a szekrényekben, ágyakon és tartórudakon tartott textilek elrendezésében, én most elsősorban csak a fali tárgyakkal közös rendszerekbe épített dísztextilekről beszélek. Ezek különböző stílusrétegeket képviselő, saját szövésű és/vagy hímzésű falvédők és ágyterítők, valamint ugyanezek vásári, bolti – általában alacsonyabb esztétikai minőségű – változatai, az ablakokat, esetleg ajtókat keretező drapériák, dísztörülközők, végül pedig a képek között elrendezett szövött vagy hímzett terítők. Ritka a teljes harmónia, az azonos típusú textilek, „készletek" használata, egy-egy szimmetrikus elrendezésű rendszeren belül (egy falon) azonban a párosával szereplő textilek és egyéb dísztárgyak (például a manapság a középkorúak körében igen gyakori, csúnya, sokszor rikító gobelin-képek,

illetve figurák) általában egyformák. A sokféle textil-együttes jelenléte azonban nem zárja ki, hogy gyakran legyen valami törekvés az itt hagyományosnak látszó piros–zöld, piros–fekete, vagy piros–zöld–fekete színkombinációk összehozására, ahol a piros, illetve a zöld különböző árnyalatait a majdnem liláig, illetve halvány kékeszöldig, és a barnát a feketével – úgy tűnik – lényegében azonosként kezelik.

Általában mind a négy fal díszített, éspedig sokszor szinte azonos módon: „vegyes", egyidejűleg szent és profán rendszerekkel. Az ágyak fölötti falak és falrészek többnyire dúsabban dekoráltak, e falakon – nagy átlagban – valamivel több van textilekből és szent tárgyakból. Az is jellemző még, hogy az ágyak falain mindig van szentkép és/vagy más szakrális tárgy (is), és többnyire megállapítható, hogy a „legfőbb" szentkép vagy feszület e falak egyikén (vagy ha kettő van, e két falon) magaslik ki. Ha nagy ritkán tisztán profán fallal találkozunk, az szinte soha nem ágy fölötti fal.

A díszek a falakon szimmetrikus, hierarchikus (*szélek–közép, fent–lent*) rendszerekbe szerveződnek. Jellemző még a 45 fokkal elforgatott (tehát átlójukkal álló-fekvő) négyszögek – általában négyzetek – vízszintes négyszögek mellé helyezése, vagy az egymásra merőleges átlójú négyszögek egymásba helyezése. (Ez a múlt században – úgy tűnik – sokáig divatos képkeretezési módban is megjelenik, ahol a szentkép vagy családi fénykép a képbe sarkosan, a kerethez képest 45 fokkal elfordítva kerül bele.)

A dekorációs egységek általában megalapozódnak egy vízszintes talapzattal, ami legtöbbször textília; a rendszerbe ilyen módon az ágyterítő, az ágyra tett párnák, illetve a (nemcsak az ágyak fölött) felszögezett falvédők is beletartoznak. Ezek a dekorációs egységek sokszor mintegy alapzatként oltárterítővel ellátott fali oltár benyomását keltik, a középen kimagasló szentképpel, csakhogy profán tárgyak is vegyülnek – szinte mindig – a szentek közé. (Ezt a fajta hierarchikus, gúlaszerű dekorációs szisztémát Csilléry Klára – a Kisalföldön – a korábbi úri-polgári ősgalériák képelhelyezési gyakorlatára vezeti vissza, ahol a képeket főleg anyagi értékük szerint csoportosították.[24]) Mindenesetre a gyimesi gyakorlatból világos, hogy a hierarchia csúcsa a középső/legmagasabb hely. A fő helyeken az esetek 80–90 százalékában nagyméretű szentkép: Madonna, Szent Család, Fájdalmas Szűz, Jézus szíve, esetleg Utolsó vacsora, Jézus az Olajfák hegyén, ritkábban a Sárkányölő Szent György vagy őrangyal helyezkedik el. A nagyméretű feszület is elég gyakori e pozícióban. A lejjebb, kétoldalt vagy középen elhelyezett kisebb méretű szentképek ugyanezek lehetnek, e helyeken ugyanekkor megjelenik Szent Illés, Szent Antal, Szent József, ritkábban más szentek is. (Szent Illés – még inkább, mint Szent György – a család román felmenőit jelezheti.)

[24] K. Csilléry 1991, 34.

Első képeink e hierarchikus rendszerű képgalériák néhány gyakori változatát ábrázolják. Az *1. kép*en[25] egy újabb ház nagyméretű lakókonyhájának ágyfej fölötti falát látjuk, a hierarchikus rend csúcsán feszülettel, mellette jobbra-balra Fájdalmas Szűz, és Jézus szíve képekkel. Alatta témájában ide illő Fájdalmas Szűz falvédő, jobbra-balra sarkosan felerősített textilkeretben családi fényképek. A *2. és 3. kép*en – szintén ágyak fölött – a hierarchia csúcsán Szent Családot, illetve Madonnát látunk, mellette gobelinképekkel; a *4. és 5. kép*en a fő helyekre Szűz Mária, illetve Szent Család alatt felakasztott Szent Antal képet családi fotók, a feszületet gobelinképek veszik közre. Az *5. kép*en a festett vásári textil falvédő is Szent Család kép; ez a kép egyben jó példa az új típusú kockaházak nagyobb méretű szobáiban, a gyári heverő fölötti falakon is megőrzött hierarchikus díszítési módra. Egy-egy falon (a két ágy, vagy az ágy és a pad fölött) két önálló hierarchikus rendszer is helyet szokott kapni, de gyakori az is, hogy e hosszú falakon két rendszert egybekomponálnak. Ezt mutatja a *6. kép* fotója, amelyen két Mária- és egy Jézus-képet, gobelinképeket és vásári piros rózsás falvédőket hoztak össze szimmetrikus rendbe az ágy és a végéhez elhelyezett hosszú pad fölött.

A szentképek, keresztek és corpusok hasonló pozíciókban, de általában kisebb kiterjedésű rendszerekben, vagy önmagukban jelennek meg a lakótér keskenyebb méretű (ajtó és ablak, vagy két ablak közti, tűzhely melletti) falain. (Lásd például a *7. és 8. kép*en.)Szintén kisebb dekorációs egységek részeként vannak ott az ablakok és ajtók, illetve fogas fölötti falcsíkokon. Az elrendezés elvei azonosak, az alapzatot itt is sokszor az ajtók vagy ablakok felső részére drapériaként felakasztott textil szolgáltatja. Tehát többnyire ezek a kisméretű rendszerek is szentek uralta vegyes (szent és profán) hierarchiák – kisebb és egyszerűbb kivitelben.

*9. kép*ünk egy ajtó és ablak közti kis falrészre akasztott Jézus szíve képet mutat, alatta egy textildísz elforgatott négyszögével. Gyakori jelenség, hogy több keskeny falrész díszítése ismétlődik, egy nagyobb aszimmetrikus rendszerbe rendeződik, ahogyan például *10. kép*ünkön látható ugyanennek a lakásnak egy másik kis falán.

A szakrális tárgyak még további falrészeken, mégpedig az ajtó és ablak, valamint a fogas fölötti keskeny sávokon is megjelennek. A *11. kép*en az ajtó fölött középen a pápa, jobbról-balról Mária halála és Szent Antal, alatta két vásári dísztárgy látható, az „alapzatot" az ajtót felül lezáró drapéria adja, egy sarkosan rátűzött, Somlyói Szűzanyát ábrázoló búcsús kendővel. E fényképen jól megfigyelhető a zöld–piros–fekete színharmónia őrzése az újabb stílusú dekorációs tárgyak esetében is, amire sok más példát is hozhatnánk.

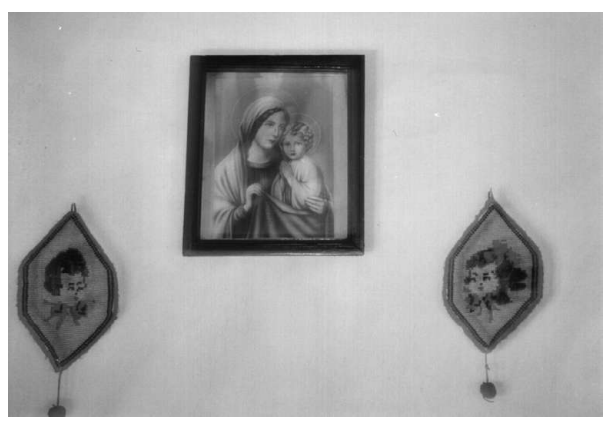
[25] A fényképek mindegyike 2002–2007 között készült Gyimesközéplokon. Legtöbbjük saját felvételem, az 5., 13., 50., 58., valamint a 63. kép Taskovics Dorka, akkori egyetemi hallgató fotója 2002-ből.



1. kép



2. kép



3. kép



4. kép



5. kép



6. kép



7. kép



8. kép



9. kép



10. kép



11. kép

A lakóterek közül a lakókonyha a legrangosabb a kultusztárgyakkal való ellátottságban, még ha ezek más funkciójú helyiségekből sem maradhatnak is el. Azonban a lakókonyhához hasonló főszoba-szerepet a nyárikonyha is kaphat, amennyiben a nagyszülő/k vagy más családtagok állandó alvóhelyéül (is) szolgál. A *12. kép* egy idős házaspár nyáron lakókonyhaként használt nyárikonyháját mutatja a szentképek, textilek többszörösen egymásba fonódó, szimmetrikus rendszereivel (az éjjeli alvópárnákat ugyanabban a szimmetrikus, 45 fokban elforgatott rendszerben helyezték el, nappal is láthatóan, ami szintén gyakori jelenség). A hierarchikus dekorációs rendszerek magasságban csökkentett változatait tekinthetjük meg utóbbi képeinken: ez nyilván a kisebb falméretekkel, az alacsonyabb belmagassággal is összefügg.



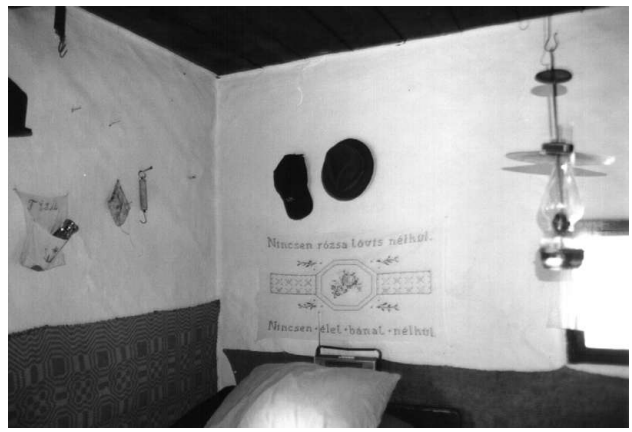
12. kép



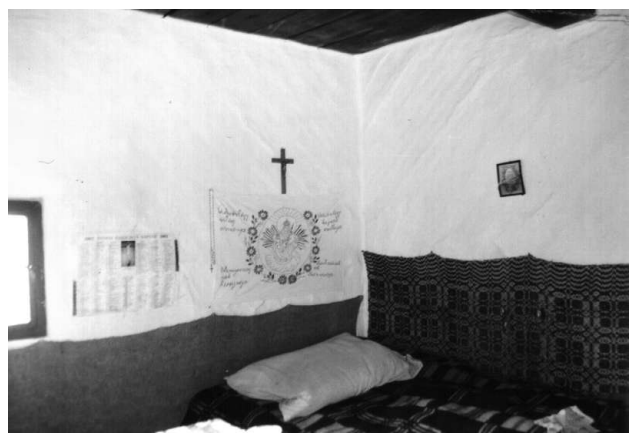
13. kép

Ugyanezt mondhatjuk a havasi nyári szállások kalyibáiról, különösen ha öregek lakják egész nyáron folyamatosan. Itt ők általában ugyanúgy berendezik falaikat szentképekkel és textilekkel, mint a lenti, téli otthonokul szolgáló helyiséget. A *13. kép*en látható kalyiba-falak között egy öregedő özvegyasszony él egész nyáron. Textilek és szentképek gondos szimmetrikus és elforgatásos berendezésével tette otthonossá a kalyibát, a piros–zöld–fekete színharmóniára is ügyelve.

Hogy lássuk az ellentétet – amely azonban igen ritka esetet képvisel –, nézzünk *14. és 15. kép*ünkön egy időlegesen férfiak által lakott nyárikonyhát. Az egyik ágy két falán van ugyan feszület és Háziáldás, sőt a feszület alatt a Hétfájdalmas Szüzet ábrázoló hímzett falvédő; a másik ágy fölött azonban – az igen ritkán előforduló – tisztán profán falakkal találkozunk. Ilyen, szakrális tárgy nélküli falak néha a vizes-,



14. kép



15. kép

illetve mosdófalak a bejárati ajtó és ablak közti keskeny falrészek a régi, kisebb méretű házakban. Igen ritka a lakókonyha ágy fölötti profán fala; ilyet mutat *16. kép*ünk, a páros házastársi kép alatt ide illő szöveges falvédővel („rágondolok gyönyörű szép szemedre, s a szívemet neked adom örökre").

Azt szűrhetjük le mindezekből, hogy a gyimesiek lakóhelyiségeiben lehetőleg minden falon van szentkép és/vagy feszület, vagy azt is tartalmazó díszítési rendszer; a szakrális tárgyak mintegy bekerítik, körülveszik a ház lakóit. Másrészt: a hierarchikus elrendezés – a csúcson szentképpel és „alapzattal" – térbeli korlátozások esetén is érvényesül.

Nem ritka jelenség a szent és profán tárgyak egészen finom összehangolása sem a „közös" dekorációban. Lássunk erre egy példát a *17. kép*en: egy keskeny „vizesfalon" a vizesvödrök fölött és a tükör alatt rózsás dísztörülköző lóg, továbbá egy tárgyhoz



16. kép



17. kép

illő falvédő, ezzel a szöveggel: „Midőn reggel felkelünk, Téged áldunk Istenünk". Itt ez is, és a bal oldali fésűtartó párjaként elhelyezett szentkép is mintegy a profán fal, illetve az itt végzett profán művelet megáldását, megszentelését szolgálja.

Az újabb házak fiatalabb lakóinál a szent tárgyakkal való berendezkedés elvei és gyakorlata sokszor egészen hasonló a fentiekhez; a fent bemutatott szimmetrikus, hierarchikus dekorációs rendszerek még a legújabb építésű és új bútorokkal, dísztárgyakkal berendezett kockaházakban is szerepet kaphatnak. Máskor csak csökevényeiben, vagy egyáltalán nem találkozunk e gyakorlattal. Új beköltözéskor nem mindig épülnek ki ezek a dekorációs rendszerek, de maguk a hierarchia csúcsát jelentő szentképek az esetek többségében megvannak/megmaradnak, mégpedig általában eredeti pozíciójukban, elsősorban az ágyfej és az ágy oldala fölötti falakon. Ezt a helyzetet mutatja új házban készült *18. fénykép*ünk. Úgy látszik, leginkább



18. kép



19. kép

„a minden falon szent tárgy" elve maradt meg, a nagyobb méretű falakon azonban sokszor levegősebb az elrendezés, összesen egy vagy két tárgy kerül a megkomponált rendszerek helyére. A *19. kép*en látható modern szoba falán e két tárgy: egy falvédő és fölötte szentkép a hagyományos helyen és elrendezésben. Egy ötszobás, emeletes házban, egy felnőtt fiú különszobájának ágyfej fölötti falán a hagyományos Jézus szíve kép alatt jól megfért egy modern naptár leányportréja.

Az újabb kockaházak többnyire rendelkeznek előszobával, beüvegezett tornáccal is. Ezek szisztematikus feltérképezése még várat magára, de annyi bizonyos, hogy a dekoráció jellege, fő tendenciái itt is hasonlóak lehetnek. A szobafalak dekorációjának fő kellékei, a textilek és kultusztárgyak igen sok esetben az előszoba több, vagy mindegyik falán megjelennek, a dekoráció fő jellegzetessége, a szent és profán



20. kép

szoros együttélése itt is megvan: a *20. kép*en új, fényes, dísztárgyként funkcionáló evőeszköztartóval párosított szentképek láthatók egy új ház előszobájából.

Kérdés, vajon arra vall-e néhány „tisztán" profán – és a még kevesebb tisztán szent – falra vonatkozó adatunk, hogy mégiscsak van elkülönülő szent és profán szférája a hagyományos gyimesi lakóháznak? Amennyire visszamenőleg is meg tudjuk ítélni, nincs és nem is volt ilyen; ezek az egynemű falak újnak látszó, egyelőre nagyon esetleges jelenségek.

A falak ilyetén dekorációja arra vall, hogy a lakótérnek nincs elkülönülő szent és profán szférája, nincs „szent sarok" (ha manapság valami egyáltalán – igen ritkán – van a sarokban, az új típusú dísztárgy vagy televízió), és mindenképpen jellemző a szent és a profán tárgyak egy rendszerben való összejátszása. Fontos tény azonban, hogy ahol a szentképek mindig, minden típusú lakótérben elengedhetetlenül megjelennek, az az ágy/ágyak fölötti falrész. Két ágy esetén – akár egyvégtében, akár másképp helyezték el az ágyakat – mindkét ágy fölött van szentkép vagy más szakrális tárgy a falon: szobor, feszület, de a fej fölötti keskenyebb falrész mintha egy fokkal még fontosabb volna ilyen szempontból. Az asztal fölötti falrész nem releváns – sokszor hely sincs az ott elhelyezkedő ablak miatt –, a szentképek megjelenése ott esetleges, főleg ha azon a falon már van (az ágy azonos falnál való elhelyezéséből következően) ágy fölötti szentkép. De arra is van példánk – mint a fenti „egybekomponált" faldíszítés esetében –, hogy a pad (és az előtte elhelyezett asztal) fölé is benyúlik egy, az ágy fölötti teret mindenképpen magába foglaló, szakrális tárgyakat tartalmazó dekorációs egység.

Nehéz eldöntenünk a kérdést, hogy a szentképek milyen céllal kerültek a falon elfoglalt pozíciójukba, ha egyáltalán volt valamilyen motivációja a családnak a kép tárgyán kívül. Fő helyre – mint már említettem – szinte kivétel nélkül Jézust vagy

Máriát ábrázoló képet akasztottak, a „kisebb szentek" a hierarchia alacsonyabb értékű helyeit foglalták el (kivétel volt ezalól például a pápa-kép főhelyre kerülése, igaz, hogy csak egy mellékesebb, „ajtó fölötti" hierarchiában). Az elrendezéskor bizonyára közrejátszottak a dekorációs hagyományok és megfontolások (nagy kép, szép kép stb.), de abban a tekintetben nehéz döntenünk, hogy mely pozícióban milyen mértékben a kultusz tárgyai a képek. A díszhelyre került szentképek esetében biztos, hogy nemcsak a kultusz vagy dekoráció alternatívája merül fel, hiszen ugyanezeken a főhelyeken olykor profán képek, tárgyak kerülnek a falra – ha jóval kisebb százalékban is, mint a szentképek. Ez, úgy gondolom, nem arra vall, hogy éppen ezek a kiemelt díszképek töltenék be a magánáhítatban a legfontosabb szerepet. Érdekes nyomon követni, hogy mikor milyen kép kerül a főhelyre: ahogy szinte „versenyeznek" a presztízsszimbólum-szerepet is betöltő képek a főhelyért (nem csak a kultikus képekkel, hanem a családi emlékfotókkal is). E tekintetben nem a kultuszban betöltött szerep látszik a legfontosabb szempontnak, hanem a kép nagysága és látványossága, ami inkább presztízstárgy-, mintsem kultusztárgy-szerepre vall. A hierarchia csúcsán lévő nagyméretű szentképek is sokszor presztízstárgyként, ajándéktárgyként kerülnek a falra, nem a kultusz tárgyaiként: ilyen például a *Jézus az olajfák hegyén* kép, amit szívesen adnak és kapnak nászajándékba, névnapra.

Nézzünk meg néhány profán tárgyat a dekorációs hierarchia csúcsán. Sokszor egy szobában, sőt egy falon is megférnek a profán, illetve szent hierarchiájú rendszerek. (Ahogy az éppen ellentétes tendenciát képviselő presztízstárgyak, divatos tárgyak is megférnek a múlt fontos csomópontjait reprezentáló emléktárgyakkal.) Ide kerülhetnek a család fontos eseményeit megörökítő fényképek, a háborús emlékképek (fentebb már láttuk őket mellékszerepben, a hierarchia alsóbb fokain). A *21. fénykép*en esküvői kép foglalja el az ágy fejénél a szentkép „helyét" (itt egyetlen szent tárgy a pici, falvédőre akasztott, Szőkefalvi Máriát ábrázoló búcsús emlék-textil). Ebben a szobában csak az ágy hosszú oldala fölött van jelen a szentkép uralta hierarchikus dekorációs rendszer. A *22. kép* szobájában szintén az esküvői képé a fő hely. Kicsit hasonló a helyzet a *23. kép* ábrázolta szobában, ahol az ágy fejénél főhelyen a házassági emléklap uralkodik, alatta feszülettel, a „fő" kép, a nagy színes Madonna a másik falra került.

A *24. kép*en látható helyszínen középen a főhelyet (Jézus és Mária nagyméretű képe között) kis családi fényképekkel telezsúfolt nagy kép foglalta el. (Itt már nemcsak a jelentős családi események emlékképei kaptak dekorációs rangot.) Mégis, a fényképek – mint jelentős családi események emlékei – ritkán kerülnek ilyen magas pozícióba. Kivételt a „jelentős" halottak képeznek, képmásaik, úgy látszik, fontosabbak, mint az esküvői képek. Egészen nagy méretű, főhelyre tett fényképet meghalt közeli családtagok (házastárs, gyermek) kapnak, akiknek képeit szinte kultuszban részesítik (látjuk ezt majd a „házi oltárokon" is). Fiatalaasszonyok lakókonyháiban gyakran lehet tapasztalni a szakrális tárgyak, presztízstárgyak, ajándéktárgyak egy dekorációs



21. kép



22. kép



23. kép



24. kép

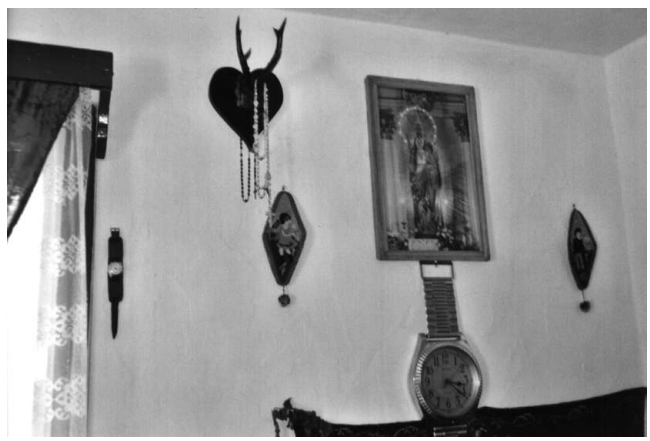
rendszerbe való beépítését. Ez a beépítés általában a beköltözéskor történik, a szakrális tárgyak nagy részét családban örökítik rájuk. Egy fiatal özvegyasszony lakásában meghalt férjének és kislányának a képe került a főhelyre. Az ő esetében nyilvánvaló, hogy az emlékképek a halottkultusz tárgyai – ő bevallottan a halottaival is úgy társalog „lélekben", mint a szentekkel imádság közben. Ez világosan példázza, hogy kultikus szerepe a profán képeknek is lehet; másrészt a képmás mint kultusztárgy mintegy pótléka, szinte élő hasonmása az élőnek ebben a vonatkozásban is (a szentképekkel kapcsolatban is észlelhető egy ilyen attitűd).

A családi fényképek emléktárgy-szerepének sokféle vonatkozása igényel még további tanulmányozást. Ennek kultuszba, szakralitásba enyhén átjátszó formái különösen érdekesek egy ilyen mélyen vallásos közösségben: mennyire engedik be, tűrik meg maguk között a tisztelt szentek a tisztelt halottakat – ez egyébként is fontos kérdése itt folyó kutatásomnak. (Mohay Tamás végzett tanulságos vizsgálatot „az ősök tiszteletébe sűrített szakralitás" vonatkozásában egy oltszakadáti család szentképei, illetve családi képei kapcsán, amely tárgyak, mint mondja, megtestesítik az emlékekben élő múltat, „egyszerre jelei a vallásos tisztelet kifejeződésének és a múlt felértékelődésének".[26]) Az is kérdés, hogy mennyiben állapíthatunk meg időrendet itt – volt-e elsőbbsége a tisztán szent falnak, ahová később családi fényképek is kerülhettek, mikor kerültek be stb. Csilléry Klára inkább reformátusoknál mutatja ki a fényképek erőteljes megjelenését a – katolikus – szentképek „helyén". Az általa vizsgált református közösségekben a valamikori, feltételezett szent sarokban a tiszteleti helyeken a nevesebb családtagok portréja jelenik meg. Csilléry meglátása szerint a protestánsoknál erős

[26] Mohay 2004.



25. kép



26. kép

a vallásos és profán képek „keveredése”[27] – elmondhatjuk, hogy ez a gyimesi katolikus közösségekre is igen jellemző.

Nem tudjuk, mennyire új tendencia lehet az egyéb emlék- és dísztárgyak, presztízstárgyak megjelenése a díszítőrendszerekben. Az időnként dekorációs főhelyre is kerülő, ajándékba, nászajándékba, névnapra kapott divatos képek, dísztárgyak között a nagyméretű, karóra alakúra gyártott falióra vezet.[28] A *25. kép* kiemelt pozicióban mutatja, egy ajtó és ablak közötti kis díszfalon, ahol mintegy a szentkép helyét foglalja el a rózsás falvédő fölött; a *26. kép*ünk mutatta lakásban pedig győzött a divatos díszóra a Somlyói Szűzanya „fölött”. Kerülnek a szentképeket is tartalmazó hierarchikus

[27] K. Csilléry 1991, 37–41.

[28] Úgy látszik, nem csak nálunk lett ez divatos dísztárgy: ugyanezt az óratípust egy nemrégiben készült máltai folklórfilmen is láttam egy szoba legfőbb dísztárgyaként a falra akasztva.



27. kép



28. kép

rendszerek főhelyeire presztízstárgynak tekinthető divatos vagy éppen különleges, egyedi, ajándékba kapott dísztárgak és profán díszképek is, mint például egy ajándékba kapott (tulajdonosa szerint „A menyasszony álma" címet viselő) aktkép a *27. kép*ünk bemutatta lakásban. Ugyanebben a szobában az aktképpel azonos magasságban, hasonló pozícióban egy másik falon „Jézus az olajfák hegyén" látható.

Vadászok családjában gyakran kerül főhelyre a vadásztrófea, amit a férj, nagyapa halála után is megbecsült emléktárgyként, presztízstárgyként őriznek. Ugyanazon a falon a szentképek általában mellékhelyre kerülnek (esetleg – ha kis, ajtó vagy fogas fölötti falról van szó – el is maradnak); ilyen helyzeteket mutat a *28. és 29. fénykép*.

A *30. kép*en egy volt román, ortodox, de régi identitását már alig őrző asszony trófeája következik, akinek a férje magyar volt és nagy vadász. Ő egy dekorációs főhelyre tett szarvasagancs alá – valamikori vallásának emlékeiként – ortodox szent-



29. kép



30. kép

képeket akasztott, és ugyancsak a trófeán tartja rózsafüzérét (talán nem az állandóan használtat), amit sokszor akasztanak mások is feltűnő díszhelyre, mintegy dekorációként is. (Máskor fogasra, lámpára, vagy bármely egyéb kiálló fali tárgyra lógatják a szentolvasókat – ami mindennapi használati tárgy jellegüket hangsúlyozza.) Ugyanez a román asszony rég meghalt férjének emlékét két honvédségi emléklappal is őrzi, a második világháborúból, ami azért érdekes, mert mindkettő Horthy-fényképet is tartalmazó, ún. irredenta kép. Férje emlékére főhelyen tartja, szent ábrát tartalmazó falvédő, Háziáldás, feszület és családi fényképek fölött, a szokásos szimmetrikus elrendezésben.

Egy másik (magyar) asszony esetében a román házastárs emlékét, vallási identitását őrző ortodox Ádám-Éva kép pozicionálisan „lejjebb" került: a lakószobából az előszobába, a román férj halála után; mint ez a *31. kép*en látható.



31. kép



32. kép

Kevesebbet tudok mondani – részletesebb vizsgálat híján – a tisztaszobák szakrális tárgyakkal való ellátottságáról, illetve dekorációjáról. Csak annyit jegyzek meg, hogy ezek a szobák, amellett, hogy a ruha- és textilraktár szerepét töltik be és a nagy családi ünnepségek (például esküvő, temetés, kerek évfordulós születésnap, ballagás, templombúcsú napján rokoni összejövetel) helyszínéül szolgálnak, egyúttal mintegy kirakatai, bemutató terei a család ruha- és textilkészletének, a családi emléktárgyaknak és a szakrális objektumoknak is. (Állandóan nyitott szekrények és ruhásládák, ruhatartó rudakon, kifeszített köteleken dekoratívan elrendezett fejkendők, keszkenők, az ágyakon a szokásos díszítő elvek szerint elrendezett párna- és textilhalmok, azonos dekorációs rendszerekbe belerendezett terítők, keszkenők, emlék- és kultusztárgyak látványában lehet részünk, ha megtisztelnek bennünket a tisztaszoba „megmutatásával”.) Ennek fényében a tisztaszoba, kultusztárgyaival együtt: presztízs, dekoráció és

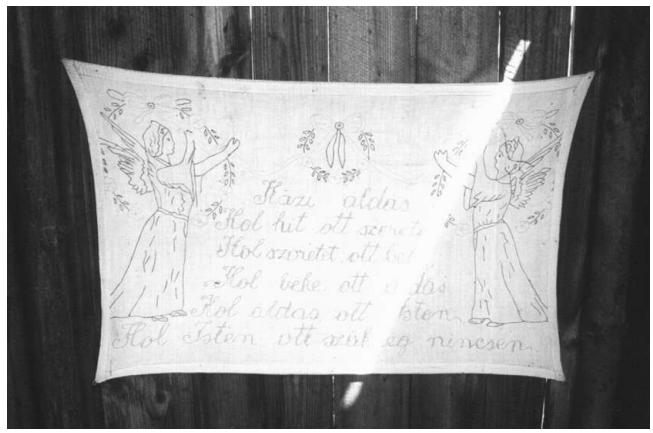


33. kép

emlékgyűjtemény. *32. és 33. kép*ünk egy tisztaszoba két részletét mutatja be, jellegzetes, sorba rakott ágybeli párnákkal, sarkosan elrendezett keszkenőkkel és közszemlére tett emléktárgyakkal, úgymint: betlehemezéshez használt kis betlehem, március 15-i kokárda, keresztelői pólya és keresztelőing, húsvéti tojások, családi fényképek, a harmadik képen menyasszonyi koszorú és ballagási szalagok. Az emléktárgyak és fényképek az ott lakó család életének minden fontos eseményét képviselik, az elmúlt évek fontos egyházi és világi ünnepeivel együtt. Mindez nem jelenti azt, hogy a fali dekoráció – például a (használaton kívüli) ágyak fölött és egyéb falrészeken – ne lehetne azonos elvek szerint elrendezett, mint a lakókonyhák esetében (az ágyak fölött az egyik oldalon házassági képet, a másikon az Utolsó vacsora ábrázolását láthatjuk). Abban azonban általában biztosak lehetünk, hogy a tisztaszobák szakrális tárgyai *nem* a kultusz tárgyai; az Utolsó vacsora, vagy a falvédő fölé akasztott kisméretű Fájdalmas Szűzanya ebben a kontextusban nemigen tekinthető másnak, mint dekorációnak és/vagy emléktárgynak, illetve egyszerűen a hagyományos berendezési gyakorlat megnyilvánulásának. A tisztaszoba *nem* a kultusz, hanem az emlékek és a reprezentáció helye, és ilyen vonatkozásban szemben áll a lakóház lakott tereivel, ahol a kultusz tárgyai a mindennapi élet és munka színterén jelennek meg; Krisztus, a szentek és Szűz Mária kultusza profán térben, mindennapi tevékenységek közepette, a munka és a családi társas élet színterein nyilvánul meg.

A szent és a profán a lakóhely minden színterén tapasztalható együttélésének, nem- különválasztásának látványos példái az árnyékszék falát díszítő falvédőre hímzett szentképek, amelyek *34–35. kép*einken láthatók.

Röviden szólnom kell a lakóhely belső felületeire alkalmilag elhelyezett tárgyakról, képekről is. E kisebb dísztárgyak közül a szakrális tárgyak, búcsús szentképek, búcsúkból, kegyhelyekről származó, vagy nagy ünnepeken a templomból hozott



34. kép



35. kép

emléktárgyak elsősorban az emlékezést szolgálják, de természetesen kultusztárgyszerepet is kaphatnak, hasonlóan az imakönyvekben, egyéb vallásos nyomtatványokban őrzött kisméretű szentképekhez. A *szentelmények* fontos szerepet töltenek be különböző vallásos védelmi rítusokban (például tűzvész vagy zivatar elhárításában); fontos szerepük van a mindennapi élet szakralizációjában, a szent hely áldást adó és óvó/védő hatásának a lakóhelyre való kiterjesztésében. A lakótér sok pontján megjelenhetnek – elsősorban képek, tükrök mellé tűzve, vagy szárazon vázába téve, máskor a mestergerendába dugva. Mint a dekoráció tárgyai is megtartják vallásos/mágikus jelentésüket; erre való emlékeztetőként is fontos *látni*, látható helyre tenni őket.

Falvédők korcába, nagyobb képekbe, kredenc üvegajtajába szúrva mind kisméretű szentképek, mind fényképek megjelennek; sokszor egyszerűen odatámasztják őket



36. kép



37. kép

valamihez a kredenc látható üveges részében vagy edényes polcon, hűtőszekrény tetején – ami adódik. Ezek az ideiglenesen elhelyezett képek átmeneti helyükön nyilvánvalóan a rövid távú emlékezet tárgyai. Mint alkalmi, mozdítható tárgyak, amelyek nem merevedtek bele a falak állandó, lassan változó dekorációjába, olykor kialakíthatnak maguk körül valamiféle ideiglenes, házioltárszerű kvázi kultuszhelyet: edényes polcon, üveges kredencben, vagy leginkább a hűtőszekrény tetején, gipszszoborral, feszülettel, odatámasztott nagyobb méretű szentképpel stb. (ami semmiképpen sem a sarok). A *36. és 37. kép*en porcelánnal, díszpoharakkal teli kredenceket láthatunk, Szűzanya-szoborral, Jézus- és Mária-képekkel, orvosságokkal és dekoratívan elrendezett díszdobozokkal. A *38. kép* e szakralizált kredencek újabb, vitrin-változatát mutatja be, igényesebb, szinte oltárszerű elrendezéssel. Szerényebb,



38. kép

nyárikonyhai változatokkal is találkozhatunk, ahol műanyag bögrék, unikumos üveg, kozmetikumos tégelyek között kapnak helyet a szentképek vagy a magyar címer. Több helyen láttam, hogy a hűtőszekrény tetejét rendezik be hasonlóképpen.

E mindennapi bútordarabok szent tárgyakkal való berendezésekor is feltűnő a profán tárgyakkal való nagymértékű keveredés; tehát e vonatkozásban sem beszélhetünk egyértelműen szent helyekről, illetve a lakótér szent szférájáról, de kultusztárgyakról talán olykor igen: ezekhez a többnyire szemmagasságban elrendezett szentképekhez némely asszony – saját bevallása szerint – rendszeresen imádkozik is. Azt azonban, hogy az efféle, ötletszerűen kialakított házioltárszerű elrendezések mellett volt-e (vagy van-e) esetleg valamiféle valódibb, kisméretű házi oltár, nem tudjuk. Ez a kérdés azért merül fel egyáltalán, mert Moldvából és Palócföldről kis házi oltárokról adtak hírt, amelyek előtt letérdelve imádkoztak.[29] (Úgy látszik, ennek nem volt hagyományos helye a szobában.) Másrészt viszont a sublótok, kredencek ilyesféle (újabb keletű) berendezéséről többen tudósítanak, az ide helyezett dolgoknak inkább emléktárgy, presztízstárgy funkcióját hangsúlyozva.

A tisztaszoba már fentebb említett raktár–emlékhely–presztízs funkciói magukkal hozzák az itt elhelyezett emlék- és kultusztárgyak kirakat, illetve kvázi oltárszerű elrendezését. Lássunk egy tisztaszobabeli „oltárt" (*39. kép)*, ahol a holt, merev rend, a szoba és egyúttal a tárgyak használaton kívülisége (félig kicsomagolt étkészlet!) inkább a tárgyak emlék-szerepére enged következtetni, illetve – a halott családtagok emlékképeivel kapcsolatban – a holtak valamiféle kvázi kultuszáról is beszélhetünk talán.

[29] Lásd például Pozsony 2000; Detrichné Török 1990; vagy Lengyel – Limbacher 1997, 150.



39. kép

Ha vázlatos bemutatóm után megkísérlek néhány feltett kérdésemre választ adni, be kell vallanom, hogy sok a kétség, a bizonytalanság. Ami a *kultusz vagy dekoráció* kérdését illeti, természetesen az a válasz, hogy mind a kettő, de kevés pontos adatom van egyelőre arra nézve, hogy a magánáhítatban melyik kép pontosan mikor milyen szerepet tölt be. A fali szentképek előtt sokan imádkoznak este, reggel vagy alkalomszerűen, például tavaszi litániát. Az ágyban este és reggel, vagy állva, térdelve, asztalnál ülve és a szentképekre, illetve egy bizonyos szentképre – leggyakrabban Szűz Máriára, vagy Jézusra – nézve végzik imáikat. Ezek a szentképek azonban a legritkább esetben a hierarchia csúcsára, magasba akasztott dekoratív képek, különösen nem, ha azok nem szembenéznek, hanem például csoportképről, vagy a *Krisztus az olajfák hegyén* zsánerképéről, vagy a Sárkányölő Szent György ábrázolásáról van szó. Utóbbi többeknél a falat díszíti – a múltba veszett görög katolikus, illetve román identitás emlékeként –, de nem szoktak hozzá imádkozni, már csak azért sem, mert nem néz szembe. Sok adatunk van viszont arra, hogy kis, közelről nézhető szentképet vesznek elő vagy keresnek ki imakönyvükből, kihúzzák a falvédő korcából; a kis távolságról szemlélt kép sokak számára intimebb kapcsolatot, nagyobb áhítatot biztosít (és jobban megengedi az érintést, simogatást, csókolást is). Van, amikor azért tartanak egy szentképet az asztal közepén vagy a hűtőszekrény tetején (vagy bármilyen alkalmi helyen), mert rendszeresen ahhoz imádkoznak. (Az *40. kép*en egy ilyen állandóan *használt,* az asztalon dísztárgyként *is* tartott szentképet láthatunk.)

Hasonló a helyzet, ha imakönyvből imádkoznak – olvasás közben rá-rátekingetnek a szentképre. A fali képek – adataim szerint – inkább ágybeli imánál töltenek be ilyen szerepet (egy idős asszony mesélte, milyen jólesik neki, hogy elalváskor is, ébredéskor is a Szűzanyát látja), mások betegség esetén fohászkodnak, illetve rózsafüzért mondanak állandóan a falra – a fali Szűz Máriára – szegezett szemmel. A szentképekkel kap-



40. kép



41. kép

csolatos imaszokások gyűjtése azonban még korántsem teljes részemről. Azt azonban az imaszokásokra vonatkozó eddigi adataim is megerősítik, hogy a szobának nincs a kultusz helyéül szolgáló állandó szent helye, szent térfele, szent sarka vagy fala.

Mit jelent akkor az a törekvés, hogy minden falon legyen szentkép (méghozzá a felső, fő helyeken is)? A szakrális objektumok emléktárgy- és presztízsszerepe mellett sok esetben érzékelhető ezek mágikus védelmi szerepe: egy olyan törekvés, hogy „körülvegyék" őket a szentek, óvják a külvilág, illetve a Sátán ártó tevékenységétől. (Szinte párhuzamosan a hideg kivédésével a falon körben elhelyezett textilekkel.) Ez egybevág azzal a ténnyel, hogy a ház két végére kívülről is – még legújabban is – kimondottan szakrális/mágikus védelmül szolgáló kereszteket helyeznek, tehát egy külső védőgyűrű is körbeveszi a házat, vagy hogy Szent György napján – az e napon kezdődő állattartó évadra szólóan – kereszteket rajzolnak az istálló ajtajára; az ab-



42. kép



43. kép

lakba szentelt barkát tűznek, és így tovább. (Lásd az *41. kép* istállóját a rontás elleni kereszttel, vagy a *42. kép*en a villámcsapás ellen az ablakra tűzött szentelt barkát.) Sokak által hangoztatott nézet, hogy a szentképek villámcsapástól védik a házat, a nyárikonyhát vagy a kalyibát, néhányan azt is kimondták, hogy ezek a szentek (a képmásuk révén) itt vannak velük és vigyáznak rájuk, különösen éjszaka. Egy magányosan élő asszony, akit imádkozás közben leptem meg textilekkel és szentképekkel „kibélelt" szobájában, azt mondta képei szentjeiről: „Ezek az én vendégeim, ők vigyáznak rám". A szentek képmásai, mint védelmi rendszer szerepe még világosabb, ha e magányosan élő öregekre gondolunk, akik a hirtelen haláltól vagy az éjszakai démontámadásoktól való félelmükben sokszor fordulnak esti imáikban a képmások szentjeihez és különösen Szűz Máriához. (*43. kép*ünkön egy magányos öregasszony lakta kalyiba és lakója látható.)

Mindez egybevág azzal, hogy az ágyak fölött ma is mindig van szentkép, és az ajtó és az ablak – tehát a bejáratok – fölött is szinte törvényszerűen. Egy magasan az ablak fölé elhelyezett kép nyilvánvalóan sokkal inkább védő amulett, mintsem a kultusz tárgya. Ez e közösség tagjainak – a mindennapi élet más területein is megnyilvánuló – mély vallásosságára vall: a szent helyeken nyert áldás, a szent védelem a mindennapi életnek minden területére kiterjed, olyannyira, hogy az árnyékszék falára szentképet helyezni sem szentségtörés, nem a szent profanizálása, hanem éppen ellenkezőleg, a profán megszentelése és védelme. Úgy gondolom, ugyanarról a védelmi rendszerről van szó, amelyről az esténként még olykor-olykor elmondott archaikus imák beszélnek:

Kerüld kereszt házunkat,
angyal őrözd lelkünket …

vagy:

Mi házunkba szent angyal
négy szegibe négy angyal …

(Mágikus/vallásos védelmi rendszerként mások is írtak a lakás/házdíszekről: Detrichné négy moldvai faluban írta le például a szentképeknek, feszületeknek a tér szakralitását létrehozó és szakrális védelmét szolgáló szerepét, amelyet a házszentelő rítus is erősít, amikor a pap körbejárja és beszenteli a házat.[30] Lengyel Ágnes és Limbacher Gábor palócföldi leírásának „A ház világa" fejezetében[31] is találkozunk a ház imák, ráolvasások révén is erősített mágikus-vallásos védelméről; a ház csúcsára, ajtóra, ablakokra tett keresztekkel.) Van egy fényképünk, amely mintha a szokásosnál látványosabban illusztrálna egy ilyesféle védelmi rendszert. A *44. kép*en a beteg gyerek és anyja fölött Madonna-kép látható; alatta az ágyban fekvő kisgyermek fényképe, aki mintegy a Szűzanya oltalma alatt áll – kétszeresen, élő valóságában és képmása révén is.

Ebben az archaikus védelmi rendszerben fontos szerepe van a képmások velünk „élő" személyekként (élő hasonmásként) való felfogásának. A hasonmás e szerepe ugyanolyan középkorias eszme, mint maga a házat körülvevő védelmi rendszer. A szentképekkel mint élő szentekkel való szakrális kommunikációra kivételesen nem gyimesi, hanem palócföldi adatot idézek. Egy nagylóci sublót-házioltár szentjeiről írják az adat közlői: „No ez a két kép (Jézus) meg ez a szobor (Mária), ezek nekem jelen vannak. Ezek nekem, mikor én imádkozok, nekem megváltoznak, és jelen vannak."[32]

[30] Detrichné Török 1990, 223–224.

[31] Lengyel – Limbacher 1997, 131–150.

[32] Lengyel – Limbacher 1997, 150. Vö. Kristóf Ildikó közölte 18. századi kiskunfélegyházi adatot a falon függő szentkép káromlásáról: Sz. Kristóf 2003, 172–173.



44. kép

Bemutatásomat itt félbeszakítva mit mondhatok összefoglalóan korántsem teljes vizsgálatom ideiglenes eredményeiről? Talán kijelenthetem, hogy a gyimesi lakóházban nincs szent és profán térfél, nincs szent hely, de – egy régies, középkorias mentalitás hagyatékaképpen – az egész profán lakótér szentté válik a szakralitás e látható jelei által, vagy úgy is mondhatjuk, a szent és profán összeolvad, nincs éles határ a kettő közt: a szentség a mindennapi életnek a profán világba tagozódott része. A szakrális objektumok egyidejűleg természetesen mindenféle egyéb funkciót is betölthetnek, és jellegzetes dekorációs elemei a gyimesiek lakberendezésének. Nincs okunk feltételezni, hogy ez a fekhelyek köré és a háznyílásokra épülő védelmi rendszer jegyeit is mutató szisztéma (a munkatérben létesülő alkalmi kultuszhelyekkel, oltárokkal együtt) időben későbbi fejlemény lenne egy valamikori, feltételezett, de adatokkal nem bizonyított szent sarok berendezkedési elvénél és gyakorlatánál.

Hogy mindebből mi következik a magyar kutatásban ősinek tartott kettős térbeosztás feltételezésére nézve, egyelőre nem tudom pontosan megmondani. Jó volna egy országos, illetve a magyar nyelvterület egészére kiterjedő elfogulatlan, szakmai előítéletektől mentes felmérést végezni, különösen figyelve a pillanatnyilag „szentsarok-mentes"-nek látszó keleti területekre. Feltűnő tény e vonatkozásban, hogy a 20. századi szentsarok-adatok a magyarság korán polgárosult területeiről valók: a Kisalföldről és Pest megyéből; nem inkább ezeken a helyszíneken kellene másodlagos

fejleményekre gondolni? Barna Gábor – röviden vázolva a magyar lakberendezés típusainak fejlődését – azt írja, hogy legyen a lakóház berendezése bármilyen típusú, a kultikus és munkatér elválasztódott;[33] e nézettel a fentiek után aligha érthetünk egyet. Az a véleményem, hogy fontos lenne megvizsgálni, milyen fajta lakberendezéshez kapcsolódott egyáltalán egy önállósult/tiszta kultikus tér, illetve szentsarok léte. Helyes-e a Ränk által megrajzolt eurázsiai kép, illetve a két alaptípust elválasztó törésvonal meghúzása, van-e egyáltalán két alaptípus? Gyimesben – mind mondtam – senki sem végzett a lakberendezéssel kapcsolatos részletes, történeti kitekintésű vizsgálatot. Nyilvánvaló, hogy ez alapvető feltétele volna bármilyen egyéb történeti kérdés megoldásának: nevezetesen, hogy hogyan változtak – ha változtak – a gyimesi lakásbelső dekorációjának fent bemutatott elvei, tendenciái, kapcsolódtak-e a lakberendezés változásához, és egyáltalán mikor, milyen típusú lakberendezéshez kötődtek, vagy kötődnek ma. A szakrális/mágikus védelem és a profán tér szakralizálása mint önálló elv működött-e, vagy emellett létezett esetleg a munkatér–kultusztér elválasztása is; és így tovább…

BIBLIOGRÁFIA

Barna Gábor

1987 A szakrális környezet tárgyai Kunszentmártonban. In Dankó Imre – Küllős Imola (szerk.): *Vallási Néprajz 3*. Budapest, A Debreceni Református Kollégium sokszorosító irodája – az ELTE Folklore Tanszéke, 218–233.

1994 Objects of Devotion or Decoration? The role of religious objects in everyday life in the nineteenth and twentieth centuries. In Nils-Arvid Bringéus (ed.): *Religion in Everyday Life*. Lund, Historie och Antikvitets Akademien, 105–120.

Barna Gábor (szerk.)

2001 *A szenttisztelet történeti rétegei és formái Magyarországon és Közép-Európában. A magyar szentek tisztelete*. /Szegedi vallási néprajzi könyvtár 8./ Szeged, Néprajzi Tanszék.

Bartha Elek

2005 Hitélet a görög katolikus lakóházban. In Szabó Sarolta (szerk.): *Hagyomány és változás a népi kultúrában. Tanulmányok a 60 éves Dám László tiszteletére*. /Jósa András Múzeum Kiadványai 58./ Nyíregyháza, Szabolcs-Szatmár-Bereg Megyei Múzeumok Igazgatósága, 491–502.

Brückner, Wolfgang

1981 „Bildlore" und nonverbale Kommunikation. *Ethnologia Europaea* XII: 18–22.

Detrichné Török Zsuzsa

1990 Kultúra és szakralitás a moldvai csángóknál. *Szociológia* 3-4: 223–236.

Gunda Béla

1961 A társadalmi szervezet, a kultusz és a magyar parasztszoba térbeosztása. Az *MTA Nyelv- és Irodalomtudományi Osztályának Közleményei* 17: 247–268.

[33] Barna 1994.

Hofer Tamás
1983 A „tárgyak elméleté”-hez. Felszerelések és tárgyegyüttesek néprajzi elemzése. *Népi Kultúra – Népi társadalom* XIII: 39–64.
Juhász Antal
1997 Élet a házban. In Balassa Iván (főszerk.): *Életmód*. /Magyar néprajz nyolc kötetben 4. Anyagi Kultúra 3./ Budapest, Akadémiai, 178–193.
K. Csilléry Klára
1981 Szentsarok. In Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon* IV. Budapest: Akadémiai, 669–671.
1982 *A magyar népi lakáskultúra kialakulásának kezdetei*. Budapest, Akadémiai.
1991 Képek a szentsarokban. In S. Lackovits Emőke (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében I*. Veszprém, VEAB Néprajzi Munkabizottsága – Caritas Transsylvania, 30–43.
Lengyel Ágnes – Limbacher Gábor
1997 *Népi vallásosság a Palócföldön*. Balassagyarmat – Miskolc, Palóc Múzeum – Hermann Ottó Múzeum.
Mohay Tamás
2004 Szentképek a falon: hagyományok és nemzedékek. In Andrásfalvy Bertalan – Domokos Mária – Nagy Ilona (szerk.): *Az idő rostájában III. Tanulmányok Vargyas Lajos születésnapjára*. Budapest, L’Harmattan, 7–32.
Pócs Éva
2001 Az asztal és a tűzhely – avagy hol van a szentsarok? In Szilágyi Miklós (szerk.): *Számadó. Tanulmányok Paládi-Kovács Attila tiszteletére*. Budapest, MTA – NKI, 375–388.
2007 Kultusz, emlékezet, dekoráció. A házbelsők díszítése Gyimesközéplokon. In Szemerkényi Ágnes (szerk.): *Folklór és vizuális kultúra*. Budapest, Akadémiai, 382–612.
Pozsony Ferenc
2000 Egy moldvai csángó család vallásos tárgyai. *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve* 5: 240–247.
Pusztai Bertalan
1998 Egy kárpátaljai szentképfestő, Smajda István. In Barna Gábor (szerk.): S*zentemberek – a vallásos élet szervező egyéniségei*. Szeged – Budapest, Néprajzi Tanszék – Magyar Néprajzi Társaság, 125–148.
Ränk, Gustav
1949 *Die heilige Hinterecke*. /Folklore Fellows’ Communications 137./ Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.
1949–1951 *Das System der Raumeinteilung in den Behausungen der nordeurasischen Völker. Ein Beitrag zur norderuasischen Ethnologie I–II*. Stockholm, Institutet för Folklivsforskning.
Sz. Kristóf Ildikó
2003 A gulyások, a szentek és a bor. Egy 18. század végi istenkáromlás „sűrű” története. *Népi Kultúra – Népi társadalom* XXI: 165–194.

ARCHAIKUS VALLÁSI TECHNIKÁK

TRANSZ ÉS LÁTOMÁS EURÓPA NÉPI KULTÚRÁIBAN[1]

A *látomás* szubjektív élmény a személyes találkozásról a természetfelettivel: természetfeletti kommunikáció. Vallási, de természetszerűleg nemcsak a keresztény vallásra szorítkozó kategória. Lewis szerint a vallás sarokkövei: hit, rítus és spirituális élmény – és mindezek közül legfontosabb az utóbbi,[2] amelynek egyik legegyetemesebb válfaja a látomás.

A *transz* állapotát és más vele rokon, őt részben fedő jelenségeket (a *megszállottság*gal együtt) a mindennapitól eltérő, ún. *megváltozott* vagy *módosult tudatállapotok*ként (nemzetközileg elfogadott terminussal: *altered states of consciousness – ASC*) határozza meg a pszichológia és nyomában az etnopszichiátria, illetve antropológia. Ennek valamely fokán (vagy *álom*ban, ami bizonyos tekintetben ugyancsak ide sorolható) megy végbe a kommunikáció. Mint Erica Bourgignon írja összefoglaló munkájában, a viselkedés eme „pszichobiológiai állapotait és típusait" a hagyományos társadalmakban általában vallási kategóriákba sorolják, a „természetfeletti" fogalmaival, a lélekkel, a szellemekkel hozzák kapcsolatba:[3] a transzban fekvő személyhez azt asszociálják, hogy lelke elhagyta, kiszállt a testéből, vagy éppen megszállta egy démon, az éberen álmodónak szellemek jelennek meg és így tovább. Ennek megfelelően néprajzi szempontból minden ASC kapcsolatteremtés, kommunikáció a természetfelettivel (a vallások isten-, szellem- és démonvilágával, valamint a halottakkal); az átélő szemszögéből transzcendens élmény. Az élmény megélésének pszichobiológiai, tartalmának pszichokulturális változatsora széles skálán mozog, a dionüszoszi bacchanália őrjöngése, a „visszajáró" halottak jelenései és a keresztény unio mystica egyes fokozatai vagy a sámán „lélekutazása" egyaránt belefér – az egyéni és a közösségi, spontán és rituális formák változatossága csak Európát tekintve is igen gazdag. Ami az első benyomásra heterogén jelenséghalmazt összeköti, az az, hogy ezek és csak ezek az „állapotok" biztosítják a természetfeletti kommunikáció közvetlen „találkozásélményeit": a vallásos személy a természetfeletti világgal így és csakis így kerülhet személyes kapcsolatba, „láthatja" az isteneket, szellemeket, ellátogathat hozzájuk, beszélhet velük *(látomás)*, sőt testébe fogadhatja őket *(megszállottság)*.

---

[1] A tanulmány első megjelenése: előszó az *Extázis, álom, látomás* című konferenciakötetben (Pócs 1998).

[2] Lewis 1971, 11.

[3] Bourguignon 1973a, 3–5.

A köztudattal ellentétben egyáltalán nem csupán „primitív", „archaikus" szinten megfogható, vagy még legfeljebb a középkorban regisztrálható jelenségekről van szó, hanem olyasmiről, ami egész Európa elit és népi kultúrájában ókori emlékeinktől folyamatosan jelen volt és van. Ahol csak vallás tág értelemben létezik, létezett – tehát mindenütt –, kommunikáltak ilyen módon a természetfelettivel, az adott vallások lényeivel. Erica Bourgignon vizsgálatai szerint minden társadalomban van látomás, és a vizsgált helyeken a lakosság átlagosan 20%-ának vannak látomásélményei; a társadalmak 90%-ában ismertek a természetfeletti kommunikáció az intézményesített formái.[4] Arbman svéd valláspszichológus azt írja, hogy „kezdetlegesebb fokon az eksztatikus-vizionárius tapasztalat igen nagy kiterjedésű, mindennapos jelenség".[5] A „kezdetleges fok" az írás nélküli kultúrákat jelenti; hogy ezen társadalmak egyénei több látomást látnának, senki nem állíthatja határozottan – ilyen összehasonlítás nem készült – , az azonban bizonyos, hogy nagy eltérések vannak a látomások vallási életben betöltött szerepében. Hogy Lewisnek a megszállottság-kultuszok társadalmi szerepének vizsgálata[6] során bevezetett kategóriáit használjuk, archaikusabb szinten a vallásnak lényeges *centrális* szerepet betöltő összetevője, akár a (hivatalos) kultusz része lehet a látomások látása, az eksztázis elérésének technikái, sőt egy par excellence kapcsolatteremtő technikákon alapuló vallási formáció (mint például a *samanizmus* vagy a *megszállottság-kultuszok*) lehet esetleg maga *a* vallás (vö. például az észak-eurázsiai samanizmus feltételezett eredeti, vadászkultúrákhoz kötődő formái). Az újkori Európában mindenesetre inkább szervezetlen *peremjelenségek*ről van szó; a hivatalos vallások szervezett kultuszaiban nem kapott helyet a látomás, az egyház csak bizonyos formáit legalizálta: a kiválasztottak által kapott kinyilatkoztatásokat. Már a középkort is végigkísérte a hivatalos kultusz mellett csak megtűrten létező[7] nem hivatalos hagyomány. Schmitt véleménye szerint például Spanyolországban a látomások „már a középkorban is főként azoknak mutatkoznak meg, akik valami módon az egyházi hierarchia szélén helyezkednek el", köztük szaporodnak a 13. századtól a laikus testvérek és a nők,[8] az újkorban pedig nő az ASC szerepe a központi, „hivatalos" vallások ellenében fellépő alternatív vallásosságban (vö. például a transz New Age vallásokban

4 Bourguignon 1973a, 11.

5 Arbman 1963, II. 591.

6 Lewis 1971.

7 A középkori egyház kategorizálása szerint a látomások (és álmok) vagy *isteni,* vagy *ördögi* eredetűek voltak, de az isteni eredetűek is lehettek *igazak* és *hamisak*; az igaz látomások elismerésének is voltak kritériumai, fokozatai. Vö. Schmitt 1987. A tűréshatár is fokozatosan csökkent az idők folyamán. Jádi és Tüskés ír róla, hogyan növekedett a (keresztény) látomások elutasításának mértéke, és lett – miután XIV. Benedek a 18. század folyamán „magánkinyilatkoztatásnak" nyilvánította – majd százszázalékos a 20. századra: Jádi – Tüskés 1986, 538. Az álmok kontrolljáról lásd még: Le Goff 1977.

8 Schmitt 1987, 261.

betöltött fontos szerepét). Ezenkívül az újkori Európában is igen gazdag adatanyag képviseli az egyéni, nem ritualizált, „spontán" látomásokat, amelyek lehetnek a „népi vallás" részei, a „hivatalos"-hoz képest paraliturgikus hagyomány, vagy „folklór", „hiedelem", „babona"; vagy minden társadalmi-kulturális rétegben: szórványos, spontán, szervezetlen jelenség. Nem tudhatjuk pontosan, milyen mennyiségi-minőségi eltérések voltak például a középkori Európához képest, ahonnan hatalmas mennyiségű irodalmi hagyatéka maradt fenn a látomásoknak. Talán tartalmilag is gazdagabb volt ez a látomásanyag, de a mainál mindenképpen fontosabb részét képezte az életnek. Valószínűleg több maradt fenn mindebből az újkori parasztság archaikus vallási hagyományokat jobban őrző közösségeiben. Ugyanez vonatkozik a látomásoknak és álmoknak az egyén életében betöltött centrális vagy periferikus szerepére, és a maitól, illetve a „moderntől" eltérő értelmezésére, de mindeme különbségek ellenére alapvető egységről, azonosságról beszélhetünk.

Az *elit* és *népi* látomáskultúra elválasztása igen mesterséges, a múlt és jelen vonatkozásában egyaránt: nem csak alapvetően közös, általános, az emberi pszichében gyökerező sajátságokról és érzékelési technikákról van szó, hanem nagyrészt azonos, közös kultúrkincsről is. Természetesen kiszűrhetők bizonyos kultúraspecifikus elemek, különösen a kollektív rituális formák közt, de lényegében azonos módon esett transzba és tett mennyei lélekutazást vagy volt pokolbeli látomása – és hasonló élményeket élt meg – egy kora középkori szerzetes vagy egy 20. századi magyar halottlátó, gyógyító vagy jós – ebbe behelyettesíthetünk norvégot, románt, spanyolt, és feltehetően még Európa határain kívül is léphetnénk. A különböző kulturális formációkban jelentkező eksztatikus élmények közös alapját a *transztechnika* képezi, ezért problematikus, ha ezt az önmagában pusztán egy sok mindenre használható eszközt *egy* kiválasztott vallási kategória alapkritériumának, eredet- vagy kormeghatározójának tekintik (például a *samanizmus* meghatározása a transszal, a magyar *táltos* eredetkérdéseinek felvetése pusztán transz-adatok alapján).

Az itt említett közös alapvonások révén mind az élmények tartalmának kulturális meghatározói, mind pedig rituális keretei kapcsolatban, kölcsönhatásban vannak egymással, összetett, közös és átmeneti formációkat képeznek, az élmények sokfélesége mögött pedig meghúzódik egy közös, egyetemes, „archetipikus" jelenségréteg, a különböző kultúrák különböző eksztatikus tapasztalatainak közös szimbolikája. Tehát a pszichobiológiai és kulturális sokféleség mellett egységről, az egész kultúrát behálózó nagy egészről is szó van.[9] Mindez együtt elég nyomós okot szolgáltat a transz-, illetve látomás-jelenségek összességének együttes néprajzi vizsgálatához. Ennek jegyében készült az alábbi rövid számvetés: mi is az, amit célszerű lenne

[9] Egyet kell értenünk Grynaeus Tamással, aki a magyar látomáskultúrát összefoglaló tanulmányában a jelenség egyetemességét, a különböző korszakok, felekezetek magyar látomásainak egységét, a népi és egyházi víziók kapcsolatait hangsúlyozza: Grynaeus 1991.

tanulmányozni, mint a módosult tudatállapotok Európa hagyományos kulturáiban jelen lévő vagy jelen volt pszichokulturális formációit.

Eleddig e vallási jelenségeket mind a köztudat, mind a kutatás inkább különböző dolgoknak, mintsem egy kategóriának tekintette; az etnológusok elsősorban a *samanizmus*hoz és a *megszállottság*hoz, az európai vallástudomány, művelődéstörténet pedig a (keresztény) vallásos *látomások*hoz kötötte. Nálunk is megvolt e kettősség: a transztechnikát a magyar néprajz elsősorban a (magyarság sámánjának tartott) *táltos,* illetőleg a (táltossal kapcsolatba hozott) *halottlátó* sajátságaként tartotta számon.[10] A vallási néprajz művelői – Bálint Sándorral[11] kezdődőleg – a *szent ember*eket tekintették a transztechnika legfontosabb letéteményeseinek. Ezt a keresztény látomások számbavételének múlt században induló vonulata előzte meg. A néprajzi kutatás indulására Európában általában – a „teremtő nép" eszméjének abszolutizálásával – az irodalom vagy általában az elit kultúra népi kultúrára tett hatásának mellőzése volt jellemző. Témánkkal kapcsolatban fordítva történt. Mivel első kutatói vallástörténészek, teológusok, irodalomtörténészek voltak, a „népi" látomások egy nagy területe esett ki a figyelem fókuszából. Ami mégis bekerült, arról kevéssé derült ki, hogy az irodalmárok által vizsgált látomás-jelenségekkel, vagy a vallástörténészek feltárta misztikus tapasztalatokkal bizonyos tekintetben azonos kategóriába tartozik. A magyar látomásirodalom legteljesebb összefoglalása Katona Lajos irodalmi szempontú bemutatása a kódexeinkben fellelt látomásokról. Ezek közt kiemelt helyet kaptak az írországi „Szent Patrick purgatórium" magyar zarándokainak víziói, illetve az ír látomások (a 7. századi Szent Furseus vagy Fursa, Drithelm) megjelenése a magyar irodalomban.[12] Miközben ez az irodalomtörténeti, kultúrtörténeti vonal is folytatódott,[13] a közelmúlt kutatásai sokoldalúbbá váltak: századunk utolsó évtizedeiben a modern kor keresztény – katolikus és protestáns – vízióit a vallási néprajz kereteiben vizsgálták; a szövegek mellett a társadalmi kontextus is kutatás tárgya lett.[14] Vargyas Lajos folklór-tanulmányában a kapcsolatokat kereste a Szent Patrick purgatóriumi látomások és a „népi víziók" között,[15] majd megszületett Grynaeus Tamásnak a vallásos látomásokat összefoglaló munkája.[16] Ő már kereste a „népi" látomások több fajtájának (keresztény látomások, halotti látomások) középkori, elit kultúrabeli összefüggéseit is, mégpedig nagy mennyiségű adatanyag elemzése kapcsán. (Bálint Sándor is szólt e kapcsolatokról, de nem végzett részletes vizsgálatot.) Ugyancsak Grynaeus Tamás

[10] Lásd például: Dószegi 1958, 65–75, 295–306; Czövek 1987, 18.
[11] Lásd Bálint Sándor előszavát Orosz István „szentember" életrajzához: Bálint 1942.
[12] Katona 1907.
[13] Lásd például: Posonyi 1942; V. Kovács 1985; legújabban Voigt 1996.
[14] Lásd például: Jádi – Tüskés 1986; Molnár – Szigeti 1984; vagy Grynaeus (1991) áttekintő összefoglalásának további irodalmát.
[15] Vargyas 1963.
[16] Grynaeus 1991.

az, aki a transz-jelenségeket etnopszichiátriai nézőpontból a legrészletesebben leírta: ez utóbbi tanulmány[17] mentesít a jelenségek ilyen szempontú leírása alól. E téren csak annyi rövid utalásra szorítkozom, amennyi adataim besorolásához, értelmezéséhez szükséges.

FOGALMAK, KATEGÓRIÁK

A *transz* (latin *transitus*ból: 'átmenet') tehát az ASC valamely fokozata. Eme, inkább az etnológusok használta terminus mellett meg kell említeni az *ekszt*á*zis*t,[18] amelyet többnyire azonos értelemben, de inkább a vallástörténészek kategóriájaként ismernek, s amelynek elsődleges jelentése 'elmozdítani magát valahonnan' (*elragadtatás*, középkori vallásos látomásokban: *raptus*) – vö. „magán kívül lenni", „magához tért," „magához jött". Ide tartozik a magyar *révülés, rejtezés* terminus is, amely a hétköznapi világtól való elrejtezésre, a belőle kiszakadásra utal.[19]

A természetfeletti kommunikáció létrejöttekor az én a transz pszichobiológiai „technikája" révén lép ki a fizikai létből, kerül át a természetfelettibe: az egyén módosult tudatállapotba jut. Az ASC közös vonásai, amint Anna-Leena Siikala a transztechnikák kulturálisan szignifikáns sajátságait jellemezvén összefoglalja: változás a gondolkodásban, zavart időérzékelés, a tudatkontroll elvesztése, az emocionális kifejezés hiánya, a testérzékelés változásai, az észlelés torzulásai, hallucinációk [=látomások] és ál-hallucinációk.[20] Az ASC fajtái, illetve fokozatai: éber hallucináció, az álom és ébrenlét határán, hipnogogikus állapotban észlelt látomás, teljes öntudatlanság, merev kataleptikus állapot („mélytranszt", amit deperszonalizáció, a szellemvilágban tett „lélekutazás" képzetei jellemezhetnek)[21] – és mindezek álomban: az „álomvíziók" megfelelő variánsai. Másrészt: vad mozgásban, tömeges örjöngésben kifejeződő ASC (például a megszállottság-kultuszok gyakorlóinál, a dionüszoszi bacchanáliáktól az újkori karizmatikus prédikátorok hatására kitörő tömegeksztázisig).

Ami a transzállapotba jutás módját, eszközeit illeti, sok esetét ismerjük a (látszólag vagy valóságosan) *spontán* módon létrejött transznak – az ember transzban, álomban vagy féléber állapotban váratlanul látomást lát, illetőleg jelenései vannak. A transz létrejöhet *koncentráció, önhipnózis, meditáció révén* (például jóga, zen, keresztény meditáció; mindehhez tárgyakat, segédeszközöket is használhatnak), vagy épp ellenkezőleg: ritmikus mozgás, zene segítségével *rituálisan* hozzák létre (egyénileg vagy kollektív

[17] Grynaeus 1998.
[18] Vö. Findesien 1957, 180: a keresztény látomások középkori szóhasználata is *ekstasis* vagy *revelatio, visio, ostensio* stb.
[19] Pais 1949; Diószegi 1958, 295–302.
[20] Siikala 1982, 104.
[21] Arbman 1963, II. 591.

rítusokban) azt az állapotot, amelyben a kommunikáció megvalósulhat. Mint ismeretes, narkotikumok, illetve *hallucinogének* által is létrejöhetnek ASC-állapotok. Említsük itt meg a hallucinogénekkel végzett pszichoterápiás kísérleteket, például Grof és Halifax végsádiumban lévő rákbetegeken alkalmazott LSD-terápiáját. Ez azért tanulságos számunkra, mert e pszichedelikusan kiváltott halál-, illetve látomásélmények tanulmányozhatók és párhuzamba állíthatók voltak a kultúrtörténetből és a jelenből ismert spontán vagy rituálisan létrejött élményekkel. Ilyenformán kiolvashatók voltak belőlük a látomások fent említett általános, archetipikus jellemzői: téren-időnkívüliség, halál-újjászületés élmények (például szétszaggatás), néha konkrét pokoljárások, harc démonokkal, kozmikus élmények, „unio mystica".[22]

A *miszticizmus* fogalmát azért kell itt megemlítenünk, mert a transszal és az eksztázissal részben egymást fedő, illetve annál tágabb kategória, amelyet sokszor azonosítanak a transz és látomás jelenségeivel. Ez az adó és vevő egyesülése, egybeolvadása révén létrejövő kommunikáció, amely egyben túlmegy a kommunikáció fogalmán és lehetőségén. Edsman az én különleges tapasztalatának nevezi: az én kiterjed, és a kozmosszal, istenséggel (szentekkel) egyesül *(unio mystica)*.[23] Holm meghatározása szerint[24] az egyén szokatlan és intenzív módon az univerzum lényegének tudásában részesül: a vizionáló az egész világot átfogja eksztatikus tapasztalatával, amely egyszerre emocionális és kognitív. Tehát ez is szubjektív kategória, az egyéni érzékelés több fokozatával, amit a valláspszichológusok általában különböző ASC-fokozatokként – különböző látomásélményekkel – írnak le. A legmagasabb fokozat, a totális egybeolvadás (az istenséggel, az univerzummal) már több mint kommunikáció. Az „egyesülés" egyes fokozatain a misztikus tapasztalat lehet egyidejűleg látomásélmény is, a látomásélmény pedig vagy misztikus, vagy sem. Többnyire sem kultúrtörténeti, sem néprajzi adatainkból nem határozható meg egyértelműen az élmény milyensége és minősége. Noha tisztában vagyunk a misztikus tapasztalat nagy szerepével az alább tárgyalt „népi látomások" gyökereinél is, és bár a valláskutatók szoktak *misztikus látomást* megkülönböztetni,[25] a misztika kategóriáit szempontunkból nem látjuk használhatónak. Azért sem, mert a misztikus élmény feltehetően sokkal „egyénibb", kevesebb a kulturálisan meghatározó tényezője, külső megítélése is szubjektívabb: egy látomásnarratívumból vagy álomelbeszélésből ritkán lehet megállapítani, hogy „közönséges" álom-vízióról, vagy annál totálisabb észlelésről van-e szó.

Ami mármost magát a *látomás*t mint szubjektív élményt illeti (amelyről az elbeszélt, leírt formákból értesülhetünk), Peter Dinzelbacher a középkori keresztény látomásokról szóló összefoglaló könyvében úgy írja le a vízióélményt – és ez min-

[22] Grof 1975.
[23] Edsman 1970, 7–15.
[24] Holm 1982, 8.
[25] Lásd például: Schmitt 1987, 259.

denfajta, elit és népi, keresztény és nem keresztény látomásra nézve mérvadó – mint emberfeletti hatalom kinyilatkoztatás súlyú jelenlétét a természetfeletti térben[26] („másvilágon"). A kommunikáció lehet képi és auditív, többnyire a kettő együtt, de számtalan beszámoló szól taktilis élményekről, illatok észleléséről is. Sajátos fajtája a transz-élménynek a „belső sugallat", a költői, művészi inspiráció, az ihlet (rokon jelenség mind a miszticizmussal, mind a megszállottsággal).[27] A transzban, álomban megélt élményt sokszor tudatosan a testből kilépő, testet elhagyó, majd oda visszatérő lélek észleli (*testenkívüliség–élmény*, illetve „lélekutazás" a másvilágra).

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

Az *álom* természetesen nem azonos pszichobiológiai kategória a transszal (bár többen az ASC kategóriái közé sorolják). Az észlelő felől megközelítve azonban az *álomvízió és álomjelenés* kategóriáit azonos szerepűnek kell tekintenünk a *transzvízió*val vagy *-jelenés*sel, mint Dinzelbacher hangsúlyozza ezt a már Augustinus óta létező kategóriát idézett művében.[28] Olyan jelentős, kinyilatkoztatásszerű – a természetfeletti világ üzenetének, tehát szempontunkból kommunikációnak tekinthető – álmokról van szó,[29] amelyeket maguk a Dinzelbacher vizsgálta középkori vizionálók is kinyilatkoztatásnak, illetőleg látomásnak tekintettek.

Tegyük hozzá, anélkül hogy itt most a középkori álomelméletek és kategóriák problematikájába belebonyolódhatnánk, hogy – mint Bitel írja – a kora középkori európaiak sokkal gyakrabban tulajdonítottak metafizikai fontosságot álmaiknak, mint mi tesszük.[30] Ugyanezt jegyzi meg Arbman[31] az észak-amerikai indián kultúrák kapcsán (és bizonyára hangsúlyozhatnók az újkori európai parasztsággal kapcsolatban is): itt maguk az észlelők sem tesznek különbséget a transzcendens álmok és a víziók közt; a túlvilági élmények, illetve elbeszélések tartalma és szimbolikája is ugyanaz.

A speciális körülmények között (például eszméletvesztéskor, klinikai halál állapotában, baleset, műtét következtében vagy öngyilkossági kísérlet, például ablakon kiugrás során) észlelt látomások a *halálközeli élmények (near death experience=NDE*). A felélesztettek elbeszéléseiből nyert nagy mennyiségű vizsgálati anyag igen értékes lehet a víziók akár vallásetnológiai, akár pszichológiai tanulmányozásához: létrejöttük

[26] Dinzelbacher 1981, 29.

[27] Vö. látnok-próféták, költő-látnokok; a középkori Európában különösen kelta adatok, terminusok (fili és rokonai) vallanak költő- és próféta-sámánokra (például Merlin, Taliesin): Davidson 1989a; 1989b. 66; Wood 1989.

[28] Dinzelbacher 1981, 39.

[29] Meseguez 1963, 34. Telepatikus, profetikus és misztikus álmokat különböztet meg például: Meseguez 1963, 136–182.

[30] Bitel 1991, 39.

[31] Arbman 1963, II. 578–580.

pszichobiológiai kondíciói a közvetlenül az élmény után elbeszélt narratívumokkal egyidejűleg tanulmányozhatók. Hiteles, a körülményeket gondosan mérlegelő vizsgálatokkal,[32] a különböző földrajzi helyeken, népcsoportok közt azonos körülmények között gyűjtött és ezért jól összehasonlítható adatokból megállapíthatók a kulturális különbségek, a kultúraspecifikus – más szempontból pedig éppen a *nem* kultúraspecifikus – vonások, a látomások általános, archetipikus motívumai. A jelenség kutatói ilyesféle motívumsorokat állítottak össze: *deperszonalizáció, testenkívüliség, repülés, sebes zuhanás egy alagútban, vezető, utazás, akadályok, kommunikáció,* illetve *egyesülés („unio mystica") egy fény-lénnyel* (e lény vallásonkénti variánsai: Krisztus, Ábrahám stb.), *találkozás ősökkel-halottakkal, téren-időn kívüliség, „panoráma-memória"(az univerzum „belátása"), abszolút tudás megszerzése, (telepatikus) „látás", jóslás, jövő-víziók, vonakodó visszatérés a testbe, a földre, (majd az élményt követően:) a személyiség átalakulása*.[33] A kérdés persze az, hogy az NDE-vizsgálatok mennyiben szolgáltatnak releváns információkat a látomások összességére nézve. A felelethez fogódzót nyújt az a tény, hogy nemcsak a fenti sajátos körülmények között, hanem az „igazi" látomások kategóriájában is – mind a vízióirodalomban, mind a népi elbeszélő műfajokban – találkozunk halálközeli élményekkel: „spontán" létrejöttükkel, illetőleg narratív megfelelőikkel. Carol Zaleski[34] kísérelte meg – úttörő módon – összevetni a halálközeli élmények eddigi tudományos igényű feldolgozásait a vízióirodalom kutatásának eredményeivel, és sikerült rámutatnia a közös pszichikai, kulturális tényezőkre – és a közös motívumkincsre.

Itt kell szólnunk röviden a *samanizmus,* valamint a *megszállottság*[35] fogalmairól is, amelyeket a vallásetnológiában szokás volt szembeállítani, mint egymást kizáró formációkat (másrészt a *megszállottság*ot és *transz*t határozták meg egymástól elváló vagy egymást részben fedő kategóriaként[36]), amennyiben a samanizmus lényegének – az ASC révén – a szellemvilágban tett „utazást" tekintették, a megszállottság esetén pedig az idegen szellem jelenlétét, az énbe hatolását, vagy más értelemben egy másik én jelenlétét, többes személyiség létrejöttét[37] hangsúlyozták. Rouget szellemes

[32] Moody mintegy spontán adatgyűjtése és vizsgálata (1975) után elsősorban: Sabom 1982; Ring 1984. Magyar vizsgálat: Ács – Pilling – Zatik 1992.

[33] Ring 1984, 57, 83, 166, 171–219; Sabom 1982; Ács – Pilling – Zatik 1992, 110. Itt még Bosnyák Sándor „visszasírás"-ról szóló tanulmányára kell hivatkoznom (Bosnyák 1998): ő a magyar nyelvterület több hiedelemmonda-típusát hozta kapcsolatba halálközeli élményekkel.

[34] Zaleski 1987.

[35] A megszállottság világszerte előforduló formáinak „tapasztalati fenomenológiáját" lásd: Oesterreich (1921) klasszikus művében (két fő csoportja: akaratlagos és spontán).

[36] Például: de Heusch (1971) elválasztja a transztól, amit csak a „lélekvesztéses" állapotokkal hoz kapcsolatba. Firth a „médiumizmust" (a *mediumship, mediumism* terminusokat fordítom így – P. É.) is külön, harmadik kategóriaként kezeli: tehát van szerinte *spirit possession, spirit mediumship* és *shamanism*: Crapanzano 1987, 12.

[37] Crapanzano ezt a „container" és „contained", illetve a „spirit" és „host" viszonyával fejezi ki: Crapanzano 1987, 14.

megfogalmazásában:[38] a sámán-transz utazás a szellemeknél, ahol a transz alanya ura a szellemeknek, a megszállottság a szellem utazása az emberben, ahol a szellemek az ő urai. Ez a merev elválasztás, úgy látszik, ma már érvényét vesztette. Lewis vizsgálatai szerint például a két jelenség igen sokszor együttesen fordul elő, szerinte a samanizmus egyszerre lehet megszállottság és a szellemek irányítása („mastering spirits"). Kulturális meghatározottságától is függ, hogy ugyanazt a vallási élményt és elérésének módját megszállottságnak vagy samanizmusnak tekintik-e.[39] Holm szerint megszállottság bármely megváltozott tudatállapot, amelyet helyileg egy jelen lévő idegen szellem befolyásával magyaráznak.[40] A transz objektív biopszichikai fogalmával ellentétben e fogalmak a szubjektum felől közelítik az ASC kategóriáit.

A vízióélmények egy része az *érzékenfelüli érzékelés (extrasensory perception=ESP)* pszichológiai, illetőleg parapszichológiai kategóriáival is leírható, illetve beleillik az ESP- (vagy ún. *psi*)-jelenségek egyes kategóriáiba, amennyiben az érzékelés látomásokban, jelenések formájában történik. E kategóriák: *telepátia* (kommunikáció távol lévő személlyel), *látás* (*clairvoyance, second sight, zweites Gesicht*), illetve *precognitio:* távoli vagy jövőbeli (múltbeli) esemény, tárgy, helyzet látása, megjóslása. A modern parapszichológia kutatási eredményeit összefoglaló művében Parker[41] a természetfeletti kommunikációt bizonyos érzékfeletti képességek megnyilvánulásának tekinti, egyértelműen látomás-kategóriákról és ASC-fokozatokról beszél. A telepátiát gyakorlatilag távol eső földi helyekre vagy a szellemvilágba tett lélekutazással azonosítja: telepátiaként említi például a középkori Európa olyan híres, sokat emlegetett látomás-példáit, mint a Nagy Szent Gergely dialógusaiba foglalt megjelenéseket egymás látomásaiban, vagy az egymás vízióiban levelet diktáló személyek 1586-ban feljegyzett esetét.[42] Mivel azonban a parapszichológia kategóriáinak nem a természetfeletti kommunikáció az alapkritériuma és rendezőelve, és így a két rendszer csak részben fedi egymást, az ESP kategóriái számunkra nem használhatók. A parapszichológia kísérleti eredményei azonban tanulságosak lehetnek (csak egy példa: Parker egyebek között önindukált testenkívüliség-élményről számol be[43]). Másrészt tanulságos, amikor az ESP-jelenségek pszichológus elemzői néprajzi terepkutatások anyagával vetik össze kísérleti eredményeiket. Ilyenek például Karl Schmëing vizsgálatai,[44] amelyek különösen a „látók" képességeire vonatkozóan szolgálnak tanulsággal.[45] A másik oldalról a folklorista

[38] Rouget 1980, 52.
[39] Lewis 1971; Siikala 1982.
[40] Holm 1982, 8.
[41] Parker 1975, 87–97.
[42] Vö. Benz 1969, 185.
[43] Parker 1975, 108–109.
[44] Schmëing 1938; 1943; 1954; a „látás"-t ún. eidetikus képességekhez köti, bizonyos pszichofizikai típushoz (aki képként látja, amit más elképzel): belőlük lesznek a jósok, próféták.
[45] Kevésbé használhatók azok a szerzők, akik parapszichológiai kategóriáik adattáraul hordják össze

Gerda Grober-Glück kísérelte meg egyeztetni a két kategóriarendszert, ugyancsak a látók személyét illetően, osztrák-német néprajzi adatok kapcsán.[46] Leea Virtanen finn folklórkutató egyetemi hallgatók ESP-képességeit mérte fel, és sorolta be az ESP jelenségeit ASC-fokozatokhoz.[47] A keresztény víziók vallástörténész kutatói közül Benz használja e kategóriarendszert: a középkori látomásokat összefoglaló művében regisztrálja a vizionálóknál fellépő „parapszichológiai jelenségek"-et.[48]

Ha ezek után megkíséreljük röviden áttekinteni a látomásokat tartalmuk és funkciójuk, valamint észlelőik szerepe felől megközelítve, azt mondhatjuk, hogy szempontunkból nem túl releváns kérdés az ASC-fokozatok pszichobiológiai meghatározottsága. A fokozatok mindegyike együttesen és külön-külön azonos kulturálisan meghatározott tartalmat hordozhat, különösen ami első kategóriánkat, a spontán, egyéni látomásokat illeti. Ernst Benz művében, vagy például legújabban Grynaeus Tamás tanulmányában[49] láthatunk jó példákat arra, hogyan „használható" alternatív megoldásként ugyanarra a kommunikációs célra látomás, jelenés és álom, hogyan megy át egyazon kommunikációs aktuson belül egyik a másikba.

SPONTÁN, EGYÉNI LÁTOMÁSOK

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

a néprajzi adatokat, mint Bozzano (1975) teszi, akinél fellelhetők a telepátia, telekinézia, kísértetjelenések, materializálódott tárgyak (vö. látomásokban: másvilágról hozott „bizonyítékok") néprajzi adatai úgymond az egész világról.

46 Grober-Glück 1966.

47 Virtanen 1990: a legtöbb psi esemény (mint ahogy spontán vízió is – illetve a kettő egybeesik) az az esetek 50 százalékában az álom–ébrenlét határán következik be. A transz (csak a hipnotikus transz laboratóriumi kísérleti eseteit vizsgálta) segít ESP-élmények létrejöttében, de nem elengedhetetlen feltétele.

48 Benz 1969, 202–222.

49 Benz 1969, 108–114; Grynaeus 1991, 146–148 stb.

KERESZTÉNY LÁTOMÁSOK

Esetükben a keresztény mitológia lényeivel megy végbe a kommunikáció, akik részint a túlvilágra elhívó, kísérő szellemek, részint az ott meglátogatott vagy az ember földi környezetében megjelenő alakok. A középkori, kora újkori vízióirodalom – minden társadalmi rétegre, nemre, korra kiterjedő – hatalmas anyaga[50] a látomások Európa kultúrtörténetében betöltött fontos szerepére vall. Természetesen sokkal kevesebb feljegyzett vízió utal laikusokra, paraszt vizionálókra, mint fontos egyházi személyekre vagy szent hírben álló karizmatikus egyéniségekre, de ez nem a valós helyzetet tükrözi, hanem nagymértékben annak a függvénye, hogy mit találtak feljegyzésre méltónak, milyen típusú látomásokat ismert el az egyház. Az elit kultúra letéteményesei nagyobb közösségre kiterjedően bírhattak fontos szereppel, a paraszt vizionálók esetében a feljegyzés igénye és lehetősége legtöbbször bizonyára fel sem merült.

Dinzelbacher – áttekintvén a kora és késő középkori európai keresztény víziókat és vizióirodalmat – két korszakot állapít meg: adatai szerint a 13. század közepéig gyakoriak a lélekutazás – a testből kiszálló lélek – „igazi" vízióélményei, míg ezután inkább a földi környezetben megjelenő természetfeletti lények *jelenései*ről van szó. Zaleski, a keresztény víziókat és a halálközeli élményeket összehasonlítván, természetesen e korai korszak vízióival talál sok közösséget (Grynaeus Tamás pedig – említett tanulmányában – a jelenkori magyar népi, szájhagyományozott látomáselbeszéléseket hozza ezekkel kapcsolatba, kifejtvén, hogy sokkal több a közösség a középkori látomásnarratívumok motívumaival, mint a kora újkor vízióirodalmával). Mindez azonban, úgy vélem, nem azt jelenti, hogy a transztechnika túlvilági látomásokkal, eksztatikus lélekutazás-élményekkel kapcsolatos fajtái bizonyos társadalmi rétegeknél a középkor végén megszűntek volna, és csak a döntően szájhagyományozott kultúrában élő parasztságnál (és a halálközeli élmények általános emberi sajátságaként) éltek volna tovább mind a mai napig, sem pedig azt, hogy a látomások biopszichikai természete változott légyen az idők folyamán (tehát túlvilág-látomások helyett „csak" jelenéseket kezdtek látni). Egyszerűen arról lehet szó, hogy a szent személyek által kapott túlvilági kinyilatkoztatások természete (tehát a látomások tartalma) változott, és ezzel együtt közösségi szerepük, fontosságuk csökkent olyannyira, hogy a késő középkorban már jóval kisebb számban tartották őket feljegyzésre méltónak. Ezenközben a „jelenésélmények" ugyanolyan arányban jelen kellett hogy legyenek a túlvilági látomások mellett, mint azelőtt és mint azután – mind a mai napig –, attól függetlenül, hogy feljegyezték-e őket vagy sem.

Ebben a kontextusban kell megemlítenünk az *álombeli víziók,* illetve jelentőségteli álmok sajátos középkori kategóriáját is, amelynek a látomáséval azonos szerepe lehetett

[50] Legteljesebb áttekintések: Benz 1969; MacDermot 1971; Dinzelbacher 1981.

a túlvilági kapcsolatteremtésben, az isteni kinyilatkoztatások kapásában; ugyanolyan túlvilág- és találkozásélményben lehetett része az álmodónak, mint a mélytranszban lélekutazásra indulónak. A „szent álmodók" álmait ugyanolyan fontosként jegyezték fel, mint az élő szentek vízióit, amennyiben egyáltalán különbséget tettek a két kategória közt;[51] a látomások és álmok fajtáinak megkülönböztetésében, kategorizálásában, elfogadásában és elutasításában, egyáltalán „ellenőrzésében", úgy látszik, összefolyt a kettő az egyház szemében.

A víziók tartalmának a halálközeli élményekkel kapcsolatban említett egyetemes, archetipikus sajátságai természetesen a keresztény látomásokban is megfoghatók. Az általános kép-, illetve élménytípusokból Dinzelbacher írta le – Eliade fenomenológiai archetípusaira is támaszkodva – a keresztény víziók „ideáltípusát": *előkészület, eksztázis, testenkívüliség, lélekutazás (repülés), akadályok, nehéz átkelés, egy más tér- és idődimenziójú világ, új személyiség születése, tudatvisszatérés.* Mint megállapítja, ez szerkezetileg-tartalmilag egyaránt sok rokonságot mutat a sámán (beavató) lélekutazásával[52] és – tegyük hozzá – a fent említett, halálközeli élményekből leszűrt sémával: nyilvánvaló, hogy e szinten mindegyik élménytípus *ugyanarról* szól.

A különböző túlvilágokról, túlvilág-topográfiáról, a másvilág tér- és időszerkezetéről, általános és helyi vonásairól bőséges – a látomásnarratívumok leírásait elemző – vallástörténeti, néprajzi, történeti antropológiai irodalom áll rendelkezésünkre. E téren sok helyhez-időhöz, kultúrához kötött típus állapítható meg, különösen ami a túlvilág szerkezetét, helyét, tájolását, tagolását és az utazás egyes részmozzanatait illeti. A túlvilágoknak van egy általános keresztény kettős, majd a purgatóriumtanok késő középkori kifejlődésével hármas tagolása,[53] és igen sok helyi – kereszténység előtti vonásokat őrző – sajátsága is. Egyebek között egyiptomi, héber, perzsa, görög, kelta, germán stb. elképzeléseket ismerünk a messze északon fekvő, folyón túli, mocsár és sziget másvilágokról, a földi paradicsom, szent hegy, a hét menny, három menny, mennyei város, továbbá a hosszú út, sötét völgy, repülés, létra vagy a híd hagyományairól.[54] Gurevics vizsgálta a túlvilág térszerkezetének sajátságait, a földi és szent idő párhuzamosságát és egymásba játszásait, a halál utáni ítélkezés, illetve az „utolsó ítélet" közti időszak, az eszkatológiai idő problémáit.[55]

Magának a túlvilági utazásnak – az alvilágba alászállásnak, a „földi" másvilágok meglátogatásának s a mennybe emelkedésnek egyaránt – igen szívós hagyományai vannak a legrégebbi babiloni, iráni, majd görög-római irodalmi emlékektől a mennyei

[51] Bitel 1991, 50.
[52] Dinzelbacher 1981, 253.
[53] A purgatórium-tanok kialakulásáról: Le Goff 1981.
[54] Dinzelbacher, Benz említett művein kívül legfontosabb: Bousset 1901, 137–143, 234, 258; Patch 1950; Ellis 1943, 171, 185, 171; Kappler 1987.
[55] Például: Gurevics, A. Ja. 1987, 239–243, 248–249.

lélekutazás görög és gnosztikus hagyományaiig, „barbár", főleg kelta híradások mellett és után megjelenő zsidó-keresztény látomásokig.[56] Az első keresztény emlékek:[57] János Jelenései, a 2. századi Péter-, a 3. századi Pál-látomás (Pál apostolt Mihály arkangyal pokolba vezeti), 2–3. századi kopt, szír, héber, etióp, arab szövegek,[58] Nagy Szent Gergely pápa dialógusai (egy „feltámadt" halott elbeszélése halála után a pokol „sötét vidékére" ragadtatásáról).

Maga a másvilágra ragadtatás tehát nem a keresztény látomások „találmánya". Említsük itt meg „pogány" példaként az egyik legkorábbi ismert lélekutazás elbeszélését, amely mintegy megadja az alaphangját (és egyik szokásos kezdőmotívumát) az európai látomáselbeszélések azóta is, jó 2300 éve tartó folyamának. Platón *Az állam* 10. könyvében írja le[59] a pamphüliai Ér vízióját (Kr. e. 375-ben), amit „tetszhalálként" magyarázott transzban él meg. Ér a „...háborúban elesett, s mikor tíz nap múlva a már feloszlott holttesteket összeszedték, őt épen találták meg, hazaszállították, s mikor el akarták temetni, s már a máglyán feküdt, tizenkét napos hulla létére föléledt, s fölébredvén elmesélte, amit a másvilágon látott..."[60] A továbbiakban közli Platón a látomás részletes leírását.

A túlvilági utazás hagyományos motivikája a vizionáló észlelte szuvjektív élménynek ad szilárd keretet. Ez az élmény maga a találkozás, ami szintén kulturálisan meghatározott: a látomásélmény funkciójától és kulturális kontextusától függ, hogy milyen szellemlényekkel kommunikál a vizionáló. Mint Siikala írja: transza közben a sámán szellemsegítőjével találkozik, egy keresztény pedig feltehetően Krisztussal vagy Szűz Máriával,[61] és – tegyük hozzá – a Sátánnal és démonaival. E lények ott székelnek a túlvilágon, másrészt közülük kerülnek ki az elhívó és kísérőszellemek is: az utazásoknak sokszor van szent, angyal vezetője. A vallásos látomások fő funkciója a kinyilatkoztatás kapása, üzenet közvetítése az élőkhöz: ez szűrhető le a középkori vízióirodalomból és a mai „népi" látomásokból egyaránt. Ezen belül sokféle gyakorlati szerep jelenik meg: üzenetek a közösség, a szerzetesrend, a gyülekezet, a falu, a család ügyeiben, tanítás, figyelmeztetések, a közösség jövőjével, sorsával kapcsolatos döntések, parancsok templomépítésre, kegyhely alapítására, információszerzés a halottak sorsáról, és igen jelentős csoport a profetikus vízióké.[62] A 20. századi parasztlátomások adatai

[56] Bousset 1901.

[57] Lásd: Bousset 1901, 137–143, Le Goff 1984; Kappler 1987.

[58] Lásd: MacDermot (1971) kopt gyűjteményét, amelyben a korai keresztény szír, latin, etióp stb. szövegpárhuzamokat is közli.

[59] Platón 1984, II. 699–710.

[60] Uo., 700.

[61] Siikala 1982, 103.

[62] Benz 1969, 140; Dinzelbacher 1981, 216. A keresztény látomások fontos – az elit kultúrát érintő – kategóriáiról, például szentek és királyok „kiválasztásának" látomása, szent halálát kísérő látomások stb., lásd: Schmitt 1987.

általában az egyéni életvitellel kapcsolatos figyelmeztetést vagy a család számára adott üzeneteket, másrészt a vallásos kötelezettségekre vonatkozó utasításokat, a kegyes élet tanításait tartalmazhatják.

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

Mit tudunk e látomások létrejöttéről, technikai feltételeiről? Néprajzi forrásaink számos példája, csakúgy, mint a középkori vallásos vizionálók Benz által regisztrált sok esete vall a váratlan időben és helyen, akár mindennapi tevékenységek közepette bekövetkező transzállapotról, nem várt, meglepetésszerűen „érkező" látomásokról, jelenésekről. Ugyanakkor sokat tudunk (a látszólag spontán esetek mögött) a középkori vallásos vizionálók tudatos felkészüléséről, a készenléti állapot fenntartásáról a látomások fogadására. Ebben az elzártság, a magány, a testi szükségletek (evés, alvás) megvonása: aszkézis, böjt, a meditáció, kontempláció fontos szerepet kap.[63] Legújabb kori néprajzi adataink egybehangzanak ezzel: a mélyebben vallásos, elmélkedésre, magányra hajlamos, a túlvilággal más úton is (imával, meditációval) állandó kapcsolatot tartó parasztasszonyoknak több látomásuk van.[64]

A vallásos látomások egyik, a 20. század Közép-Európájának vissza-visszatérő krízishelyzeteihez köthető típusát jelentik a tömeges látomásélmények esetei. Az etnológiai irodalomban és a középkori-újkori vallásos víziók kapcsán sem ismeretlenek a válsághelyzetek látomásjárványai.[65] Ez egyben a központi, hivatalos vallással szemben újra csak periferikus, kevéssé legitimizált, sőt szemben álló helyzetet jelent, és esetükben merőben más látomás-indukáló tényezők tanúi lehetünk. Szemben a fenti egyéni vizionálók kontemplatív attitűdjével, ez a kategória sok szempontból rokon a rituális megszállottság mozgással, zajjal, zenével kapcsolatos dinamikus ASC-kategóriájával, és bizonyára nem véletlen, hogy sokszor *tömegpszichózis*ként vagy *tömeghipnózis*ként írják le az ilyen eseteket.

[63] Benz 1969, 35–37, 225; MacDermot 1971, I. fejezet: „Withdraval from the environment of the senses".

[64] Dinzelbacher (1981, 146–154) ír erről a középkori vizionálókkal kapcsolatban.

[65] Lásd például: Manga 1962 és a Pócs (szerk.) 1998 több tanulmánya. Vö. Jádi – Tüskés 1986, 544, 547; Siikala 1982, 106–107.

A látomás személyes találkozásélmény, erről azonban csak az élménytől többékevésbé elidegenedett szövegekből szerzünk tudomást. Már a legközvetlenebb élményelbeszélés is hagyományos formában történik, akár modern szájhagyományról, akár egy középkori vízióelbeszélésről van szó. Még – vagy már – akkor is, ha a vizionáló ébredéskor rögtön tollba mondja valakinek a látottakat (ami megtörténhetett a középkori vizionálókkal is), csak sztereotip formában mondhatja el. Mint Gurevics írja: „ahhoz, hogy a középkori ember értékelhesse valamely gyakorlati vagy szellemi tapasztalatát, azt a hagyományhoz kellett viszonyítania, vagyis saját tapasztalatát a kollektív tudat kategóriáinak megfelelően kellett értelmezni és értékelni".[66] Az élmények közvetlen elbeszélése, leírása mindig a hagyományos motívumok, toposzok ismeretében, a kulturális környezet nyújtotta referenciakeret felhasználásával történt.

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

[66] Gurevics, A. Ja. 1987, 224.

[67] Például *Sir Gawain és a zöld lovag, Rózsaregény,* vö. Dinzelbacher 1984. Lásd a sagák utazásait földi allegorikus másvilágokra, például: Simpson 1966; Power 1985; egyéb utazások a földi paradicsomba: Giamatti 1966; Delumeau 1976.

[68] Magyar látomás-ballada például a „A mennybe vitt lány" (*Júlia szép leány*) – lásd például: Fettich 1959. Egy híres norvég álom-balladáról: Liestøl 1946. Az álomköltészetről összefoglalóan: Chadwick 1968; Spearing 1976.

különböző akadályokon át egy földi paradicsomba vagy a halottak országába; a tengeri hajókalandok, valamint a hegyekre, barlangokba elragadott személyekről szóló históriák.[69] Patch a túlvilág-irodalomról szóló művében végigköveti ezt a fejlődést:[70] a „mítosztól az allegóriáig" tartó útként rajzolja meg.

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

Az élményelbeszélések vizsgálata során többféle külső és belső kritériumunk lehet annak valószínűsítésére, hogy valódi látomásélményről lett légyen szó. Külső tanúk beszélhetnek a vizionáló eszméletlen, kataleptikus állapotáról, amelyből felébredve elmondja látomását. Szerencsés esetben még a transzba esés feltételeiről, előkészületeiről is hallunk, egészen a testenkívüliség-élmények olyan részleteiig például, hogy hogyan hagyja el a lélek a testet („extra corpus suum raptus"), és látja felülről saját magát tetszhalott állapotban.[71] A látomást látó több módon verifikálhatta a látomásélményeket a maga vagy a közössége számára, így például a túlvilágról hozott testi sérülések vagy ott kapott tárgyak felmutatásával, amelyeket többnyire bizonyítéknak hisznek önmaguk előtt is.[72] Ez *számunkra* természetesen önmagában nem bizonyíték, hiszen ez is csak egy – az elbeszélés verifikálására szolgáló – toposz. A mi legfőbb bizonyítékaink a szöveg grammatikai-stiláris sajátságaiban és a túlvilág-toposzok mellett a szubjektív, változó, egyéni motívumok megjelenésében rejlenek. Valódi látomásélményre vall a testenkívüliség, felemelkedés, világbelátás stb. motívumok – általában a túlvilági utazás fent említett egyetemes archetipikus motívumai – személyes élménykénti előadása, amely utal a látomásnak az elbeszélőre tett szubjektív

[69] Mese, monda, legenda: vö. Petzoldt 1985; Petschel 1971; Schwarzer 1882; Moser 1977; a testenkívüliséget, „utazást" szimbolikusan megfogalmazó az ún. Guntram-monda (pici állat alakjában távozó lélek túlvilági kalandjairól, AaTh 1645), amely 8. századi első feljegyzése óta virágzik Európa egész területén: Lixfeld 1972. Lásd még a magyar hiedelemmonda-katalógus Kísértet, Szellemek vonulása, Túlvilágjárás típusait: Bihari 1980; vagy Le Goff (1984, 27), aki hat Európa-szerte elterjedt mesetípust említ, amely látomás-motívumokon alapszik (AaTh 460A, 461A, 470 stb.).

[70] Patch 1950; a 19. századi orosz látomásirodalomról: Lettenbauer 1951.

[71] Például Drythelm skót víziójában; vagy visszaküldés a testbe: Dinzelbacher 1981, 216; Gurevics 1987, 253; Benz 1969, 274, 225.

[72] Gurevics 1992a: például Gottschalk víziója.

hatására is. (Ilyen kontextusban az sem kizáró ok, hogy a „lélekélmények" is – mint például magának a testenkívüliségnek bizonyos megfogalmazásai – lehetnek irodalmi toposzok.[73])

HALOTTI LÁTOMÁSOK

Amennyire történeti adataink látni engedik, a kommunikáció a halottakkal Európa jelenében és múltjában egyaránt a legfontosabb kategóriák egyike volt. A halottakkal kapcsolatba lépni éppannyira népi, laikus, mint elit és keresztény eljárás. Legfontosabb alapja, a halottak, illetve a lélek továbbélésének hite a keresztény vallásban is jelen van, legfeljebb abban van különbség – és ez sok középkori teológiai megfontolás tárgya volt –, hogy visszajönnek-e a halottak. A történeti antropológiai és vallástudományi kutatásokból úgy tűnik, hogy az egyház tiltakozása ellenére – paradox módon – éppen a purgatórium késő középkorra kialakult doktrínája adott nagy lökést a visszajáró halottak hitének[74] (tehát jelenéseinek, látomásainak is), pontosabban a bizonyára addig is létező halotti jelenések keresztény formáinak. Ugyanis a tisztítótűzben szenvedő lelkek sorsába bele lehet szólni, misét, imát lehet szolgáltatni értük, a „szegény lelkek" tehát megjelennek hozzátartozóiknak, segítségüket kérve. E látogatásoknak a kialakuló halotti emlékünnepek legális keretet is adnak, még ha maga a „visszajárás", a „kísértetjelenés" ténye az egyház részéről továbbra sem lesz legalizált hagyomány.[75]

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

[73] A külső lélek elszakadása a testtől legendai motívumként jelenik meg Nagy Szent Gergely dialógusaiban 594-ben, amikor valaki szent Benedek alteregójával beszélget. Lásd e motívumról: Schmitt 1987, 259.

[74] Vö. Le Goff 1977; Lecouteux 1987; Schmitt 1994.

[75] Gurevics, Aaron 1992b, 66–72.

meglehetősen „valóságos" volt, aminthogy az idejövő halottaknak is van „élő holttest", „testi valóság", „fizikai alteregó" változata.[76]

Hadd hozzunk egy szemléletes magyar példát az elintézetlen közös ügyeken, a halál megszakította érzelmi kötelékek továbbszövésének igényén alapuló halotti jelenésre Cserdiből, Baranya megyéből:

> *...Markó meghalt, de Király Katalin dédapja este kilenc-tíz óra körül majdnem minden nap látta, amint fehér bőgatyában, mándliban, nagyszélű kalapban, nagy bottal járta a legelőt. A halott hozzátartozóit értesítette a látottakról, azok misét szolgáltattak érte. Ezután többet nem látták...*[77]

Vagy egy rossz halott „poltergeist"-szerű megjelenése, ugyanabból a faluból (ez jó példa a látomások olyan változatára, ahol akusztikus és taktilis élmények is szerepet kapnak):

> *Király Katalin nagyapja meghalt. Halála után minden éjjel hazajárt. A fazekas deszkára felrakott fazekakat és egy nagy kézidaráló követ minden reggel a földön találták. Visszarakták, de a másik reggel ismét a földön volt minden... A nagyapa fiáról s ennek feleségéről a takarót minden éjjel lehúzta. Az özvegy mindig felébredt a zajra...*[78]

Az ilyenfajta, mondhatni világszerte igen általános halotti jelenések – amennyire az adatokból megítélhető – széles skálán mozognak a valódi, transzban megélt látomás, az álom, az álom és ébrenlét közti állapot vagy a természetfeletti észlelésének nem látomásszerű esetei között, amikor csak érzékelik a természetfeletti jelenlétét, illetve valamely természeti vagy egyéb valóságos jelenséget azzal magyaráznak.[79] Nem tudhatjuk, mikor és mennyiben „látnak" is, nincs éles határ a látomások felé. Az előbb említett kritérium – az élmény hatásának szubjektív kifejeződése – itt is érvényes. Az biztos, hogy a halottak általi „elragadás" számtalan esete között sok transzban megélt túlvilági utazás-élménnyel találkozunk. Ennek sokféle kulturális formációja van. Az egyik leggyakoribb változat az, hogy a csapatosan vonuló visszajáró halottak – például a téli napforduló idején látogató kísértetcsapatok – „ragadják el" az élőt. Ezek az adatok az élők–holtak kommunikációjának egész Európában hagyományos kereteibe, mégpedig a halotti idők és helyek rendszerébe illeszkednek (a visszajáró halottak periodikusan, a keresztény középkor óta az évkezdő, évadkezdő keresztény

[76] Az erre vonatkozó középkori adatok – amelyek erősen egybecsengenek 20. századi néprajzi adatainkkal – feldolgozásai: Schmitt 1994; Lecouteux 1987, 56. Lásd még: Finucane (1982) a halotti jelenésekről.

[77] Berze Nagy 1942, III. 236.

[78] Uo.

[79] A természetfeletti észlelésének modális fokozatairól: Honko l962, 88–103.

ünnepeken látogatják az élőket). Ez az egyéni, családi kötelékeiket még el nem vesztett halottakra éppúgy vonatkozik, mint a közösségi őrzőszellem szerepét is betöltő, időszakoként megjelenő kisértetcsapatok földi megjelenéseire. A halotti csapatok vonulása karácsony-újév körül általános hit volt Európa közép- és újkorában,[80] kísértetet látni például nagy biztonsággal lehetett karácsony éjfelén a keresztúton.[81] Ha valaki a megfelelő időpontban odamegy, halotti jelenést lát, vagy a halottak „elragadják" (=transzba esik és „utazást" tesz).

Ugyane rendszerben értelmezhetők a szimbolikus halál állapotaiban észlelt démonikus lények jelenései, amikor az egyén az átmenet rítusainak liminális szakaszában mintegy „halotti állapotban" van, szimbolikus halottként közel kerül a természetfeletti világhoz. Ide tartoznak a gyermekágyas anyák álom és ébrenlét határán észlelt félelem-víziói a gyermeküket elrabló gyermekágyas démonokról,[82] vagy a halál ideje körüli látomások. A *halálközeli élmények* néprajzi adatokból ismert hagyományos ideje a haldoklás. Folklórszövegekben és történeti adatokban is megjelenő formája: nem szabad a haldoklót vagy a halottat közvetlenül a meghalás után nagyon siratni, mert „visszasírják", vagyis visszatér az életbe a „kis halálból", és – az erre vonatkozó élménytörténetek szerint – elmeséli túlvilági látomását, amely az ismert kórházi halálközeli élményekhez hasonló:

> *Az anyám anyjának az anyja olyan elragadtatásba vót. Három napig aludt, mingyig aludt. Nem bírták fölkelteni... Aszt mikor fölkelt, azt mondta neki a menye: jaj édesanya, de sokáig aludt. Dehogy is aludtam! Nem aludtam én lyányom, hanem én nagyon szép helyen jártam. Láttam szent Erzsébetet, szent Anna Asszonyt, szent Emerenciát. Ezekvel beszélt. És hogy nemsokára őtet elviszik a társaságukba. Másnap meg is halt. Szípen elaludt...*[83]

Európa majd minden népének folklórgyűjtései számot adnak a haldokló által látott rokon halottak jelenéseiről: ezek megjelennek ágyánál és hívják magukkal.[84] Itt említjük meg, hogy az élők–holtak kapcsolatainak ugyane szimbolikus tér-idő kereteibe tartoznak a halotti időben születők látó képességeiről szóló mondai toposzok: a karácsonykor, újhold pénteken stb. születettekből (hasonlóképpen a szimbolikus halottként: státusnélküliként született törvénytelen gyerekekből) *látók, táltosok* és *jósok* lesznek egész Európában ismert hagyományok szerint[85] (de ez már átvezet a mediátor szakemberek, a szent és laikus látók alább tárgyalt kérdéseihez).

[80] Lásd például: Meisen 1935; Rohde 1925, 71–75; Pócs 1986, 188–191.
[81] Lásd a halotti tér-idő szerkezettel kapcsolatos technikákról részletesen: Pócs 1983.
[82] Lásd e démonokat részletesen: Pócs 1990.
[83] Diószegi Vilmos gyűjtése, Ipolytölgyes, volt Hont megye. – Folke Ström a sagák adatainak vizsgálata alapján a haldokló „visionary power"-jéről beszél: Ström 1947. Vö. Bosnyák 1998.
[84] Parker 1975, 112: angol kórházi felmérések szerint a haldoklók 40%-a „lát" halott rokonokat.
[85] Grober-Glück 1966; Meier to Berndt 1952; Meyer-Matheis 1974, 15.

A halotti látomások sajátos csoportja: a testtől eltávozó lélek jelenései. Ezeknek az alapja a testtől elszakadó lelkek vagy hasonmások *(szabad lélek, alteregó, kísérőlélek)* általános európai (bár népenként különböző formában megjelenő) hite, amely a természetfeletti kommunikáció általános feltétele (akár a keresztény víziókat, akár például a szabad lélek samanizmusban betöltött szerepét tekintve). Ezek a hasonmások a látomásokban, jelenésekben – ha például valakinek egy távol lévő személy lelke jelenik meg – a halottakhoz hasonló szellemlényekként „viselkednek". Erre vonatkozó kelta, skandináv, északnyugat-németországi, balkáni adataink talán egy valamikor általános európai sajátságra vonatkoznak. Az egyénnek alteregója révén van bejárása a másvilágba, mások hasonmását is a sajátja segítségével észlelheti. Így magyarázhatók a „találkozások" két szellemlény között a téren-időn kívül; az alteregókat látni ugyanolyan törvényszerűségek alapján lehet, mint a halottakat, ők is megjelenhetnek spontán, mindennapi jelenésekben, látomásokban is.[86]

Még általánosabb elképzelés, hogy a lelkeket, hasonmásokat csak a *látók* látják, illetve bárki, de csak bizonyos *körülmények* között. Ez utóbbi kategóriába tartozik az előbb említett „halotti időkeretekhez" való alkalmazkodás, ezek kihasználása. Másrészt a vallásos és profán népi látomásanyagból egyaránt ismerős, hogy bizonyos válsághelyzetekben, veszélyhelyzetben, illetve szoros személyes kapcsolatok esetén lesznek láthatóvá az alteregók. Ilyen helyzet néprajzi adataink szerint elsősorban a halál előtti állapot. Különösen eleven a haldoklás idején már elszakadó lélek hite: germán és délszláv hagyományok szerint a hasonmás eltávolodik, és a közeli hozzátartozóknak mintegy halálhírnökként jelenhet meg. Tehát az ember a saját halálát látomásban adja hírül – a halál pillanatában – hozzátartozójának. Hasonlóképpen „küldi el" lelkét veszélyhelyzetek idején (ezek a parapszichológiai felméréseknek azok az esetei, amikor valaki családtagjának érzékfeletti megjelenéséből tudja meg, hogy az illetőt baleset érte). Mi több: északnémet, skandináv területeken mai napig ismert nézet, hogy halál közeledtekor vagy veszély esetén saját hasonmásunk is megjelenhet önmagunknak.[87]

Európa népi hiedelemrendszereinek mindegyikében – többé-kevésbé az élők–holtak fent említett kapcsolatrendszerében – jelen vannak a visszajáró halottak mellett bizonyos, velük kapcsolatba hozható *démonikus lények* is. Anélkül, hogy ezeknek csak megközelítő teljességét is felsorolhatnánk, néhány példát említünk közülük azokra, akiknek a látomások, jelenések világában meghatározó szerepe volt. Legjelentősebbek ilyen szempontból a *tündérek*.[88] Egy „szép" tündérvilág jelenései, az elragadás a tündérek túlvilágára fontos volt a népi hiedelemrendszerekben és úgy látszik, a mindennapi

[86] Meyer-Matheis 1974; Lecouteux 1992; Pócs 1997b, 36–41.

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

[88] A Balkánon, a brit szigeteken és halványabban Skandináviában és Közép-Európában is.

életben is, mint az olykor sanyarú valóságot kompenzáló vágyvilág. (Vö. Henningsen tanulmányát a 18. századi szegény szicíliai asszonyok tündérekkel tartott rituális kapcsolatairól, elragadtatásukról egy vágyvilág-tündérországba.[89]) Hadd idézzek itt egy magyar tündérlátomás-elbeszélésből:

> *Nagyapám, ő almási, s Vargyasba vót. Elég a hezza, hogy az öreg kinn szénázott... Az öreg lefeküdt. Avval gondójja, elveszi furujáját, s furujágat. S hát két szép fehérnép bément! Avval aszmondják: maga ojan szépen furujál, nem jönne velünk?...*[90]

A halottak és a halottakkal kapcsolatba hozható démonikus lények archaikus, egész Európában ismert hiedelmek szerint magukkal ragadják az élőket, és azok ideiglenesen vagy véglegesen meghalnak. Az „ideiglenes" halál a túlvilági látomás egyik hagyományos – „rossz" démonokkal kapcsolatban mindennapos – kifejeződési formája. Bármily erőszakosak is legyenek ezek az „elragadó" halottak, olyasféle szerepet töltenek be, mint a sámán segítőszellemei vagy a keresztény látomások túlvilágra vezető szentjei. A róluk szóló mondák szerint ez a fajta lélekutazás bizonyos szempontból „beavatódást" jelent, csakúgy, mint a sámán első beavató túlvilági útja. Számtalan „elragadás"-történet szól a tündérek túlvilágán töltött boldog napokról, zenés, táncos mulatságokról, olykor egy végleges „boldog halálról". Az erre utaló látomás-elbeszélések mind a Balkánon, mind Nyugat-Európa eredetileg kelta nyelvű népeinél ismertek, hol élménytörténetként, hol szilárd szerkezetű és hagyományos túlvilág-toposzokat megfogalmazó mondaként feljegyezve. Vannak közös vonásaik a keresztény látomások mennyei túlvilágával is.[91]

Minden európai nép ismert alvilágias, a „rossz" halottakkal kapcsolatba hozható démonokat is: az *emberfarkas (werwolf)* „halott" változatait, vagy olyan alvilági démonokat, mint a balkáni *karakondzuli, kallikantzaroi*.[92] Ez utóbbi, többnyire állat alakban megjelenő démonok „poltergeist" típusú jelenések elbeszéléseiben jelennek meg: behatolnak a házakba, megtámadják, kínozzák az alvókat vagy az éjszaka kint járókat. Elragadják őket alvilágias mulatságaikba, pokoli malmokban, föld alatti barlangokban rendezett, gusztustalanságokkal teli orgiáikra. A démoni másvilágoknak igen gazdag világa ismert Európa-szerte: földi környezet, általános archetipikus túlvilág-szimbolikával; néha közelítenek e túlvilágok a keresztény pokolhoz is. Említhetjük itt még a Balkánon ismert *geló, gello* „gyermekágyas" démonokat, vagy az Európa minden népének hiedelemrendszereiben jelen lévő éjszakai, halotti *mora, mara, mare*

[89] Henningsen 1990.
[90] Lövéte, Udvarhely, Gagyi József gyűjtése.
[91] Tündérmondák túlvilágról, tündérelragadásról lásd: Pócs 1986; Cross 1952; Narváez 1991.
[92] A werwolf démonikus alakjai, amelyek mindenütt ismertek Európában; lásd a rendkívül gazdag irodalomból: Hertz 1862; Zečević 1981, 126–137; további források, adatok: Pócs 1986, 195–199.

vagy *Alp, Alb* (vö. *lidérc, lidércnyomás*) démonokat, amelyek például „megnyomják" az embereket, éjszakai rosszulléteket okoznak. Ami jelen kontextusunkban legfontosabb: mindezen lények áldozataik éjszakai vízióinak a szereplőiként jelennek meg a róluk szóló narratívumokban.[93] Az alvilágias démonok jelenései félelemből fakadó spontán víziók. A félelem a halottaktól, a rosszindulatú démonoktól a halotti időszakokban fontos része lehetett a középkori-újkori Európa mentális klímájának.

Ugyancsak általános része volt egész Közép- és Nyugat-Európában a kora újkori falusi mindennapi életnek, világképnek és mentalitásnak az embernek kárt okozó démonikus *boszorkányok* elképzelése, az embert ért csapások boszorkány rontásával való magyarázata. Az európai boszorkányhiedelmek nagy késő középkori, kora újkori expanziójának írásos tanúi a boszorkányüldözés dokumentumai, a boszorkányperek jegyzőkönyvei. A jelenkori boszorkányság dokumentumai már nem mindig tükrözik azt, ami ezekből a jegyzőkönyvekből még teljesen világos: a károkozó boszorkányok éjszakai démonokként hatolnak be az emberek lakásaiba, és a fent említett rossz halottak, alvilági démonok módjára – és alakjában – bántalmazzák őket. A károsultak mindezt éjszakai *jelenések*ben, *látomások*ban érzékelik – a magyar perelbeszélések százainak tanúsága szerint is. E narratívumok ismeretében állíthatjuk, hogy a kora újkori falvainkban, mezővárosainkban a módosult tudatállapotokban megélt természetfölötti látomások jelentős százaléka *boszorkánylátomás* volt.[94]

A boszorkányszombatnak a boszorkányüldözők használatára kidolgozott demonológiai tana mellett szerte Európában léteztek „népi" boszorkánytársaság-, boszorkánygyűlés-elképzelések.[95] A boszorkányszombatra elragadottak transzélményeiből egy földi, démonikus, boszorkányos másvilágra tett lélekutazásra következtethetünk, a testenkívüliség változatos mondai-szimbolikus megfogalmazásaival: repülés tárgyakon, repülés állattá változva vagy állatok hátán, lebegés víz felett, rostában utazás és így tovább. Ezek az elképzelések igen közel állnak a halotti csapatok általi elragadás fent említett gondolatához, és sokszor megjelentek e közegben is a *beavatás* motívumai.

Boszorkánypereink számos példája vall valódi látomásélményekre, természetfölötti kommunikációra. Részlet egy 1721-es madari, Komárom megyei boszorkányper jegyzőkönyvéből: Bartha Katalin vallotta, hogy

> *…következő éccakán egy nagy fekete sereg hozzája ment zászlókkal, azkik között is zászló tartó leve Madaron lakozó Jankus Gergely, ugy annak édes annya is, Vörösné és Jámbor Mihályné,*

[93] Meyer-Matheis 1974; Lecouteux 1987; Pócs (1997b, 36–38) további részletekkel és irodalommal.
[94] Lásd: Pócs 1997b, 4. fejezet.
[95] Pócs 1992.

kinozván ezen asszont és el ragadván lelkében. Az minth is azon fekethe seregh közöt volt egy kalapos, melyetis ugyanakkor megh nem ösmert...[96]

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

A populáris és elit kultúra kapcsolatai azonban minden esetben szorosak és kölcsönösek. Az egyházi demonológia, a boszorkányüldözők teológiai tanainak hatása mellett[97] a túlvilágmotívumok, -toposzok, a keresztény menny- és pokolképek mint visszatérő közös motívumok a keresztény és nem keresztény látomáselbeszéléseket és -irodalmat egyaránt behálózzák – az egyetemes túlvilágszimbolika a démon- és boszorkányelragadások elbeszéléseiben éppúgy megjelenhet, mint a vizionáló középkori szentek látomásaiban vagy a kórházban fekvők halálközeli élményeiben. Ezt mindenütt színezik a helyileg ismert démonikus lényekre, halottakra vonatkozó sajátos hiedelmek. A hagyományos hiedelmek ismerete és az irodalom- és folklórtoposzok, folklór-motívumok együtt szabják meg – mint referenciakeret – az élmény elbeszélését, végső soron az élmény milyenségét is. A visszajáró halottak egyetemes víziói a tündérhiedelmek intenzív területén mindenkinek *tündér*látomásként jelennek meg,[98] az éjszakai rosszulléteket okozó „nyomó" démonok a boszorkányhiedelmek területén „nyomó boszorkányként", a helyileg ismert hagyományos megjelenési formában.[99] A visszajáró személyes halottat is hagyományos módon látjuk, sőt még az is a helyi hagyományokat követheti, hogy hol, kinek, mikor van „spontán" látomása. Ugyanekkor a közös mondai toposzok az egész vízióirodalomban megjelenhetnek e kontextusban is.

Az írásos kultúra másféle befolyásaival is számolni kell. Részint a látomásirodalom folklórra tett hatása, részint a népi hiedelemvilág általános kereszténnyé válási

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

[97] A boszorkányüldöző demonológia alapelveiről lásd például: Cohn 1993 [1975], 97–98, 252; további irodalommal.

[98] Ewans-Wentz 1966.

[99] Lásd erről például: Hufford 1982.

folyamatának következménye lehet a *keresztény kísérőszellemek*, *őrzőszellemek* megjelenése a népi látomásokban, és ugyanez a helyzet a démonvilág *ördögi*vé válásával. Az ördöglátomások szinte egybefolynak a boszorkánylátomásokkal, a boszorkány az ördög, a pokoli csábító arcát is öltheti az éjszakai víziókban. Mindez természetesen a boszorkányüldöző demonológia hatása is, amely alól a népi boszorkánylátomások sem maradtak mentek, de a boszorkányüldözés-mentes pravoszláv Kelet-Európában hasonló tendenciák figyelhetők meg.[100]

A hatás korántsem volt egyirányú. Gurevics megkísérelte a vízióirodalomnak egy folklorisztikusabb rétegét kifejteni: Thurkill 1206-os ír és Godeschalk 1189-es német látomását a sajátos népi tér- és időszemléletet tükröző motívumaik alapján jellegzetes parasztvíziónak minősíti.[101] Folklórmotívumokat mutat ki a vízióirodalomban Petschel, majd Le Goff egy-egy mesetípust elemezvén; Grambo, valamint Gatt is folklór-hatásokat, illetve kölcsönhatásokat keresett.[102]

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

A külső tanúk általi verifikálás lehetősége itt is fennáll. A 10–12. századtól folyamatosan egész Európából ismerünk helyszíni beszámolókat transzban fekvő „népi" vizionálókról.[103] Boszorkánypereink boszorkányszombat-elbeszéléseit többször kísérik olyan megjegyzések, hogy például látták megmerevedve feküdni a túlvilági kalandjait ébredése után elbeszélőt.[104] A verifikálás látomásirodalomból ismert eljárásai a népi látomások kapcsán is megjelennek: a közös látomások, közös álmok elbeszélésével, a másvilágról hozott tárgyak vagy sérülések felmutatásával túlvilági élményük valódiságát vélik igazolni.[105]

A folklórszövegekben a látás mint „valóság" sokszor állítódik szembe az érzékcsalódással: a túlvilágélményt határozottan „valóság"-ként kategorizálják, és ezek az esetek ténylegesen a természetfeletti kommunikáció megvalósulását bizonyítják. Például: „Mondám, hogy csak tetszett neked, azt felelé: dehogy tetszett, láttam szememmel..."[106] A szövegek stiláris és tartalmi tényezői közül meg kell említenünk a látomás és transz sajátos terminológiáját, és ennek gyakori tudatos és megkülönböztető alkalmazását.

[100] Lásd a boszorkány – ördög kapcsolatokról: Pócs 1992.

[101] Gurevics, Aaron 1992a.

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

[103] Lásd például: Cohn 1993, 245–249.

[104] Pócs 1997b, 85–88.

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

[106] Kolozsvár 1629, Komáromy 1910, 98–99.

A magyar terminusok közül a *látás* általában „jelenés”-t jelöl, az *elragadás, elragadtatás* „lélekutazás”-t, a *látomás* bármelyik lehet. Például: „történt vélle az a látás”.[107] Vagy: „Azt is mondták, hogy úgy mondjuk, latamás, éjjel, ott is jártak lámpással. Látták a tündérleányokat, ott jártak...”[108] Vagy a *nappali álom, első álom* fogalmával írják körül a látomást: „...nappalis álmot bocsátván rea...”,[109] „mihelyt a szemét behunyta, tüstént előtte termett Abrakosztóné...”[110]

Az *ellesz*, *révül, rejtezik* terminussal általában tetszhalottszerű állapotot, tehát a transz külső szemlélő általi észlelését jelölik,[111] de összekapcsolják a látással:

> *Azt mondták, elrejtezett, hogy elment a Jóistenhez, elment a mennyországba, máskor mondták, elment a pokolba, mindet megjárta.*[112]

Az is egyfajta bizonyíték, amikor a jelenések, látomások szereplőire mint határozottan természetfeletti lényekre utalnak, ezzel jelezvén, hogy tudatosan látomásélményként fogják fel a látottakat:

> *...hirtelen, reménytelen előttem áll Bagaméríné, de ajtónyílást semmit nem hallottam, azt kérdi tőlem: Hol urad? mondom: A pincében. Megrettenvén, gondolám, hogy kísértet volna, mondám felfohászkodva: Uram Jézus!...*[113]

Bizonyíték van tehát, de korántsem a teljes adatanyagra kiterjedően. Nem látjuk világosan az adatok teljességét pszichobiológiai megközelítésben: illetve nem látjuk az arányokat: mennyiben, milyen mértékben van szó igazi látomásélményekről, módosult tudatállapotban *valóban észlelt* jelenésről, és mennyiben csak elbeszélésről. A természetfelettivel való találkozásról mindenkinek lehet élményelbeszélése, de nem mindenkinek volt igazi élménye. Sokszor számolnak be az észlelők látomásról olyankor is, amikor bizonyos jelenségeket ébren, normális tudatállapotban a természetfeletti jelenléteként értelmeznek; például egy sötét, mozgó alakot az éjszakai utcán kísértetnek „látnak”. Egy élmény természetfelettiként *értelmezése* pszichofizikai értelemben nem látomás, de pszichokulturális értelemben lehet az, illetőleg a kettő között nehéz a határvonalat – főleg egy-egy konkrét adat esetében – meghúzni. Ez az a kérdés, amelyet inkább a jelenségek összességével kapcsolatban lehet feltenni és egy-egy látomás-adat

[107] Nagyszeg, Nyitra, vm. 1714, Schram 1970, I. 455.
[108] Gagyi József gyűjtése, Lövéte, Udvarhely.
[109] Szilsárkány, Sopron vm.1737, Schram 1970, II. 107.
[110] Lehoczky 1887, 303. A magyar boszorkányperek erre vonatkozó terminológiáját lásd: Pócs 1997b, 44–50, 69, 73.
[111] Lásd az erre vonatkozó adatokat: Diószegi 1958, 316–330.
[112] Klézse, Moldva, Bosnyák 1980, 75.
[113] Felsőbánya, Szatmár vm., 1715, Abafi 1888, 365.

kapcsán csak a szubjektív bizonyítékokat tartalmazó narratívok esetén lehet eldönteni. A spontán transz-, illetve látomásélmény eseteinek legbiztosabb példáit a halottak, démonok, tündérek, boszorkányok *elragadásá*ról szóló narratívokban találjuk meg: itt sokszor jelen vannak a „szubjektív következmények" is (ilyenek például a magyar nyelvterületen nagy számban ismert, muzsikusnak elragadott férfiakról szóló mondák).

Szép példája a tündérek általi elragadtatásnak egy gyimesi elbeszélés, amelyben a transz objektív leírásán mintegy átsüt a szubjektív élmény:

> *...eljött egy egy suhogó szél, s három asszony... olyan szépek vótak, mint a nap sugára – te bódog világ! – s kezdték táncoltatni, s táncoltatni, s táncoltatni, s táncoltatni – végtelenségig. ...esszeesett a legény. Akkor esszesett. No dehát szólani nem tudott... Beteg, beteg, csak szuszogott, egyebet nem tudott csinálni. Ő mán túl vót azon az értelmen es, hogyha arró van szó. Az értelme el vót menve...*[114]

MEDIÁTOROK: SZENTEK ÉS LÁTÓK

A keresztény vizionálók közül kiemelkednek a közösség laikus lelki vezetői, a szent emberek, szent asszonyok, akik vízióik révén vallásos mediátori kapcsolatot tartanak fenn a túlvilággal. A középkori és kora újkori látomás-adatokban, a sokféle közösségi közvetítő-szerepben számos ilyesféle „szent" lelki vezető rejlik. E mediátorszerep betöltőinek egy része ún. *élő szent* volt: olyan karizmatikus egyéniség, aki már életében a szentség jeleit mutatta és a szentek reputációját nyerte el (amit azután követhetett – holta után –, az igazi szentté válás).[115] Az élő szentek életében – mint ezt sok középkori, kora újkori adat dokumentálja – a csodához hasonló szerepet tölt be a vízió; mint az, ez is a szentség jele.[116] A középkort végigkísérték az egyházi vélekedések a látomások és álmok legitimizált és nem elfogadható, hamis kategóriáiról, a kétségek valóságuk felől. E téren fontos szerepe volt ama vélekedésnek, hogy csak a szentek érdemesek arra, hogy jelentős álmaik, vízióik legyenek.[117] Így természetes, hogy a szentek hagiográfiájában mintegy visszamenőleges igazolásul is sok „élő szentekre" jellemző vízió van leírva. Kiválasztottságukat másrészt olyan legendai motívumok húzzák alá, mint a születési, testi jegyek, a „puer senex" motívuma (a kora gyermekkorban megmutatkozó szentség, természetfeletti tulajdonságok).[118] Vízióik – jellemző

[114] Salamon 1975, 109–110.
[115] Lásd például: Bouteiller (1950, 201–235) összefoglalását, vagy Delcambre művét (1951) 16–17. századi lotaringiai „szent gyógyítók"-ról, vagy a svéd Catherina Fagenberg esetét: Edsman 1967.
[116] Kieckhefer 1988, 12.
[117] Bitel 1991, 42–52.
[118] Kieckhefer 1988.

módon – több adat szerint a beavató túlvilági lélekutazás (sámánavatáshoz közelítő) sémái szerint rendeződnek. Például Szent Colomba életének feljegyzései Adomnan tollából egy „világlátomást" tartalmaznak, amely által a szent – mintegy misztikus sámánként – univerzális tudást szerzett a dolgok kezdetétől a végezetéig. A fénnyel való egyesülésében „agya csodálatosan kitágult", ahogy Adomnan leírja. Életében azután nemcsak szent mediátor, mennyei lélekutazásokkal, hanem a földi „látó" szerepét is betölti[119] (és ez megint sok más „élő szent" társára jellemző motívum). Próféta, emellett látja a démonokat és az angyalokat, lélekben utazik profán ügyekben is (így találkozik másokkal, ha nincs ideje személyesen odamenni). Más hasonló személyiségek adatai is sokszor vallanak arra, hogy az első vallásos látomásélmény beavató lélekutazásként értékelhető; ezek gyakorta tartalmazzák az *akadályok legyőzése,* az *újjászületés, tudásszerzés* avatási motívumait, másrészt más szent vizionálók kapcsán is vannak utalások profán látói feladatok ellátására.[120]

Ami a 20. századi falusi *szent emberek, szent asszonyok* ismert adatait illeti, ők sok tekintetben az élő szentek történeti alakjainak újkori megfelelői. Azokhoz hasonlatosan keresztény mediátori szerepük mellett ők is betölthették a laikus közösségi *látó* és különösen a *gyógyító* szerepét. Mindez sokszor mintegy peremhelyzetben, a hivatalos egyház rosszallása vagy tiltásai ellenére, máskor pap hiányában ment végbe (vö. például a licenciátus – laikus papi – intézményét). Akár így, akár úgy, fontos tényező, hogy a pap által gyakorolt kultuszhoz képest e falusi szentek közvetlenül, mintegy a hivatalos pap megkerülésével kommunikáltak az Úristennel, és közvetítették kinyilatkoztatásait közösségük felé; sokszor riválisává is lettek – éppen közvetlen kommunikációs technikájuk, látomásaik révén – a hivatalos rituálénak, illetőleg az egyháznak. Közösségi fontosságukhoz lelkigondozói tevékenységük éppúgy hozzájárulhatott, mint a látói, varázslói, jós, gyógyító szerepek felvállalása, amelyről a kora újkori dokumentumok, a boszorkányperek aktái még igen gyakran tanúskodnak. Legendáik, mondáik ugyancsak magukban foglalják a „laikus" látókat övező motívumokat, például egy kvázi samanisztikus beavatásra vonatkozóan.[121]

A *laikus látók* olyan közösségi funkcionáriusok, akik feladataikat transzképességük, látomásaik révén teljesítik (ennek prototípusa a klasszikus sámán). Legfontosabb funkcióik a divináció, jóslás és a gyógyítás. Általában a halottakkal kommunikálnak: látomásaikban látják őket, vagy „lélekben" a túlvilágra mennek megtudni például a halottaktól a jövőt, a közösség sorsát, a termés kilátásait, távol lévő személyek vagy

[119] Szent Columba életéről: MacQueen 1989. Túlvilági beavatása: 47–48.

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

[121] Bálint Sándor (1942), majd Grynaeus Tamás (1974), Pozsony Ferenc (1991), legújabban Küllős (1998) foglalkozott közösségi szerepükkel, látomásaikkal. Lásd a 17. századi magyar „szent" táltosok, látók alakjait, akik „világi" mediátori tevékenységük mellett, vagy annak részeként a keresztény mitikus lényekkel is kommunikálnak: Pócs 1997b, 163–196.

a kincs helyét. Európa térképe e téren igen változatos, itt most csak néhány példa erejéig mutatjuk be egy-egy fajtájukat. A kulturálisan meghatározott helyi típusok beavató látomásaik és sajátos túlvilágaik, valamint elhívó-, kísérő-, segítőszellemeik (halottak, halotti démonok, tündérek, vagy a keresztény mitológia lényei) révén különülnek el.

Nyugat- és Észak-Európa kelta és germán területein olyasféle látókról tudunk elsősorban, akik a *látás (second sight)* képessége révén (ez mint telepatikus – ESC – képesség is leírható) – hasonmásaik révén – tudnak érintkezni az élő és holt hasonmásokkal: tehát élők lelkével és holtakkal. A halottak jelenéseikben, látomásaikban jelennek meg, ők pedig a holtaktól nyernek felvilágosítást különböző ügyeikben.[122] Fontos szerepük lehet a távoli dolgok felderítése – hadd hozzunk erre egy szemléletes skót példát:

Ha egy tengerre szállt hajó nem tért vissza, egy kiválasztott nő, akinek szűznek kellett lennie, aludni ment, alvás közben lelke elhagyta testét és kereste a hajót. Erőslelkű (strong minded) kellett hogy legyen, mert ha a szél megfordult, míg lelke nem volt a testében, félő volt, hogy elveszti az eszét. Mikor a lelke visszatért, felébredt és megmondta, hol a hajó.[123]

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

A délnémet, osztrák, nyugat-balkáni területeken ismert látó nők egy típusára az jellemző, hogy a halotti időkben az emberek közé látogató halotti csapatok „ragadják el" őket, például karácsonykor transzba esve a halottak túlvilágán nyernek beavatást. A tündérhiedelmek és tündérmitológia elevenen élő kelta területein a tündérek csapata a tündérek túlvilágára viszi el őket, csakúgy, mint a Balkán „tündérvarázslóit", gyógyító és látó tudásukat az erősen halotti karakterű tündérektől szerzik.[124] E *tündérvarázslók* közel állnak a szent asszonyok előbb említett alakjához, mediátori tevékenységüknek sok a keresztény vonása, csakúgy, mint látó és gyógyító praxisuknak és az alább említendő kollektív rítusokban betöltött szerepüknek.

E látó-típussal rokon a magyar *halottlátó* és közép-európai, balkáni párhuzamai is: ők a halott túlvilági sorsáról, szükségleteiről, hiányairól, az élőknek adott üzeneteiről adnak felvilágosítást. „Csak" halottlátó szerepük másodlagos, beszűkült szerepnek látszik a szent látó középkori univerzálisabb tevékenységéhez képest.[125]

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

[123] MacInnes 1989, 18.

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

[125] A magyar halottlátó adatainak összefoglalása 16. század óta: Czövek 1987; az egyes típusok, párhuzamok, az eredet további kérdései: Pócs 1997a.

A látók közösségi szerepe bizonyára változott, csökkent az idők folyamán. Thomas a kora újkori Angliából sok közösségileg jelentős látó-szerepet regisztrál.[126] A kora újkori magyarországi boszorkányperekből is megállapítható, hogy tevékenységüknek sokkal nagyobb súlya van, mint ahogy azt 20. századi adatainkból felmérhettük: e korban például a *kincslátók* – csakúgy, mint egész Közép-Európában – még valódi közösségi feladatokat láttak el, hasonlóképpen a *jósok, vagy a boszorkányazonosító* látók.[127] Az *Edda*ban még a fenti germán látótípusnak egész népét érintő profetikus vízióit lelhetjük fel. A „Völuspá" című *Edda*-versben például a harc, halál, tűzvész megjövendölése az ország sorsára vonatkozik; ugyane témákban „lát" a 20. századi alsó-szászországi vagy frieslandi látó, de természetesen saját falujára, sőt egyénekre nézve.

A *látás technikájá*ról, az ASC velük kapcsolatban észlelhető fokozatairól kevés a világos, jól értékelhető adat, amely álomra, transzra vonatkozik.[128] A halottak ideje mint transzindukáló időpont is szerepet kap: a látónak éjfélkor „mennie kell", vagy a halottas menet közeledtekor esik transzba (a mondai adatok szerint; a valóságban bizonyára fordítva történik). Az adatok közlői sokszor említenek önszuggesztiót: olyan esetek kapcsán, amikor a látó egy tárgyra (például az elveszett személy ruhadarabjára, akit meg kell találnia), vagy akár csak egy pontra koncentrál. A magyar halottlátó egyes esetekben például a sarokba néz, lenéz mereven maga elé, és ekkor „látja" a nála megjelenő halottat. A skót látónak a szemén veszik észre, hogy látomására összpontosít, nem érzékel semmi mást. Egy híres finn látó mindig a padlóra figyelt, ezután „mondott" elveszett dolgokról.[129] A Natt Salo vizsgálta finn gyógyítók[130] álomban, vagy látszólag minden indukáló tényező nélkül beálló transzban azonosítják a bajt, illetve tudják meg, hogy ki a tettes; ébredés után közlik a hozzájuk fordulókkal a diagnózist. Ilyen esetekben is feltehető, hogy önszuggesztió révén létrejött transzról van szó.

Európa több pontjáról (más tekintetben esetleg eltérő látó-típusokkal kapcsolatban) vannak adataink arra, hogy transzban, illetve transz után beszélnek élményeikről. A beszámolókból kiderül, hogy „utazást tettek" – ha nem a keresztény túlvilágra, legalábbis egy földi másvilágra. Ezen élményeknek, illetve gyakorlatnak mintegy történeti hátteret adnak például az alteregók, testet elhagyó lelkek oda-vissza közlekedésére vonatkozó germán és kelta középkori szövegemlékek. E téren – hogyan, hová, milyen másvilágra utazik a lélek – bizonyos kultúraspecifikus vonások is

[126] Thomas 1971, „Magic" fejezet.

[127] Pócs 1997b, 7. fejezet: jós, kincslátó és boszorkányazonosító látók, táltosok. Vö. Diószegi 1958, 316–330.

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

[129] MacInnes 1989, 13–14; Leea Virtanen szíves szóbeli közlése; a magyar halottlátó adatait lásd: Czövek 1987, 42–43.

[130] Salo 1974, 38–90.

számon tarthatók. Az ónordikus szövegemlékek szerint a látó horizontális irányban megtett nagy földi távolságra küldi lelkét tudakozódni, elveszett embereket kereseni, vagy ellenséges lelkekkel csatázni. A bolgár vagy erdélyi magyar halottlátó transz után „mond" a halottakról, akiket földi környezetben látott egy jelenésben, máskor a mennybe „utazik" halottakat látni.[131]

Transzindukáló tárgyak, segédeszközök használatáról szerte Európából tudunk. A *kristályba nézés* és a *vízbe nézés* adatai a legszámosabbak. A kristálynézés, a *crystallomantia* gazdag antik és középkori elit hagyományokkal rendelkezik (halottidézés, szellemidézés, divináció) nemcsak Nyugat-Európában,[132] hanem például a 20. századi magyar halottlátó gyakorlatában is. A tükör, kristály nem par excellence transzindukáló eszköz (a vele kapcsolatos divináció „belenézéssel" történik: „valamit" látni és értelmezni transz nélkül is lehet), de sokszor van ilyen szerepe is (ezt már az antik adatok kapcsán is említik), feltehetően itt is meditációról, koncentrációról, önszuggesztióról van szó. Hasonló a helyzet a *víztükörbe nézés* szintén gazdag múltú hagyományával, amelyről nálunk elsősorban erdélyi gyógyítók, jósok adatai vallanak.[133] Említsünk itt meg egy 18. századi adatot egy miskolci táltos peréből a vízbe nézés transzkeltő hatására:

1741-ben a táltossággal vádolt miskolci leány, Szőcs Judit pünkösd napján „hajnalkor kimenvén az udvarra egy Tálat vett a kezében mellyben belé nézvén hallá változott, és eltűnt, és harmad napig oda járt": nyilvánvalóan a transz segítségével – hal alakban – tett lélekutazás szimbolikus-mondai megfogalmazásáról van szó.[134]

Végül feltétlenül említést érdemelnek az ún. „*samanisztikus*" *varázsló, látó* típusok, amelyek európai létezésére az elmúlt évtizedekben derült fény. E varázslók hiedelemrendszerükben, rituális tevékenységükben sok rokon vonást mutatnak az ún. klasszikus eurázsiai samanizmussal. Főleg Közép- és Délkelet-Európából ismerjük őket, de történeti emlékeik a Baltikumból is vannak, s a magyar *táltos* több típusa is ide tartozik. Jelen kontextusunkban a következő fő vonásaik fontosak: hiedelmeik szerint mindegyikük bizonyos születési jegyekkel, veleszületett képességekkel rendelkezik, ezek biztosítják transzképességüket, samanisztikus lélekutazásaik feltételeit. Ilyen a burokban születés, a foggal, fogsorral, és az állat apától és bizonyos állati testrészekkel születés. Utóbbi a varázslók *werwolf*-mivoltával vagy *werwolf*-tulajdonságaival is összefügg; ezeknek a varázslóknak sokszor állat alakú őrzőszellemeik vannak, illetve lélekutazásaikon állat alakot öltve mennek a másvilágra közösségi feladataikat

[131] Kelta: Ellis 1943; bolgár: Borjana Alexandrova (Szófiai Folklór Intézet) szíves szóbeli közlése. Lásd a Gagyi József (1998) közölte udvarhelyi jósasszonyt, aki transzban beszélt, tudósított „utazásáról", csatájáról a boszorkányokkal a keresztúton.

[132] Thomas 1971, „Magic" fejezet; Delatte 1932; Dodds 1971.

[133] „Cseberbenézés" erdélyi adatai: Keszeg 1997, 97–125.

[134] Bodgál 1960, 309.

teljesíteni. Ilyen a bolgár, szerb, macedón *zmaj, zmajevit covek* (és egy magyar *táltos-típus)*, a szerb és horvát *stuha, zduhac*, a szlovén-horvát *kresnik, vedomec* (és megint egy *táltos-típus*), és ide kell sorolnunk az itáliai *benandanti*-t is.[135] Eme varázslók mindegyike a termés, jó időjárás felelőse volt közösségében – amennyire ez a mai hiedelemmondákból rekonstruálható. A túlvilágon általában „viaskodnia" kellett az ellenséges lelkekkel saját falujáért, vidékéért. Tevékenységének a fent említett halotti ciklusok adják a keretét: a halotti időkben, amikor a halottak a földre látogattak, lehetett tőlük megszerezni a termést. E rendszerbe illik bele a termékenységért „viaskodó" magyar *táltos* is.

A transz- és látomásélmények Európa népi kultúráiban betöltött szerepének ez kellett hogy legyen az egyik legfontosabb területe, amennyiben az agrártermékenység biztosítása nagyobb súlyú, közérdekűbb közösségi feladat, mint például a fenti látók divinációs, halottlátó és gyógyító tevékenysége. Több vonatkozásban fölmerült a kérdés, vajon *samanizmus*nak tekinthetők-e ezek az agrártermékenységgel kapcsolatos mediátori rendszerek, különös tekintettel például a lapp, illetve a finnugor vagy török samanizmussal való történeti kapcsolataikra, hasonlóságaikra. E problémafelvetésnek azonban nem e tanulmányban van a helye, most csak annyit jegyeznék meg, hogy a transztechnika, a túlvilági kapcsolatteremtés közösségi feladatok teljesítésére és a „spirit mastery" kritériuma révén akár samanizmusnak is tekinthető jelenségről van szó.[136] Nem látjuk azonban világosan, hogy mikor volt ez nagy horderejű, fontos közösségi tevékenység, mikor mennyire volt centrális a szerepe például a szent látókhoz, vallásos vizionálókhoz képest, és főleg – Európa kereszténnyé válása óta – Európa látomáskultúrájának mekkora területét fogta át. A legújabb korban – úgy látszik – az ortodox Balkánon volt még élő gyakorlata is az efféle varázslóknak, egyébként töredékes szövegemlékekről van szó. Talán *európai periferikus samanizmusra utaló töredékjelenségek*ről lenne helyes beszélni, amelyek történeti kapcsolatban lehetnek akár az „igazi" centrális samanizmus eurázsiai jelenségeivel. Ez azonban Európa középkorában már egy alapvetően keresztény rendszer, ahol feltétlenül regisztrálni kell a keresztény látók és termésvarázslók közti kapcsolatokat. Ezt akár az európai, akár a magyar hagyományok számos „szent" varázslója, táltosa bizonyítja, akik keresztény őrzőszellemek segedelmével a keresztény mennyben csatáztak a jó termésért, a keresztény Isten ragadja el őket sasszárnyakon egy pogány, viharfelhő-túlvilágra... – és így tovább.[137] Az azonos túlvilágképek és őrzőszellemek narratív hagyományai mellett gondolhatunk azonos *személyek*re is, akik egyszerre, egy személyben voltak vallásos és világi látók, szent és profán varázslók. Hogy ez nagy, közös összeurópai hagyományra

[135] Moszyński 1967, 652–653; Ginzburg 1966; 1989; Klaniczay 1983; Pócs 1989. Legújabb összefoglalás és elemzés: Pócs 1997b, 7. fejezet.

[136] A samanizmus kritériumairól lásd: Vajda 1959; Hultkranz 1967.

[137] Lásd a keresztény konnotációjú táltosok adatait: Pócs 1997b, 7. fejezet.

vagy az alapstruktúrák azonosságára és lényegtelen helyi kulturális különbségekre, vagy a laikus, népi és egy keresztény, elit gyakorlat alapvető kétféleségére és felületi kapcsolataira utal-e – minderre a kutatás jelenlegi állásában nehéz lenne felelni.

A látók, varázslók szinte minden típusát kapcsolatba hozzák a kora újkori és a legújabb kori emlékek egyaránt a falusi *boszorkányság* intézményével is: a látó képességű gyógyítók a boszorkány rontását (a rontás okozta bajokat) gyógyítják, illetve a rontó személyét állapítják meg, tehát mint *witch doctor* – „ellenboszorkány" – tevékenykednek. Úgy látszik, ez alaptörvényszerűsége a boszorkányságnak. Az európai kora újkori falusi boszorkányságra sok vonásában oly igen hasonlító afrikai boszorkányságban is törvényszerűen látó a *witch doktor*.[138] Ahol csak részletes elemzés készült a boszorkányság intézményének szereposztásáról, ez mindig kiderült Európában is.[139] Szemléletes magyar példákat hozok erre a boszorkányperek „látóit" elemző munkámban:[140] a lényeg az, hogy a látók képessége kiterjed a természetfeletti lényként, démonként, démonikus alakjában megjelenő vagy hasonmásait rontani küldő boszorkány „látására", felismerésére. A szimbolikus földi másvilágon a természetfölötti harcot is fölveszik vele: a rontó és gyógyító mint ellenfelek lélekben, alteregóikkal csatáznak egymással (erre germán, szláv, francia és magyar adataink egyaránt vannak; úgy látszik, különösen a germán boszorkány középkori hagyományaiban voltak gazdag variánsai ezeknek a „másvilági lélekcsatáknak").[141]

Az európai látókkal kapcsolatos jelenségek (elsősorban bizonyos divinációs és gyógyító technikák) kapcsán felmerülhet a *megszállottság*ként való meghatározás kérdése is. A keresztény Európában az ide tartozó legfontosabb, legátfogóbb jelenség az *ördögi megszállottság*,[142] amely sok szinten jelen volt és van Európa elit és népi kultúrájában, és a keresztény ördögön kívül népi, pogány démonokra és halottakra is kiterjed. Most azonban ez nem témánk, mint ahogy nem tartoznak ide a különböző „rossz", halotti démonok okozta megszállottság különböző esetei sem (mint például a *tarantizmus*[143]). A démoni megszállottság azonban korántsem egysíkú jelenség: a hagyományos európai kultúrákban vannak ördögtől, démonoktól megszállt őrjöngők, jósok és szent bolondok, mint például az orosz *klikjusi*, a *jurodivii*, továbbá a *kudesnyik* és *volhv* nevű, ördög, démon által megszállt varázslók, látók,[144] akiknek „ősei" feltehetően isteni megszállottak voltak (mint a középkori Európa kegyhelyeinek Isten vagy szent által megszállt őrjöngői,[145] vagy az antik jósdák jósnői: a delphoi Püthia és más Apollón-

[138] Lang 1900, 73.
[139] Lásd például francia viszonylatban: Camus 1988; Pinies 1983.
[140] Pócs 1997b, 6. fejezet.
[141] Lásd: Lecouteux 1992; Jarausch 1930; Davidson 1973.
[142] Oesterreich 1921, XII; Goodman 1998, 95–122.
[143] Boddy 1984, 423; Rouget 1980, 230–240.
[144] An'ickov 1914, 256–285; Schrader 1911, 816; és itt közölt forrásai.
[145] Finucane 1977, 108.

jósdák prófetikus megszállottjai). Máskor az *ördögi megszállottak* gyógyítói az *isteni megszállottak* – a két eszme tehát nem választható el; sokszor egyazon rendszerben van jelen az ördögi megszállottság *destruktív* és az isteni megszállottság *konstruktív* aspektusa. A két vonal, az isteni és a démoni megszállottak kettőssége végigköveti a középkori-újkori európai századokat is, összefonódva, egymásba átjátszva. Az összefonódottság nemcsak az alább említendő megszállottság-kultuszokban, hanem egyéni gyógyító rítusokban is jelen lehet. Európa több pontjáról tudunk – a jelenből is és a középkorból is – megszállott gyógyítókról, akik transzba esve azonosulnak a beteggel, és átveszik tőle a rossz szellemet, illetőleg eksztatikus állapotban énekelt-recitált ráolvasásokkal űzik ki azt a betegből.[146]

A *halottak általi megszállottság* szórványos eseteit a halottlátók körében ismerjük, a magyar halottlátó praxisában is megjelenik. Példánk kevés, nem tudjuk, milyen intenzív gyakorlatot képviselt. (Egyébként a megszállott halottlátók – mint médiumok – gazdag kelet- és dél-ázsaiai, japán, kínai, hindu adatanyaga ismert; európai kontextusa nem világos, mindenesetre a jelenséget regisztrálnunk kell.) A megszállott halottlátó nem a megjelenő halott üzenetét közvetíti, hanem „a halott beszél belőle".[147] Ez – legalábbis a magyar adatok szerint – nem a transztól, túlvilági látomástól független kategória; ugyanabban a hiedelem- és rítusrendszerben van jelen a kettő. Az adatok egyébként elég nehezen értelmezhetők ilyen szempontból: egy-egy adat szintjén sokszor nem tudjuk elválasztani a megszállott látókat, jósokat, gyógyítókat a transz másféle eseteitől. Mint fentebb mondottuk, két, egymást részben fedő kategóriáról van szó: a megszállottság élményéhez transzállapot szükséges, a transz pedig esetlegesen indukálhat megszállottság-élményt, kulturális hagyományoktól függően. Úgy látszik, egy-egy hely kulturális hagyományai megengedhetik a kettő vegyes eseteit is.

KOLLEKTÍV RITUÁLIS TRANSZ

Nem számítva a New Age szekták Szentlélek megszállta tagjait, az *istenség általi megszállottság* tipikus jelenkori példáit a *kollektív rituális transz* délkelet-európai esetei állítják elénk: a bolgár, román, görög, macedón rituális társaságok, gyógyító és látó mediátorok, akik megszállottság révén kerülnek kapcsolatba az istenséggel. Az isteni megszállottság esetén az isteni lélek a testbe – mint edénybe – hatol. Ez sok esetben egyidejűleg *unio mystica* is, misztikus egyesülés, amit az istenség masz-

[146] Olasz: Martino 1948, 5. fejezet; óangol: Glosecki 1989, 72, 103; finn: Siikala 1990; bolgár: lásd a IV. fekete-fehér táblát.

[147] Saját gyűjtésű adataim Szolnok megye több községéből, Szolnok és Heves megyei halottlátókra vonatkozóan.

kokkal, tánccal való megjelenítése is hangsúlyoz. A Balkán ismert rítusai nem tiszta formációk. A társaságok tagjai a zene és tánc révén eksztatikus állapotba jutnak: az istenség szerepében megszállja őket például Szent Konstantin vagy a tündérkirálynő, és sokszor egyidejűleg lélekutazásokat is tesznek. Ugyanannak a pszichobiológiai jelenségnek tehát két pszichokulturális változata van egy rítuson belül. A *ruszália* és *căluşarii* megszállott gyógyítói a beteggel közös transzban átveszik annak „rossz" megszállottságát, illetve saját megszálló jó szellemük révén nyert erejükkel „megküzdenek", kiűzik a betegből a rossz szellemet.[148] Egyébként a megszállottság-kultuszok esetében gyakori jelenség, hogy az istenségtől megszállott gyógyító és a gonosz által megszállott beteg egyidejűleg esik transzba.[149] A bolgár, görög, macedóniai *nesztinárok, anaszteridák* esetében hasonlóképpen történik*:* a megszállottság itt mint Szent Illés adta pozitív erő jelenik meg: hatalmat nyernek a szenttől gyógyításra, mégpedig ugyanazon szent általi megszállottság negatív aspektusának a gyógyítására. Mind az *anaszteridá*k, mind a *căluşarii* esetében a megszálló jó és rossz szellemek küzdenek a megszállottért. Gyógyító rítus mindkettő, ahol az exorcizáló próbál közvetíteni a páciens és a gonosz erők közt.

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

Ezenközben a halottakkal is folyik valamiféle kommunikáció (a ruszália és căluşarii rítusai a halotti időszakokban – húsvét és pünkösd, vagy karácsony és vízkereszt között – zajlanak, amikor más módon is lehet érintkezni a halottakkal), a halotti megszállottság jegyeit is viselik a rítusok. A kultuszok balkáni kutatói bizonyos tekintetben Dionüszosz thrákiai kultuszának (amely késői fázisában halottkultusszal is összefonódott) örökségét látják a balkáni megszállottság-kultuszokban. (Európa germán múltjában is voltak kollektív megszállottság-rítusok: vö. az Odin által „megszállt" harci werwolf-társaságokra: a *berserker*re vonatkozó hagyományokat.[150]) Az istenség

[148] A ruszália, căluşarii, nesztinárok rítusainak néhány fontos újabb leírása és elemzése, a régebbi irodalom összefoglalásával: Küppers 1954; Eliade 1980; Scharankov 1980; Kligman 1981; Danforth 1985; Antonievič 1990; Pócs 1986, 228–232.

[149] Crapanzano 1987, 16.

[150] Lásd például: Höfler 1934.

általi megszállottságnak talán újszövetségi gyökerei is vannak (az első gyülekezetet a Szentlélek szállta meg pünkösdkor). E keresztény hagyományok a középkor folyamán lényegében kivesztek, legalábbis ezekre utaló kollektív rítusnak nincs nyoma máshol. A calusarok és a nesztinárok rítusai azonban keresztény „pünkösdi" vonásokat is viselnek, a társulatok tagjainak karizmatikus gyógyító tevékenysége – és egyáltalán a démoni megszállókkal fölvett „transz-harcuk" – a szent gyógyítók, szent látók fent említett típusaihoz is közelíti őket.

EGYÉNI RÍTUSOK ÉS SZIMBOLIKUS TECHNIKÁK

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

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

Két gyerek, akinek a közelmúltban halt meg az apja, hajnalban elmegy a templomba, ami be van zárva, de ők belesnek a kulcslyukon és:

> *...világ vót a templomban. De nem tudjuk, mitől világos. Künn sötét, mint a korom, s benn a templomban világos, de nem ilyen nagy világ. Ő nézi, nézi, ő meglátta, két angyalt az ótáron, egyik egyik felibe, s mászik a mászik felibe... én is megnéztem, úgy néztem, mint kendet. Nagyok vótak azok az angyalok, és szépen így esszetették a kezüket, és le voltak térdelve... De ulyan szépen énekeltek mind a ketten...*[151]

[151] Bosnyák 1980, 61, Diósfalu, Moldva. Kora keresztény víziókban hasonló látomásélmények: MacDermot 1971, 519–520.

A szent helyekre (álomban, látomásban) utazók mondái szerint többnyire gyógyulásért mennek a templomba, a paphoz vagy a „szent" gyógyítóhoz. A néphit-adatok a szent helyek és szent emberek, gyógyítók, papok mellett a *halottak*nak – és a temetőnek mint szent helynek – is tulajdonítanak bizonyos gyógyító erőt: látomásokban, álmokban gyógyító „jó" halottak jelennek meg.[152] A tündérkultusz intenzív területein álomban megjelenő *tündérek* – az álomban gyógyító szentek „népi" változatai – gyógyítják a betegeket. Idézhetnénk a szicíliai tündérvilág dokumentumaiból[153] is, vagy a balkáni tündérek hagyományaiból, hadd álljon itt azonban az álomban gyógyuló betegek egy közelebbi példája egy 18. századi magyar boszorkányperből, tündérvonásokat viselő boszorkányokkal[154] kapcsolatban:

> *Az én uram elaludt: mikor felébredt, beszéllette, hogy ez a Kádár Kata negyedmagával szöllőlevelet vittenek hozzá, avval egészen megkenték: a lábán való dagadás meglohadt.*[155]

Mindeme szövegeknek valóságos rituális háttere a mai Európában – tudomásunk szerint – már csak nagyon szórványosan van. E vonatkozásban legmeglepőbb adataink a finn gyógyítók (úgy látszik, ott meglehetősen elterjedt) halottidéző rítusáról szólnak. Ez a temetőben megy végbe, éjszaka, szent helyet „létrehozó" körhúzással. A körbe állva a gyógyító önmagát és a beteget is mintegy hipnotizálja, s mindketten transzba esve látják a halottakat megjelenni, azok pedig megadják a betegségre és gyógymódra vonatkozóan kért információt a gyógyítónak és páciensének.[156] A Balkánról ehhez igen hasonló „tündéridéző" ritusokról tudunk: a betegnek a megidézett tündér „szent helyén" kell aludnia, reggel gyógyultan ébred.[157]

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

A szent helyeken a szentektől gyógyulást nyerni álomban, látomásban voltaképpen nem más, mint a már a kereszténység előtti Európa gyógyhelyein is fontos szerepet

[152] Bitel 1991, 45; Benz 1969, 20; Sigal 1985, 135–147; Finucane 1977, 59–190; Kleinberg 1990; Salo 1974, 103–115.
[153] Henningsen 1990.
[154] A magyar boszorkány tündérvonásairól: Pócs 1986.
[155] 1733, Kolozsvár, Komáromy 1910, 469.
[156] Salo 1974, 120–155.
[157] Lásd részletesebben: Pócs 1986, 226–227.

kapott *inkubáció*. Az ókori szent helyekre – például Aszklépiosz/Aesculapius vagy Faunus barlangszentélyeibe – látogatás elsőrendű célja a természetfeletti kommunikáció volt, tehát hogy a beteg a gyógyító istenséggel találkozzék álmában és tőle közvetlenül nyerjen megoldást problémáira. A gyógyhelyen alvást a neki adott állatáldozat és más rituális előírások is övezték, amelyek közül legfontosabb a *böjt* volt. A gyógyítás mellett a jóslás, elveszett személyek keresése, megtalálása is előfordult e kontextusban,[158] pontosan úgy, ahogy a középkori kegyhelyeken, vagy a mai finn gyógyítók esetében.

Szóljunk végül a *kommunikáció létrehozásáról, vagy ennek imitációjáról. – szimbolikus úton*. Ez a halotti, szent időszakokban, szent helyeken megy végbe, tér-idő szimbólumokkal és egyéb, a szent helyeket szimbolikusan létrehozó módszerekkel: ilyen például a varázskör, keresztút, templom körüljárása.[159] Ezek divinációs és gyógyító eljárások, amelyek révén a szentektől, halottaktól vagy a néphit egyéb mitikus lényeitől kapnak információt és segítséget; másrészt lehetnek tudásszerző, beavató rítusok is, vagy pedig halottidézés, szellemidézés a fenti célokkal (aminthogy az előbb említett halottidézés, tündéridézés adatok voltaképpen ide *is* tartoznak). A módszerek Európa népi kultúráiban rendkívül elterjedtek voltak, sok közösségük volt az elit rituális mágiával (például halott- vagy szellemidéző, ördögidéző módszerekkel) is.[160]

A technikák lényege a szimbolikus földi túlvilágok létrehozása, amely mint ilyen helyettesítheti az igazi látomást, a valódi kommunikációt; sokszor egy metaforikus túlvilágon, a másvilág szimbolikus bejáratainál, határain végzik el a rítust. A szimbolikus rítusoknak nem egyetlen és kizárólagos indítéka – és végeredménye – a *személyes* kapcsolatfelvétel, az ASC állapot létrehozása, az mégis létrejöhet: nincs éles határ a módszerekben a valódi, közvetlen kommunikáció felé. Hozzunk néhány példát az e téren leggyakoribb eljárásokból, a „látás", divináció kategóriájába sorolható technikákból. Ez lehet: távoli dolgok, tettes, kincs kézrekerítése, jövőbe látás, jóslás, boszorkány azonosítása. Így például a jövő évi halottak meglátása a ház körüljárásával mint karácsonyi, szilveszteri jóslás, vagy tükörjóslás szilveszterkor, szintén a halottak megtudakolására, vagy álomban jóslás újév éjszakáján. Ide tartozik a „lucaszék" készítésével kapcsolatos halottakat látó és boszorkányt felismerő rítus is.[161] A jósló álmokhoz mindig tartozik valamilyen rituális előkészület, leggyakrabban szimbolikus tárgyak párna alá tétele, és fontos szerepe van a (már az antik inkubációs technikákból ismert) böjtnek. Nemcsak az álmodónak, hanem ház ablakán éjszaka betekintőnek, vagy más hasonló eljárások végzőinek is lehet valódi látomásélménye:

[158] Például az epidauroszi Aszklépiosz-szentélyek gyógyulás- és egyéb incubatio-esetei fél évezreden keresztül: Herzog 1931; lásd továbbá: Kee 1983, 1. fejezet: „Asklepios the Healer".

[159] E szimbolikus módszerekről lásd: Pócs 1983.

[160] Ennek hatalmas szakirodalmából a legjobb összefoglalás: Thorndike 1934–1958. Lásd még röviden: Kieckhefer 1989.

[161] Lásd: Róheim 1920; és Pócs 1983.

a tükör, a kis résen (például kulcslyukon vagy koporsódeszka szöglyukán) belesés lehet a koncentráció, önszuggesztió eszköze, módszere is, mint fentebb említettük. Skóciában, Angliában e módszerekkel valóban „látnak". Például április 24-én, Szent Márk éjszakáján a temetőt körüljáró rítus a halottak körmenetének látomásában ér véget, amelyből megtudják, ki hal meg abban az évben a faluban, mert a halottak közt vonulnak a (még) élők alteregói is. Ez még századunkban is gyakorolt haláljósló eljárás volt, és a végzők maguk is hasonmások látásáról beszéltek. Írországban halottak napján, továbbá május 1-jén és Mátyás éjszakáján mennek az e napokon született látó képességű emberek a temetőt körüljárni és a „lelkeket" látni, Izlandon a keresztútra ülnek. És így tovább; igen sokféle halottaktól tudást szerző rítus ismert. Francia gyógyítók és boszorkányazonosítók karácsonykor konzultálnak a halottakkal. Például Dominique Camus emlékezik meg egy gyógyítóról, akinek saját halott anyja – aki amellett őrzőangyala – ad ilyenkor tanácsot.[162]

Ezek az álombeli kommunikációra építő eljárások erősen emlékeztetnek az előbb említett inkubációra a szent helyeken; néha úgy tűnik, mintha amazok „népiesebb" változatai, a keresztény mitikus lények helyett inkább a halottakhoz és a néphit egyéb alakjaihoz kötődő variánsai volnának. Fontos szerepet kapnak bennük a fent említett (minden látás-technika mögött megtalálható) lélek-, illetve hasonmás-hiedelmek is. A német szerelmi jósló technikák – András napján, karácsonykor, Mátyás éjjelén – a leendő férj alteregójának „látásával" végződnek. Úgy tudják, hogy e „varázsidőkben" az alteregó megjeleníthető, ennek megfelelően „látják" is őt.[163] Tanulságos azonban, hogy ugyane rítusokkal kapcsolatban Európa nagy részén, legalábbis újkori adataink szerint, szó sincs semmiféle vízióról. Ezek *nem* transzindukáló módszerek, azonban ugyanazon rendszerekbe tartoznak, mint azok: a róluk szóló narratívumok igen sokszor utalnak a közvetlen kommunikációra (egy ismert példa: a lucaszéken ülőt – némely magyar adatunk szerint – „elragadják" a halottak és túlvilági tudásba avatják). A többi rítushoz képest fokozottabban a közvetlen kommunikáció rendszereibe tartoznak az *álom* mozzanatát is tartalmazó, illetve az esti, alvást megelőző rítusok, egyszerűen azért, mert az alvás és az álom vagy álombeli vízió – ellentétben a transzlátomással – a lefekvés előtt elvégzett, mégannyira nem „transzindukáló" rítus után is mindenképpen bekövetkezik. (Lásd például Tatjána karácsonyi álmát Puskinnál, egy pontosan idevágó szerelmi jósló rítus részeként, amelynek pokolvíziójában a leány saját jövőjére nézve nyer információt.) Így nem véletlen, hogy e rituális-szimbolikus túlvilág-létrehozó technikákban nagy szerepe van az álomnak.

[162] Camus 1988, 40.

[163] Meier to Bernd 1952, 154–156; Menefee 1989; Meyer-Matheis 1974, 10–12. Lásd még: Róheim (1920) nagy európai összefoglalását.

*

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

A „valódi látomás" megléte, az igazi látomásélmény sohasem biztos. Ha valakinek – közösségi szerepe miatt – ez fontos, meg is tudja játszani hagyományos tudása alapján, képes elhitetni önmagával és a közönséggel is a „látást". Bárki elvégezheti a rituális előírásokat, de a végeredmény mindig kétséges. De mivel ez a végeredmény – a látomás tartalma – is hagyományosan előírt, a „nem látott" természetfelettit is el lehet beszélni a hagyományos narratív struktúrák és toposzok ismeretében – megtűzdelve az egyéni élmények megfogalmazásának közismert motívumaival. De hát voltaképpen ezek az élményt közvetlenül nem tükröző narratívumok is transzról, látomásról szólnak. „Valahol, valamikor" volt látomásélmény mögöttük. A látomásirodalom sem duzzadt volna ilyen terebélyessé, ha nem hasonlóan terebélyes látomáskultúrában gyökereznék. E sok szempontól igen heterogén – és igen hatalmas – folklór- és irodalomkincs egyik közös alapját a látomások archetipikus motívumai jelentik. Még fontosabb

összekötő szál a bemutatott jelenségek között, hogy – ha mégoly különböző szinten is – mindegyikük a természetfelettivel való közvetlen kapcsolatteremtésre vonatkozik. A jelenségek együttesen vizsgált sokasága azt bizonyítja, hogy az ASC-kommunikáció sokkal fontosabb volt Európa kultúrtörténetében és sokkal változatosabb, gazdagabb variációs skálával létezett-létezik, mint ahogyan azt az egyes részterületekre szorítkozó, sokszor egyoldalú kutatások vélték.

BIBLIOGRÁFIA

Abafi Lajos
1888 Felsőbányai boszorkánypörök. *Hazánk, Történelmi Közlöny* VIII: 301–319, 351–372.
Abbot, G. F.
1903 *Macedonian Folklore.* Cambridge, Cambridge UP.
An'ičkov, E. V.
1914 Jazičestvo i drevn'aja Rus. *Zapiski Istoriko-Filologičeskogo Fakulteta Imperatorskogo S.-Peterburgskogo Un'iversiteta*. CXVII.
Antonievič, Dragoslav
1990 *Ritualni trans.* Beograd, Srpska Akademija Nauka u Umetnosti Balkanološki Institut.
Arbman, Ernst
1963 *Ecstasy or Religious trance. In the Experience of the Ecstatics and from the Psychological Point of View* I–III. Uppsala, Svenska Bokförlaget Norstedts.
Ács Géza – Pilling János – Zatik István
1992 *Meghaltam és élek. Halál közeli élmények.* Budapest, Medicina.
Bálint Sándor
1942 *Egy magyar szentember. Orosz István önéletrajza.* /Magyar népi írások./ Budapest, Franklin.
Ballard, Linda-May
1991 Fairies and the Supernatural in Reachrai. In Peter Narváez (ed.): *The Good People. New Fairylore Essays*. New York – London, Garland, 47–93.
Behringer, Wolfgang
1994 *Chonrad Stoeckhlin und die Nachtschar. Eine Geschichte aus der frühen Neuzeit*. München, Piper.
Belmont, Nicole
1971 *Les signes de la naissance. Études des représentations symboliques associés aux naissances singulières*. Paris, Imago Mundi.
Benz, Ernst
1969 *Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt.* Stuttgart, Ernst Klett.
Berze Nagy János
1942 *Baranyai magyar néphagyományok I–III.* Pécs, Kultúra.
Bihari Anna
1980 *Magyar hiedelemmonda katalógus.* /Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához 6./ Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport.

Bitel, Lisa M.
1991 In Visu Noctis: Dreams in European Hagiography and Histories, 450–900. *History of Religions* 31: 39–59.
Blum, Richard – Blum, Eva
1970 *The Dangerous Hour. The Lore of Crisis and Mystery in Rural Greece.* London, Chatto and Windus.
Boddy, Janice
1984 Spirit Possession Revisited: Beyond Instrumentality. *Annual Review of Anthropology* 23: 407–434.
Bodgál Ferenc
1960 Egy miskolci „tátos" 1741-ben. *Néprajzi Közlemények* V (3–4): 308–316.
Bosnyák Sándor
1980 *A moldvai magyarok hitvilága.* /Folklór Archívum 12./ Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport.
1998 Visszasírás. A parasztság halálközeli élményei. *Kharón Thanatológiai Szemle* II (1): 45–75.
Bourguignon, Erica
1973a Introduction. In Erica Bourguignon (ed.): *Religion, Altered States of Consciousness ans Social Change.* Columbus, Ohio State UP., 3–38.
Bourguignon, Erica (ed.)
1973b *Religion, Altered States of Consciousness and Social Change.* Columbus, Ohio State UP.
Bousset, D. W
1901 Die Himmelsreise der Seelen. *Archiv für Religionswissenschaft* IV: 136–169, 229–273.
Bouteiller, Marcelle
1950 *Chamanisme et guérison magique.* Paris, Presses Universitaires de France.
Bozzano, Ernesto
1975 *Übersinnliche Erscheinungen bei Naturvölkern*. Freiburg im Breisgau, Aurum. [*Popoli primitivi e manifestazioni supernormali.* Verona, Albero, 1941.]
Campbell, J. G.
1902 *Witchcraft and Second Sight in the Highlands & islands of Scotland: tales and traditions collected entirely from oral sources.* Glasgow, J. MacLehose.
Camus, Dominique
1988 *Pouvoirs sorcerers. Enquête sur les pratiques actuelles de sorcellerie.* Paris, Imago.
Chadwick, Nora
1968 Dreams in Early European Literature. In James Carney – David Greene (ed.): *Celtic studies. Essays in Memory of Angus Matheson 1912–1962*. London, Routledge & Kegan Paul, 33–50.
Closs, Alois
1969 Die Ekstase des Schamanen. *Ethnos* 34: 70–89.
Cohn, Norman
1993 *Európa démonai. A boszorkányüldözés története*. Budapest, Corvina. [*Europe's Inner Demons. An Enquiry Inspired by the Great Witch-Hunt.* New York, Meridian Books, 1975.]
Crapanzano, Vincent
1987 Spirit Possession. In Mircea Eliade (ed.): *The Enyclopedia of Religion 14*. Chicago, Macmillan, 12–19.
Cross, Tom Peete
1952 *Motif-Index of Early Irish Literature.* Bloomington, Indiana UP.

Czövek Judit
1987 *A halottlátók a magyar néphagyományban.* /Studia Folkloristica et Ethnographica 21./ Debrecen, KLTE Néprajzi Tanszék.
Danforth, Loring M.
1985 *Firewalking and Religious Healing. The Anastenaria of Greece and the American Firewalking Movement.* Princeton, Princeton UP.
Davidson, Hilda R. Ellis
1973 Hostile Magic. In Venetia Newall (ed.): *The Witch Figure. Folklore essays by a group of scholars in England honouring the 75th birthday of Katharine M. Briggs.* London – Boston, Routledge & Kegan Paul, 20–41.
1989a Introduction. In Hilda Ellis Davidson (ed.): *The Seer in Celtic and Other Traditions.* Edinburgh, J. Donald, 66–78.
1989b The Seers Thumb. In Hilda Ellis Davidson (ed.): *The Seer in Celtic and Other Traditions.* Edinburgh, J. Donald, 66–78.
Delatte, Armand
1932 *La catoptromancie Grecque et ses dérivés.* Paris, Impr. H. Vaillant-Carmanne.
Delcambre, Etienne
1951 *Le concept de la sorcellerie dans le duché de Lorraine au XVIe et au XVIIe siècles 3. Les devins-guérisseur*s. Nancy, Société d'archéologie lorraine.
Delumeau, J.
1976 *La mort des Pays de Cocagne: comportements collectifs de la Renaissance à l'âge classique.* Paris, Panthéon-Sorbonne.
Dinzelbacher, Peter
1981 *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter.* Stuttgart, Anton Hiersemann.
1984 Jenseitsvisionen – Jenseitsreisen. In V. Martens – U. Miller (Hrsg.): *Epische Stoff des Mittelalters.* Stuttgart, Kröner, 61–80.
1987 The Way to the Other World in Medieval Literature and Art. *Folklore* 97: 70–87.
Diószegi Vilmos
1958 *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben.* Budapest, Akadémiai.
Dodds, E. R.
1971 Supernormal Phenomena in Classical Antiquity. *Proceedings of the Society for Psychical Research* 55. Part 203. March.
Edsman, Carl-Martin
1967 A Swedish Female Folk Healer from the Beginning of the 18th Century. In Edsman, C.-M. (ed.): *Studies in Shamanism.* /Scripta Instituti Donneriani Åboensis 1./ Stockholm, Almqvist & Wiksell, 120–165.
1970 Mysticism, Historical and Contemporary. An Introduction. In S.-C. Hartman – C.-M. Edsman (ed.): *Mysticism.* Stockholm, Almquist and Wiksell, 7–33.
Eliade, Mircea
1957 *Schamanismus und archaische Extasetechnik.* Zürich – Stuttgart, Rascher. [*Le chamanisme et les techniques archaiques de l'extase.* Paris, Payot, 1951.]
1980 The Fairies and the Calusari. *International Journal of Rumanian Studies* 2: 3/4. 5–12.
Ellis, Hilda R.
1943 *The Road to Hel. A Study of Conception of the Dead in Old Norse Literature.* Cambridge, Greenwood.

Evans-Wentz, W. Y.
1966 *The fairy-faith in Celtic countries.* Oxford, University Books. [1911.]
Fettich Nándor
1959 A Júlia szép leány-balladáról. *Ethnographia* 70: 61–76.
Findeisen, Hans
1957 *Schamanentum dargestellt am Beispiel der Besessenheitspriester nordeurasiatischer Völker.* Stuttgart, W. Kohlhammer.
Finucane, Ronald C.
1977 *Miracles & Pilgrims. Popular Beliefs in Medieval England.* London – Melbourne – Toronto, J. M. Deut & Sons Ltd.
1982 *The Appearances of the Dead. A Cultural History of Ghosts.* London, Junction Books.
Gagyi József
1998 Rejtezők, jósok a Sóvidéken. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről I./ Budapest, Balassi Kiadó – Pécs, University Press, 81–89.
Gatto, G.
1979 Le voyage au paradis: La christianisation des traditions folkloriques au Moyen Age. *Annales E.S.C.* 34: 929–942.
Giamatti, A. Bartlett
1966 *The Earthly Paradise and the Renaissance Epic.* Princeton, N.J., Princeton UP.
Ginzburg, Carlo
1966 *I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra cinquecento e seicento.* Torino, Einaudi.
1989 *Storia notturna. Una dezifrazione del Sabba.* Torino, Giulio Einaudi.
Glosecki, Stephen, O.
1989 *Shamanism and Old English Poetry.* New York – London, Garland Publishing, Inc.
Goodman, Felicitas D.
1998 *How about Demons; Possession and Exorcism in the Modern World.* Bloomington – Indianapolis, Indiana UP.
Grambo, Ronald
1975 Traces of Shamanism in Norvegian Folktales and Popular Legends. *Fabula* 16: 20–40.
Grober-Glück, Gerda
1966 Zweites Gesicht und Wahrsagekunst. Karten, Neue Folge (Fr. 176). In Matthias Zender (Hrsg.) – Gerda Grober-Glück – Günther Wiegelmann (közreműködésével): *Atlas der deutschen Volkskunde.* /Neue Folge. Erläuterungen zur 4. Lieferung, 1. Teil XIII./ Marburg, Elwert, 37–40.
Grof, Stanislav
1975 *Realms of the Human Unconscious. Observations from LSD Research.* New York, The Viking.
Grynaeus Tamás
1974 Engi Tüdő Vince: a legenda és a valóság. *A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve,* 1972/73: 155–183.
1991 „Látomások" – túlvilági élmények a mai magyar szájhagyományban. In Erdélyi Zsuzsanna (szerk.): *Boldogasszony ága. Tanulmányok a népi vallásosság köréből.* Budapest, Szent István Társulat.
1998: A megváltozott tudatállapotok pszichiátriai értékeléséről. In Pócs Éva (szerk.): Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. /Tanulmányok a transzcendensről 1./ Budapest, Balassi Kiadó, 213–228.

Gurevics, A. Ja.
1987 *A középkori népi kultúra.* /Társadalomtudományi Könyvtár./ Budapest, Gondolat.
Gurevich, Aaron
1992a Oral and Written Culture of the Middle Ages: Two 'Peasant Visions' of the Late Twelth to the Early Thirteenth Centuries. In Jana Howlett (ed.): *Historical Anthropology of the Middle Ages*. Cambridge, Polity, 50–64.
1992b Perceptions of the Individual and the Hereafter in the Middle Ages. In Jana Howlett (ed.): *Historical Anthropology of the Middle Ages*. Cambridge, Polity, 65–99.
Henningsen, Gustav
1988 *A boszorkányok ügyvédje. A baszk boszorkányság és a spanyol inkvizíció (1609–1614).* Budapest, Kossuth. [*The Witches Advocate: Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition (1604–1614).* Reno, Nev., University of Nevada Press, 1980.]
1990 The Ladies from Outside: Fairies, Witches and Poverty in Early Modern Sicily. Archaic Patterns of European Witchcraft. In Bengt Ankarloo – Gustav Henningsen (ed.): *Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries*. Oxford, Clarendon, 191–215.
Hertz, Wilhelm
1862 *Der Werwolf. Beitrag zur Sagengeschichte.* Stuttgart, Kröner.
Herzog, Rudolf
1931 Die Wunderheilungen von Epidauros. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion. *Philologus* Supplementband XXII. Heft III. (Leipzig).
Heusch, Luc de
1971 Possession et chamanisme. In Luc de Heusch: *Pourquoi l'épouser? et autres essais.* Paris, Gallimard, 226–244.
Holm, Nils G.
1982 Ecstasy Research in the 20th Century – An Introduction. In Nils G. Holm (ed.): *Religious Ecstasy. Based on Papers read at the Symposium on Religious Ecstasy Held at Ĺbo, Finland, on the 26th–28th of August 1981.* /Scripta Instituti Donneriani Åboensis XI./ Stockholm, Almquist & Wiksell, 7–26.
Honko, Lauri
1962 *Geisterglaube in Ingermanland.* /Folklore Fellows' Communications 185./ Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.
Höfler, Otto
1934 *Kultische Geheimbünde der Germanen.* Frankfurt am Main, Moritz Diesterweg.
Hufford, David J.
1982 *The Terror, That Comes in the Night. An Experience-Centered Study of Supernatural Assault Traditions.* Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
Hultkranz, Åke
1967 Ecological and Phenomenological Aspects of Shamanism. In Vilmos Diószegi – Mihály Hoppál (ed.): *Popular Beliefs and Folklore Traditions in Siberia.* Budapest – The Hague, Walter De Gruyter, 27–58.
Jarausch, Konrad
1930 Der Zauber in den Islandärsagas. *Zeitschrift für Volkskunde* Neue Folge 1: 237–268.
Jádi Ferenc – Tüskés Gábor
1986 A népi vallásosság pszichopatológiája (Egy hasznosi parasztasszony látomásai). In Tüskés Gábor (szerk.): *„Mert ezt Isten hagyta..." Tanulmányok a népi vallásosság köréből.* Budapest, Magvető, 516–556.

Kappler, Claude et collaborateurs
1987 *Apocalypses et voyages dans l`au-delŕ.* Paris, Les Éditions du Cerf.
Katona Lajos
1907 Túlvilági látomások kódexeinkben. *Akadémiai Értesítő* 500–507.
Kee, Howard Clark
1983 *Miracle in the Early Christian World. A Study in Sociohistorical Method.* New Haven – London, Yale UP.
Keszeg Vilmos
1997 *Jóslások a Mezőségen. Etnomantikai elemzés.* Sepsiszentgyörgy, Bon Ami.
Kieckhefer, Richard
1988 Imitation of Christ: Sainthood in the Christian Tradition. In Richard Kieckhefer – George D. Bond (ed.): *Sainthood. Its Manifestations in World Religions.* Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 1–42.
1989 *Magic in the Middle Ages.* Cambridge, Cambridge UP.
Klaniczay Gábor
1983 Benandante – kresnik – zduhac – táltos. Samanizmus és boszorkányhit érintkezési pontjai Közép-Európában. *Ethnographia* XCIV: 116–134.
1986 Boszorkányhit, boszorkányvád, boszorkányüldözés a XVI–XVIII. században. *Ethnographia* XCVII: 275–295.
Kleinberg, Aviad M.
1990 *Prophets in Their Own Country. Living Saints and the Making of Sainthood in the Later Middle Ages.* Chicago – London, The University of Chicago Press.
Kligman, Gail
1981 *Calus. Symbolic Transformation in Romanian Ritual.* Chicago – London, University of Chicago Press.
Komáromy Andor
1910 *Magyarországi boszorkányperek oklevéltára.* Budapest, Magyar Tudományos Akadémia.
Küllős Imola
1998 Egy XX. századi parasztpróféta látomásai, és hatásuk a Kárpátalján. In Pócs Éva (szerk.): *Extázis, álom, látomás.* Budapest, Balassi, 100–112.
Küppers, G. A.
1954 Rosalienfest und Trancetänze in Duboka. Pfingstbräuche im ostserbischen Bergland. *Zeitschrift für Ethnologie* 79: 212–224.
Lang, Andrew
1900 *The Making of Religion.* London, Longman, Green, and Co. [1898.]
Le Goff, Jacques
1977 Les rèves dans la culture et la psychologie collective de l'Occident médiéval. In Jacques Le Goff: *Pour un autre Moyen Age.* Paris, Gallimard, 299–306.
1981 *La naissance du Purgatoire.* Paris, Gallimard.
1984 The Learned and Popular Dimensions of Journeys in the Otherworld in the Middle Ages. In Steven Laurence Kaplan (ed.): *Understanding Popular Culture. Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century.* Berlin – New York – Amsterdam, Mouton, 19–37.
Lecouteux, Claude
1987 *Geschichte der Gespenster und Wiedergänger im Mittelalter.* Köln, Böhlau.
1992 *Fées, Sorcičres et Loup-Garous au Moyen Age. Histoire du Double.* Paris, Imago.

Lehoczky Tivadar
1887 Beregmegyei boszorkány-perek. *Hazánk, Történelmi Közlöny* VII: 296–306.
Lettenbauer, W.
1951 Russische Visionsliteratur im 19. Jahrhundert. *Byzantinische Zeitschrift* 44: 397–407.
Lewis, I. M.
1971 *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of the Spirit Possession and Shamanism.* Harmondsworth, Penguin.
1986 The Shaman's Career. In I. M. Lewis: *Religion in Context. Cults and Charisma.* Cambridge: Cambridge UP. 78–93.
Liestøl, Knut
1946 *Draumkvæde. A Norwegian Visionary Poem from the Middle Ages.* /Studia Norvegica 3./ Oslo, Aschehoug.
Lixfeld, Hannjost
1972 Die Guntramsage (AT 1645 A). Volkserzählung vom Alter Ego in Tiergestalt und ihre schamanistische Herkunft. *Fabula* 13: 60–107.
MacDermot, Violet
1971 *The Cult of the Seer in the Ancient Middle East. A contribution to current research on hallucinations drawn from Coptic and other texts.* London, Wellcome Institute of the History of Medicine.
MacInnes, John
1989 The Seer in Gaelic Tradition. In Hilda Ellis Davidson (ed.): *The Seer in Celtic and other Traditions.* Edinburgh, John Donald, 10–24.
MacQueen, John
1989 The Saint as Seer: Adomnan's Account of Columba. In Hilda Ellis Davidson (ed.): *The Seer in Celtic and other Traditions.* Edinburgh, John Donald, 37–51.
Manga János
1962 A hasznosi tömegpszichózis. (A búcsújáróhelyek és a „hasznosi csoda" összefüggései.) *Ehnographia* LXXIII: 353–383.
Martino, Ernesto de
1948 *Sud e magia.* Milano, Feltrinelli.
Meier to Bernd, Heinz
1952 Das Zweite Gesicht im Volksglauben und in Volkssagen. Disszertáció, Göttingen. (Kézirat a göttingeni egyetemi könyvtárban.)
Meisen, Karl
1935 *Die Sagen von Wütenden Heer und Wilden Jäger.* /Volkskundliche Quellen 1./ Münster, Aschendorff.
Menefee, Samuel Pyeatt
1989 Dead reckoning: The Church porch watch in British society. In Hilda Ellis Davidson (ed.): *The Seer in Celtic and Other Traditions.* Edinburgh, John Donald Publishers, 80–99.
Meseguez, S. J., Pedro
1963 *Das Geheimnis der Träume.* Innsbruck – Wien – München, Tyrolia.
Meyer-Matheis, Vera
1974 Die Vorstellung eines Alter Ego in Volkserzählungen. Disszertáció. Freiburg i./B. (Kézirat a freiburgi egyetem Néprajzi Intézetében.)

Molnár Ambrus – Szigeti Jenő (szerk.)
1984 *Református népi látomásirodalom a XVIII. században.* Budapest, A Magyarországi Református Egyház Zsinatának Tanumányi Osztálya.
Moody R. A.
1975 *Life After Life.* Covington. (Élet az élet után. Ford.: Kisnemes János, Budapest, Ecclesia, 1983.)
Moser, Dietz-Rüdiger
1977 Die Tannhäuser-Legende. Eine Studie über Intentionalität und Reception Katechetischer Volkserzählungen zum Buß-Sakrament. *Supplementum-Serie zu Fabula. Reihe B: Untersuchungen, Bd. 4*. Berlin.
Moszynski, Kazimierz
1967 *Kultura ludowa slovian II. Kultura Duchowa I.* Warsaw, Książka i Wiedza. [Kraków, Polska Akademija, 1929.]
Narváez, Peter (ed.)
1991 *The Good People. New Fairylore Essays.* New York – London, Garland.
Oesterreich, Traugott Konstantin
1921 *Die Besessenheit.* Langensalza, Wendt und Klauwell.
Pais Dezső
1949 Reg. *Magyar Nyelvtudományi Közlmények* 75. (Budapest).
Parker, Adrian
1975 *States of Mind: ESP and Altered States of Consciousness.* London, Malaby.
Patch, Howard Rollin
1950 *The Other World According to Descriptions in Medieval Literature.* Cambridge, Mass., Harvard UP.
Pávai István
1994 Zenés-táncos hiedelmek a moldvai magyaroknál. *Néprajzi Látóhatár* III: 171–187.
Petschel, Günter
1971 „Freunde in Leben und Tod" (AaTh 470). *Fabula* 12: 111–167.
Petzoldt, Leander
1985 *Der Tote als Gast.* /Folklore Fellows' Communications 120./ Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.
Peuckert, Will-Erich
1960 Der Zweite Leib. In Will-Erich Peuckert: *Verborgenes Niedersachsen. Untersuchungen zur niedersächsischen Volkssage und Volksbrauch.* Göttingen, O. Schwartz, 11–35.
Pinies, Jean-Pierre
1983 *Figures de la sorcellerie languedocienne. Brèish, endevinaire, armièr.* Paris, Editions du C.N.R.S.
Platón
1984 Állam. (Ford.: Szabó Miklós.) In: *Összes művei*, Budapest, Európa, II. 5–710.
Pócs Éva
1983 Tér és idő a néphitben. *Ethnographia* XCIV: 177–206.
1986 Tündér és boszorkány Közép- és Délkelet-Európa határán. *Ethnographia* XCVII: 177–256.
1989 Hungarian Táltos and his European Parallels. In Hoppál Mihály – Pentikäinen, Juha (eds): *Uralic Mythology and Folklore.* /Ethnologia Uralica 1./ Budapest – Helsinki, Ethnographic Institute of the Hungarian Academy of Sciences – Finnish Literature Society, 251–276.
1990 „Lilith és kísérete." (Gyermekágyas-démonoktól védő ráolvasások Délkelet-Európában és a Közel-keleten). In Krza Ildikó (szerk.): *A hagyomány kötelékében. Tanulmányok a magyarországi zsidó folklór köréből.* Budapest, Akadémiai, 110–130.

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

1997a A magyar halottlátó és a keresztény Európa. In S. Lackovits Emőke (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében II.* Veszprém – Debrecen, Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság Laczkó Dezső Múzeuma – Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszéke, 25–41.

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

1998 Transz és látomás Európa népi kultúráiban. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről I./ Budapest, Balassi, 7–57.

Pócs Éva (szerk.)

1998. *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről I./ Budapest, Balassi.

Posonyi Erzsébet

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

Power, Rosemary

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

Pozsony Ferenc

1991 Látomások a vallásos közösségek életében. In S. Lackovits Emőke (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében I.* Veszprém – Debrecen, Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság Laczkó Dezső Múzeuma – Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszéke, 184–194.

Ring, Kenneth

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

Rohde, Erwin

1925 *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen.* Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). [1893.]

Róheim Géza

1920 Lucaszék. In uő: *Adalékok a magyar néphithez II.* Budapest, Hornyánszky Viktor, 29–227.

Rouget Gilbert

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

Sabom, Michael B.

1982 *Recollections of Death. A Medical Investigation.* London, Corgi Books.

Salamon Anikó

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

Salo, Matt, T.

1974 The Structure of Finnish Shamanic Therapy. Disszertáció: New York University at Binghamton (kézirat, másolata a Finn Irodalmi Társaság könyvtárában, Helsinki).

Scharankov, Emanuil

1980 *Feuergehen. Psychologisch-physiologische und historisch-geographische Untersuchung des Nestinarentums in Bulgarien*. Stuttgart, Hippokrates.

Schmëing, Karl
1938 Das Zweite Gesicht in Schottland und Niederdeutschland. *Niederdeutsche Zeitschrift für Volkskunde* 16: 22–38.
1943 *Zur Geschichte des Zweiten Gesichts*. Oldenburg, G. Stalling.
1954 Schmëing, *Seher und Seherglaube. Soziologie und Psychologie des "Zweiten Gesichts"*. Darmstadt-Eberstadt, Themis Verlag.
Schmitt, Jean-Claude
1987 A látomások a középkorban. *Világosság* 28: 252–262.
1994 *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*. Paris, Gallimard.
Schrader, O.
1911 Divination (Litu-Slavic). In J. Hastings (ed.): *Encylopedia of Religion and Ethics IV*. Edinburgh, T. & T. Clark, 815–816.
Schram Ferenc
1970 *Magyarországi boszorkányperek 1529–1768. I–II.* Budapest, Akadémiai.
Schwarzer, J.
1882 Visionslegende. *Zeitschrift für deutsche Philologie* 13: 338–351.
Sigal, Pierre-André
1985 *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XI^e–XII^e siècle).* Paris, Les Éditions du Cerf.
Siikala, Anna-Leena
1982 The Siberian Shaman's Technique of Ecstasy. In Nils G. Holm (ed.): *Religious Ecstasy. Based on Papers Read at the Symposium on Religious Ecstasy Held at Åbo, Finland, on the 26^th–28^th of August 1981.* Stockholm, Almqvist and Wiksell, 103–121.
1990 Singing Incantations in Nordic Tradition. In Tore Ahlbäck (ed.): *Old Norse and Finnish Religions.* Åbo, Donner Institute for research in religious and cultural history, 191–205.
Simpson, Jacqueline
1966 Otherworld Adventures in an Icelandic Saga. *Folklore* 77: 1–20.
Spearing, A. C.
1976 *Medieval Dream-Poetry.* Cambridge, Cambridge UP.
Ström, Folke
1947 Den döendes makt och Odin i trädet. *Göteborgs Högskolas Årsskrift* LIII: l.
Thomas, Keith
1971 *Religion and the Decline of Magic. Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England.* London, Weidenfeld & Nicholson.
Thorndike, Lynn
1934–1958 *A History of Magic and Experimental Science 1–6.* New York, Colombia UP.
V. Kovács Sándor (szerk.)
1985 *Tar Lőrinc pokoljárása. Középkori magyar víziók.* Budapest, Szépirodalmi.
Vajda, László
1959 Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus. *Ural-Altaische Jahrbücher* 31: 456–485.
Vargyas Lajos
1963 Keleti párhuzamok Tar Lőrinc pokoljárásához. *Műveltség és Hagyomány* V: 37–52.
Virtanen, Leea
1990 *„That Must Have Been ESP!" An Examination of Psychic Experiences*. Bloomington – Indianapolis, Indiana UP. [Finnül: 1977.]

Voigt Vilmos
1996 Középkori látomások és a látomások megjelenése a XV–XVII. századi magyar irodalomban. In Küllős Imola – Molnár Ambrus (szerk.): *Vallási néprajz 8.* Ökumenikus tanulmányok. Debrecen, Református Teológiai Doktorok Kollégiuma Egyházi Néprajzi Szekciója, 11–31.
Wood, Juliette
1989 Prophecy in Middle Welsh Tradition. In Hilda Ellis Davidson (ed.): *The Seer in Celtic and Other Traditions.* Edinburgh, John Donald, 52–65.
Zaleski, Carol
1987 *Otherworld Journeys. Accounts of Near-Death Experience In Medieval and Modern Times.* Oxford – New York, Oxford UP.
Zečevic, Slobodan
1981 *Mitska bica srpskih predanja.* Beograd, „Vuk Karadžić" Etnografski Muzei.

JÁNÓ ILONA ÉS AZ ÚJKORI MAGYAR LÁTOMÁSOK[1]

Pozsony Ferenc látomásokról szóló tanulmányában[2] a moldvaiak (és a moldvai látók) középkorias vallásosságát, mentalitását hangsúlyozza. Ezt Jánó Ilona látomásai szemléletesen igazolják: egy olyan világban él – vagy élt mindenesetre az első, hetvenes évekbeli gyűjtések idején –, amikor ő maga és egész közössége számára természetes volt a transzcendens világgal való szemtől szembe érintkezés, a természetfelettivel való közvetlen kommunikáció álmokban, látomásokban, jelenésekben.

Peter Dinzelbacher a középkori, kora újkori keresztény vizionálókat elemezvén úgy határozta meg a *látomás*t, hogy az emberfeletti hatalom kinyilatkoztatás-súlyú jelenléte a természetfeletti térben („másvilágon").[3] A *látomás* szót olyan transz- és álomjelenségek gyűjtőfogalmaként használjuk, amikor az ember saját élményei szemszögéből nézve a másvilágra jut, és ott találkozik a természetfeletti lényekkel, *jelenésnek* pedig azt nevezzük, amikor e lények jönnek hozzá, földi környezetében megjelennek.[4] A látomás észlelhető ébren, féléber állapotban és a transz különböző fokozatain (ún. módosult vagy megváltozott tudatállapotokban) egyaránt, mint „valódi", látott, hallott, olykor szagolt, ízlelt élmény.[5] Álomban is történhet mindez: olyan jelentős, kinyilatkoztatásszerű – a természetfeletti világ üzenetének tekinthető – álmokról van szó, amelyeket maguk a Dinzelbacher vizsgálta középkori vizionálók is kinyilatkoztatásnak, illetőleg látomásnak tekintettek.[6]

Még az újkori magyarság (vagy legalábbis a katolikus magyarság) több csoportjánál is fontos részei voltak az egyéni vallásosságnak a szentek, istenségek látomásai, de emellett számos adat ismert halotti látomásokra és jelenésekre, ördög- és boszorkánylátomásokra is. Moldvában e téren is jobban megőrződött sok archaikus hagyomány, mint a magyarság más csoportjainál. Ezenkívül itt számolni lehet a szomszédos

---

1 A tanulmány első megjelenése: Pócs 2006.

2 Pozsony 1991.

3 Dinzelbacher 1981, 29.

4 A látomások meghatározásáról, fajtáiról rövid összefoglalásban: Pócs 1998. (Lásd ezt e kötetben is.)

5 Arbman 1963, II. 591; Bourguignon 1973, 3–5.

6 Dinzelbacher 1981, 39; vö. Le Goff 1977. Telepatikus, profetikus és misztikus álmokat különböztet meg például Meseguez 1963, 136–182; a középkori vizionális álmokról fontos összefoglalás: Bitel 1991.

ortodox románság régiesebb mentalitásának hatásával is – bár éppen a látomások vonatkozásában még kutatásra várnak a latin és a keleti kereszténység kapcsolatai.

A látomásjelenségek egyik fontos alapja, indukálója a szakrális kommunikáció pap közvetítette liturgikus formáinál közvetlenebb, szubjektívabb formáira, vagy a még teljesebb, a szenttel való egyesülést is magában foglaló misztikus élményekre való igény. Ez az igény azonban nemcsak „öncélúan", spontán víziókban öltött testet, illetve a mégoly spontán víziók is a látomások fontos normatív szerepére vallanak. A látomások egyik fő funkciója a kinyilatkoztatás kapása, üzenet közvetítése volt az élőkhöz; tanítás, figyelmeztetések az egyének, a család és a falu ügyeiben, a közösség jövőjével, sorsával kapcsolatos döntések. Tartalmazhatják a kegyes élet tanításait, figyelmeztetik és büntetik a norma- és tabusértőket. Igen jelentős csoport a jósló látomásoké, álomdivinációé. Egyik legfontosabb szerepük a család halottaival való kapcsolattartás, de helyet kaphatott a látomás a boszorkányság elleni akciókban is.[7] Ez utóbb említett szerepek egy része a hagyományos falusi közösségek specialistáinak hatáskörébe tartozott: gyógyítók, jósok, halottlátók sora alkalmazott még a közelmúltban is látomás- vagy álomtechikákat. Feladatuk lehetett a jóslás, kincslátás, boszorkányazonosítás, tolvajok felderítése, mágikus-transzendens eredetű rontás, vagy szellemek, démonok által okozott betegségek gyógyítása. A halottlátóknak, vagy az idővarázsló táltosoknak is szükségük volt hivatásuk gyakorlásához arra a képességre, hogy vízióik révén közvetlenül tudjanak érintkezni a szellemvilággal, vagy hogy akár álomban, transzban lelkük elhagyja testüket, és így a másvilágon is el tudják látni aktuális feladataikat.[8]

Mindez – legalábbis a modern Európában – a hivatalos vallás rituáléja, a centrális irányítású központi kultusz ellenében megvalósuló peremjelenség: a hivatalos csatornákat megkerülő laikus és egyéni kommunikáció. A hivatalos keresztény kultuszban nem kap helyet a látomás, az egyház csak bizonyos formáit legalizálja: a kiválasztottak által kapott kinyilatkoztatásokat; azt is csak igen vonakodva, mint a 20. században keletkezett – látomás-alapú – kegyhelyek példái is bizonyítják. Másrészt számos szent emberről, asszonyról tudunk még korunkban is, akik – mintegy laikus papként – közösségeik hivatalos rituálé által nem kielégített vallásos szükségleteit szolgálják ki a természetfelettivel való direkt kommunikációval. Ezek a szent emberek, szent asszonyok karizmatikus lelki vezetőként, tanácsadóként közösségük és a keresztény menny közötti kapcsolatokat látomásaik útján ápolják, utasításaikat, irányításukat a keresztény mennyből kapják. Sok tekintetben a középkori, kora újkori forrásokból ismert *élő szentek* utódai, akik már életükben a szentség jeleit mutatták és a szentek

[7] A középkori látomások funkcióiról például Benz 1969, 140; Dinzelbacher 1981, 216. A magyar néprajzi anyag ilyen vonatkozásban kevéssé feldolgozott. A boszorkánylátomásokról lásd Klaniczay 1998, és az ott megadott irodalmat.

[8] Lásd e mediátorokól összefoglalóan: Pócs 1997, 7. fejezet.

reputációját nyerték el.[9] E karizmatikus lelki vezetők feladatai közt többnyire voltak világi látói feladatok is; tehát lélekápoló tevékenységük mellett lehettek jósok, gyógyítók, halottlátók és boszorkányazonosítók, vagy mindezek egy személyben. Magyar példáink közül említsünk meg két eltérő típust: Orosz Istvánt, aki inkább lelki vezető, laikus pap szerepet tölt be, és Engi Tüdő Vincét, aki utólag táltos vonásokkal is felruházott gyógyító, emellett karizmatikus szent ember is volt.[10] Kora újkori szövegemlékeink több tiszántúli táltosegyéniséget is sokoldalú, a fenti szerepek mindegyikét betöltő szent látóként mutatnak be.[11]

Ezek a látók a közösségben betöltött mediátori szerepüket mind közösségük, mind a papság felé mennyei elhívásukkal, látomásaikkal legitimálják: Mária vagy Krisztus jelent meg számukra, a látomásaikról szól tudósításaikat a mennyből kapott utasításként, kinyilatkoztatásként tekintették ők is, közösségeik is. A máréfalvi szent asszonyról mondták, akinek tevékenységével kapcsolatban Gagyi József végzett kutatást: „Ágnes nyelvével beszél az Isten." Ez a nő írástudatlan létére úgy nyilatkozott, hogy „kőtábláról olvassa" az égi sugallatot.[12]

Laikus próféták hasonló hagyományairól a Kárpátaljáról már a 16. századtól, századokon át tudunk; akiknek a fellépése rendszeresen a gazdasági nehézségeket, természeti katasztrófákat, háborús krízisekt, vallásháborúkat kísérte (például Drábik Miklós, Órás András, Schultz György). Mennyei üzeneteket közvetítettek, prédikációikban a bűnösöket megtérésre szólították fel. A természetfeletti kommunikáció fő eszköze – elvileg és deklaráltan – náluk is a látomás volt: füzetekbe írt szent szövegeik mennyei víziók stiláris kereteibe („láték", „látám" bevezető szavakkal) vannak ágyazva. Ez ismét csak a látomások – a közvetlen mennyei üzenet – fontos legitimációs szerepét bizonyítja. Nincs különbség ebben katolikusok és protestánsok között; legfeljebb a protestánsok „legitimációs" szent személyként emlegetett mennyei segítői közül Szűz Mária kimarad, ők Krisztussal, angyalokkal dolgoznak. Órás András Ugocsa megyei parasztpróféta például „Jézus Krisztus előljáró hopmesteré"-nek vallja magát.[13] Ezeket a hagyományokat folytatják a 20. századi kárpátaljai próféták: Borku Mariska, Szanyi Mikó Borbála, akik nem a hivatalos egyház melletti peremhelyzetben, hanem

[9] Lásd például: Bouteiller 1950, 201–235; vagy Kleinberg (1990) összefoglalását, illetve Delcambre művét (1951) a 16–17. századi lotaringiai „szent gyógyítók"-ról, vagy a svéd Catherina Fagenberg esetét (Edsman 1967).

[10] Bálint 1942; Grynaeus 1974; a régebbi példák közül a legfontosabb Vajkay 1939. Újabban mások mellett Pozsony Ferenc (1991), Szigeti Jenő (1996), Küllős Imola (1991; 1998) és Gagyi József (1998a; 1998b) foglalkozott a magyar szent emberek, szent asszonyok közösségi szerepeivel, látomásaival; Barna Gábor konferenciakötetet jelentetett meg róluk (Barna 1998). Limbacher Gábor Nógrádból írja le kortárs szent látók tevékenységét: Limbacher 1994; 1998.

[11] Lásd a 17. századi magyar „szent" táltosok, látók alakjait, akik „világi" mediátori tevékenységük mellett vagy annak részeként a keresztény mitikus lényekkel is kommunikálnak: Pócs 1997, 163–196.

[12] Gagyi 1998b. 26–28.

[13] Voigt 1998; 1999; 2006; Péter 1997; Molnár 1998; Szigeti 2006.

pap hiányában egyenesen azt helyettesítve, mint kvázi egyház töltötték be hivatásukat közösségük laikus lelki vezetőiként.[14]

Jánó Ilonát elbeszélései mint tipikus szent látót állítják elénk, nem véletlen, hogy a „szent" titulust már fiatal korában elnyerte. Párhuzamait nem annyira az utoljára említett közelmúltbeli próféták és látnokok, hanem – sok motívumában – inkább a középkori élő szentek, szent látók természetszerűleg gyérebb történeti forrásaiban leljük fel, és talán némely keletmagyar – székelyföldi, gyimesi, moldvai – látó alakjában, akiknek tevékenységéről a jelenleg is folyó feltárásokból tudunk.[15] Valószínű, hogy az ortodox Kelet-Európában sok egyéb – a nyugati kereszténység területén középkoriasnak számító – jelenség között ez is él: román látók létét csak sejtjük, de igen eleven bolgár párhuzamokról értesülhetünk Galina Valcsinova most megjelent könyvéből;[16] és tudunk – az ő hivatkozásaiból is – szent vizionálók görög példáiról is.

Mint elbeszéléseiből kiviláglik, Jánó Ilona repertoárjában egyaránt fellelhetők a spontán vizionáló szubjektív igényéből fakadó és a felvállalt közösségi küldetésével kapcsolatos látomások. Ez a kettősség részben összefügg az életstratégiáiban már gyermekkora óta megnyilvánuló ellentmondással, amelyet a helyes életre való törekvés és ugyanakkor a mindennapi élet bizonyos normáitól való – „szent" küldetéstudatával kapcsolatos – elfordulás kettőssége okozott. Spontánnak tekintett vízióiban látható cél nélküli találkozásokról értesülünk Krisztussal, a szentekkel, sőt magával az Úristennel, egy csupa templomokból álló mennyországban, ahová őrzőangyala vezetésével jut el, repülve, ruhájába csimpaszkodva. Ott társalog a szentekkel, például Keresztelő Szent Jánossal, Szent Péterrel, vagy bárányokat (lelkeket) etet Krisztussal. Szűz Mária Krisztust Jánó Ilona testvérének nevezi, akinek az ölébe ül, majd az Atyaisten „színyit" is látja. Eucharisztikus látomásai is spontán-misztikus látomások, ahogy ő kifejezi: „lelki áldozat, hogy egyesüljek Krisztussal", aki „énbelém jöve". A misztikus egyesülés legszebb leírása arról szól, hogy a mennyben Mária öléből átül az Atya ölébe, aki „aszondta, hogy a világról sokat fog mondani nekem. A világ rosszaságja erőst bántja őt. S ő megcsókolt ingem, s én megcsókoltam őt, s megebredtem." Ezek a látomások a középkori szentek misztikus élményeit idézik,[17] aminthogy az *imitatio*

[14] Küllős 1991; 1998; Sándor 1998.

[15] Vö. Pozsony, Gagyi említett műveit, vagy Peti Lehel most folyó kutatásait.

[16] Valčinova 2006.

[17] A szentek misztikus látomásait lásd például Benz 1969; vagy Dinzelbacher 1981 sok helyén. Egy részletes 16. századi példa: Arbman 1963, I. 26–56. „The Imaginative Vision in Christian Mysticism. St. Theresa" fejezet. A misztika teológiai, vallástudományi kategóriájának meghatározása szerint az én kiterjed, és a kozmosszal, istenséggel (szentekkel) egyesül (*unio mystica*); illetve az egyén szokatlan és intenzív módon az univerzum lényegének tudásában részesül, a vizionáló az egész világot átfogja eksztatikus tapasztalatával; a legmagasabb fokozat a totális egybeolvadás az istenséggel, az univerzummal, Edsman 1970; Holm 1982.

Christi néha felbukkanó motívuma is: egyszer például elbeszéli, hogy Jézussal egyesül, Jézus őbenne van, ő pedig Jézusban, s együtt vannak a keresztfán.

Említsük itt meg röviden Jánó Ilona spontán látomásainak egy merőben más csoportját: az ördögjelenéseket. Ezek sem csak a szent látó privilégiumaihoz tartoznak. A Sátán, mint bűnre csábító kísértő egy középkorias dualisztikus világkép részeként állandó szereplője a moldvai (és a gyimesi) magyarság szellemi életének, és visszatérő alakja a hiedelmeknek, elbeszéléseknek és spontán látomásoknak. A Sátán kísértéseitől való félelem, az ördög állandó jelenlétének a tudata itt még sokak számára a mindennapi élet közönséges része. A középkor óta feljegyzett látomásirodalomban bizonyára nem a valós arányok tükröződnek, amikor az ördög csak kivételesen lép fel, mint kommunikációs partner, a szentek megkísértőjeként. Az újkori falusi látomásokban „körülveszi", bűnre csábítja áldozatát, netalán „elragadja" őt egy pokolbeli utazásra, még gyakrabban mint szexuális kísértő, illetve nemi partner is megjelenik.

Jánó Ilonát jellemző módon ima közben szeretik meglepni a „sátányok", próbálják természetesen elcsábítani e szent tevékenységtől; vagy böjt idején zavarják, és a templomban is megkísérlik figyelmét elterelni. Minden halandó ki van téve e kísértéseknek a helyi hagyományok szerint, és megvannak a hathatós elhárító eszközök is ellenük: szent gesztusok, imák, szenteltvíz, védő amulettek. A „szent leány" saját ördögi kísértéseit, amikor éjjeli álmában az ágyánál megjelenő, ráfeküdni kísérlő „sátányok" válogatott módszerekkel kínozzák és ingerlik, tudatosan szüzessége elleni támadásként éli meg.[18] Különösen szemléletes, színes jelentekben ecseteli az állatok képében megjelenő, szobájába éjszaka csapatostul bevonuló és incselkedő, dorbézoló, olykor szinte boszorkányszombat-szerű jeleneteket produkáló „sátányokat". Ime a modern technika és a globalizáció hatása: egyszer a tévéből jött ki egy este a Sátán gorilla képében kísérteni Ilonát. Máskor egy vereshangya-bolyt néz, vagy képzel sátánoknak. Egy másik elbeszélésében (hosszú évekkel az eset után) szinte tréfás adomaként meséli el a bogár alakban a pad alatt megbújó ördög esetét. Említsük meg kiegészítésül, hogy Jánó Ilona mintegy az effajta ördögi kísértések közé sorolja a rádióban énekelt, vagy tévében mutatott szexuális tartalmú szövegeket, képeket: mint mondja, nehéz imádkozni, miközben a szomszédból hallja, hogy a „szeretetről" énekelnek a rádióban, vagy a televízióban „mutítsák a szeretetet".

Ez utóbbi példák arra vallanak, hogy az ördög nemcsak a mély vallásossággal összefüggő látomásoknak, hanem a folklórnak is fontos alakja lehet itt – Jánó Ilona elbeszélései egy hallatlanul gazdag „ördög-kultúrára" utalnak. Azonban számára a Sátán nemcsak folklór, jelenléte nagyon is komoly – a kísértései elleni harc életstra-

[18] Az ördög mint szexuális partner gondolata végigkíséri a keresztény Európa kultúrtörténetét – és kapcsolatban van számos népies ördögfigurával, a néphit ördöggé, „ördögszeretővé" vált alakjaival (például lidérc) is. E helyt az idevágó igen gazdag irodalomból csak Walter Stephens ördögszeretőkről szóló könyvét emelem ki, mint a kérdés leggazdagabb összefoglalását: Stephens 1949.

tégiájának fontos része. A szentekre hivatkozik, akiket szintén kísértett a Sátán, tehát szinte saját rangját emeli ezzel, mintegy legitimálja ördögi látomásait. Őrzőangyala egyik hivatása – mint ahogy a mindennapi emberek esetében is – az ő ördögi kísértések elleni védelme. A jelenések néha harci jelenetekbe torkollnak, amikor angyala védelmében csatát folytat a kísértő ördögökkel, vagy például a medve képében őt bántalmazni akaró Sátánnal – a lélekért folytatott angyal–ördög csaták általános középkori toposzának[19] megfelelően.

Mégis, mindezek ellenére Jánó Ilona látomásai elsősorban vállalt szent életvitelhez, közösségi szerepeinek betöltéséhez szükséges eszközök. Szent látói feladatkörét beavató látomása jelöli ki. E beavató látomás a (keresztény és nem keresztény) mediátorok általános beavatási sémáját követi; elhívó látomásainak körülményei a „mennyei beavatás" archaikus motívumaival, a szent látók hiedelem-, illetve szövegkincsének közismert toposzaival mintegy legitimálják új közösségi tevékenységét: megtanítják túlvilági kapcsolatainak ápolására (mint ahogy például a magyar *halottlátó*ról, vagy a balkáni karizmatikus *tündérvarázslók*ról tudjuk: első – beavató – *révülésüktől* kezdve tudtak rendszeresen kommunikálni a mennyeiekkel[20]). A szent látókra sajátosan jellemző, hogy beavatásuk a keresztény mitológia lényei által történik, általában igen fiatal korban[21] – Jánó Ilona három éves, majd tizenkét éves kori elhivatása tipikus szent látói életkorokban esik meg. Tizenkét évesen történik „első kimenése" lelkének (vagyis első lélekutazása – ahogy az érdiek számára adott interjúban ecseteli), amikor a Kisjézus megjelent számára a búcsús keresztnél, és kegyes viselkedésre tanította. Egy tizenhárom éves kori elhívó látomásról is beszél máskor: ezúttal őrzőangyala tanítja a mennyben, egy másik verzió szerint az égből jön hozzá egy angyal tanítani. Első és későbbi elbeszéléseiben tehát többféle beavatási verzió fordul elő, de a lényeg azonos: egy szent lény „beavatja", és hivatására, ezzel kapcsolatban kegyes életvitelre tanítja. Megmutatják számára a mennyet és poklot, tanítják a túlvilág topográfiájára is, hiszen beavatása után oda rendszeresen bejáratos lesz. Angyala végigvezeti a mennyország templomain, sorra megismerteti vele azok titulusait; megtanítja arra is, hogyan kell átmennie az ingó pallón, amely egy régies, „vizen túli" mennyországba vezet.

A látók általános vonásaihoz tartozik, hogy vagy a beavató lény szegődik melléjük, vagy „külön" segítőszellemet kapnak (Jánó Ilonát mindkét fajta szellem támogatja). E segítők lesznek tanácsadóik a közösség lelki vezetésében, kalauzaik túlvilági útjaikon, de megjelennek a világi varázslók segítőszellemeinek szerepeiben is: a divinációban, az elveszett dolgok, tolvajok felfedésében, és a gyógyításban is segítik őket – mindez már az adott látó sajátos közösségi feladatainak függvénye. Jánó Ilona esetében ke-

[19] Gurevics 1987, 248–249.

[20] Halottlátóval kapcsolatban lásd: Czövek 1987; Pócs 1996; a tündérvarázslókról: Pócs 1986, 225–232.

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

resztény beavatói egyben további tanítói és segítői, de lesz egy saját őrzőangyala is, aki fő kísérőszelleme, lélekvezetője a másvilágok tájain; „elragadja", nagy távolságokra vezeti, repül vele.

Bár Jánó Ilona életútjának, szerepeinek és az ezeket legitimáló, igazoló és magyarázó látomásainak valószínűleg sok párhuzamát találhatjuk még kelet-magyar, valamint kelet-európai területeken, világa mégis sajátos, egyéni világ is, főleg szerepei tekintetében. Egyéni például abban is, hogy mely feladatokat tekinti – életútjához, vérmérsékletéhez igazítva – sajátos közösségi feladatainak. Angyalától életviteli és hivatásbeli tanácsokat, tanítást kap. Megtanulja tőle, hogyan kell a szenvedő lelkeket kikérdezni: kinek a lelke ő, és milyen imát kér tőle. Ez már speciális hivatását, a halottak lelkének mentését vetíti előre (vagy utólagosan került az elbeszélésbe legfőbb látói tevékenységének legitimációjaképpen). Egy másik, elhivatásáról szóló szöveg szerint a Kisjézus keresztet ad a kezébe és megmutatja a világ bűneit: ezzel mintegy kijelöli életét végigkísérő másik feladatát: a bűnösök térítését. E feladat teljesítéséhez állandó normaadó tényezőként társulnak a bűnösök pokolbeli büntetéseit, purgatóriumbeli szenvedéseit érzékletesen láttató látomáselbeszélései. (Ilyen értelemben első pokolbeli útja – ahol a büntetéseket mutatják be számára – szintén beavató látomás.)

További beavatási motívumok is megjelennek Jánó Ilona szövegeiben, amelyekkel kvázi-papi tevékenységét legitimálja: a mennyben Jézus – gyűrűjével – pappá avatja, vagy egy késői elbeszélése szerint a szent keresztet adja a fejére, és így teszi pappá. Ez a legitimáció általános szükséglete a szentembereknek; a közösségi szerepek vállalását a peremhelyzetben, a „hivatalos" ellenében éppen a mennyeiekkel való közvetlen kommunikáció támogatja, amelynek kiemelkedő aktusa az égiek általi felszentelés. A szentemberek tipikus szellemi életútját járja be: állandó törekvéssel a szent életre, felülről folyamatosan érkező megerősítésekkel és tanítással. Gyerekkori látomásként számol be arról, hogy az ablaküvegen látta Szűz Máriát éjjel, aki felkeltve őt, vesszővel fenyegette, mert este nem imádkozott. Ez még szokványos viselkedésszabályozó jelenés, hasonlókban e tájakon sokaknak lehetett része. Őt azonban ezen kívül is állandó szent tanításokban részesítik mennyei felügyelői. Egyik tanító látomása például: egy szent jön hozzá, könyvet ad neki, amelyre arany betűkkel van írva: „Ákádémia". Új tudása bizonyos *titkok*at jelent (ez az ő terminusa), amelyekben csak őt részesítik, mint kiválasztottat: ezek a bűnösök, purgatóriumban szenvedők megmentésével vagy a bűnös világ jövőjével, várható büntetéseivel kapcsolatosak, tehát voltaképpen divinációs látomásokról van szó. Látomásbeli lelki tanítói leginkább böjtölésre, imára sarkallják, például kilenc kedd speciális megböjtölését írják elő, máskor Jézus pénteki böjtöt rendel számára. A szent életvitelre kapott utasításokban az imán és böjtön kívül legfontosabb szerepe szüzességi fogadalmának van.

Noha ilyen irányú gyűjtés kevéssé folyt, elbeszéléseinek több motívuma utal arra, hogy Jánó Ilona zárkózott, magába forduló ember volt, kevés helyi társadalmi kap-

csolattal. Konkrét közösségi szerepe igen kevéssé tisztázódik számunkra – alig-alig tudjuk –, kiknek, milyen módon volt lelki vezetője, tanácsadója, kiknek beszélte el sokszor igen didaktikus tartalmú látomásait. Halottlátói tevékenysége – amennyire visszaemlékezéseiből megfejthető – falujában nem sikeres: nem bíznak benne a halottjaik iránt érdeklődők, haszonleséssel gyanúsítják – ezért más, a helyi kapcsolathálón felülemelkedő, tágabb kitekintésű feladatot kér mennyei vezetőitől, illetve fiatal papok képzését karolja fel, zárdaalapításon gondolkodik, és talán őszintén sajnálja, hogy a diktatúra idején nem volt lehetőség zárdába vonulásra. Az utolsó évtizedben – úgy tűnik – sok bel- és külföldi helyen tölt be látói és lelki vezetői feladatokat, de talán legkevésbé legszűkebb pátriájában.

Úgy látszik, szent élete tudatos választás következménye is, a világtól való részleges elfordulással együtt. Utólagos elbeszélései szerint e választásába árvasága, nehéz gyermekkora is belejátszott: anyja halálakor a Szűzanyának ajánlja fel magát, legyen ő az édesanyja. Világosan láttatják elbeszélései a világi élettől való vonakodását, és gyakorlatlanságát, félelmeit is, a már kicsi gyerekkora óta a szent életre ösztönző családi körülményeket, de a szent élet számára kívánatos vonzásait is: a misztikus élményekre való vágyát, a „valós" látomásélmények fontos szerepét életében. Lévén a világban élő szent, aki nem vonulhat kolostorba mindennapi kötelezettségei elől, rá is érvényesek az adott korszak és közösség világi normái. Kettős, szent és profán életvitelének konfliktusai szűkebb közösségében és saját életvitelében is több vonatkozásban megfoghatók: amikor kilenc péntek teljes megböjtölésére kap parancsot, családjától kemény feddésekben részesül, hiszen dologidőben enni kell. Szüzességi fogadalma is konfliktusba kerül a falu erkölcseivel, amikor rákényszerítik – noha ő nem mehet férjhez –, hogy nagylánykorba jutván felöltse az eladólányságot jelző *fota* nevű selyemkötényt. Későbbi élete során szemmel láthatóan saját egészséges érzékei kerülnek konfliktusba önnön szüzességi fogadalmával: nem lehet véletlen a fent említett, sokféle, nem is túlságosan rejtett szexuális vágyakat kifejező, mintegy azokat szublimáló ördögjelenés elbeszélése.

Mindennapi életének folyása ilyenformán kisebb-nagyobb erkölcsi tettek sorozataként is felfogható, melyek hátterét, igazolását, magyarázatát – egész életvitelének legitimációját – rendszeres túlvilági látomásai, a transzcendens világgal való folyamatos érintkezése szolgáltatják. Civil élettörténete egyes mozzanatait is látomásokkal igazolja sokszor, például a párttól is látomás menti meg, de szüleinek mitikus múltba vesző magyarországi származását is látomásokkal igazolja.

Szentemberi, lelki vezetői feladatainak egyik rétege: az élők közösségének tanítása, térítés, imára, böjtölésre, jámbor életre, bűnbánatra való ösztökélés. Ezzel kapcsolatos állandó imádkozása a bűnösökért, a gyermekeiket meg nem szülőkért, a gyermekeiket rosszul nevelőkért, a misén rosszul viselkedőkért és így tovább – a központi erkölcsi-etikai normák és a közössége szemében legfontosabb bűnök listája szépen

összeállítható Jánó Ilona történeteiből. Mindez nem feltétlenül természetfeletti kommunikációt igénylő „látói" feladat, de ebben is kitart élete végéig, sőt e „földi" feladatok skálája élete során még bővül is: utóbb már nemcsak ismerőseiért, hanem az egész világért kell imádkoznia, a „világ egyesüléséért", az „anyaszentegyház egységéért". Élete későbbi szakaszában a papképzést támogatja, papnak készülő fiataloknak segít tanítással, imákkal, olvasmányokkal, mintegy „lelki anyja" lesz több fiatal papnak. Mennyből kapott utasításai olykor kimondottan papi szerepre vallanak, egyházi feladatok elvégzésére vonatkoznak, mint a középkori vallásos közösségek *pro domo* vízióiban; nem véletlen, hogy e szerepét több látomáselbeszélésben mennyei pappá szentelésével igazolja. Egy ilyen vonatkozású látomásáról így beszél: „Megjelentették nekem, hogy zárdát kell csánjak. Még a helet es megmutitották nekem. Hívásom volt szent Ferenctől…" Mellesleg néhány ördögűző akciójáról is beszél, amivel még túl is lép – talán az ortodox szerzetesek Moldvában közismert ördögűző gyakorlatának hatására – a szokásos katolikus papi feladatokon.

Jánó Ilona abban talán eltér az általánosabb szentemberi attitűdtől, hogy ő bizonyos értelemben „papnak" tekinti magát, de nem kerüli ki egyházát és hivatalos feletteseit, nem helyettük, hanem velük együttműködve szeretne közössége pásztora lenni. Ám az együttműködés – igen jellemző módon – látomásaival kapcsolatos. Gyóntatója, „Gyergyina páter" valódi lelkiatyai kapcsolatban volt vele; de mit tekint Jánó Ilona e jó kapcsolat zálogának? Azt, hogy a páter, aki, mint mondja „lelki papja" volt, *hisz* a látomásaiban, mivel neki szintén „van látomása". Ilona meg tudja vele beszélni saját látomásait, és meggyónhatja neki ördögjelenéseit (tehát lelkiatyja nem szexuális képzelgésnek, hanem látomásnak tekinti ezeket, és ilyenformán feloldozást adhat). E kapcsolat utolsó mozzanata egy szép és szomorú látomás: Gyergyina pátert a diktatúra egyházüldöző akciói börtönbe juttatják. Ilona elveszti fontos lelki támaszát, és „látomásban" a páter börtöncellájába száll a lelke, ahol végignézi lelkiatyja szörnyű kínzásait. Egyébként őrzőangyala irányítja a börtönbe a paphoz – még az oda vezető buszjáratot is megmondja neki! Az is jellemző „látói" toposz, ahogyan Ilona új gyóntatóhoz jut: az új páter látomásban látta, hogy jönnie kell hozzá – ő pedig szintén látta látomásban új lelki vezetőjét. Az új pátert tehát „elhívják" őhozzá; ennek a legitimációja is a látomás, amely a szentek legendáinak, tudósok mondáinak egy egész Európában ismert motívumával („tudtam, hogy jössz") fogalmazódik meg.

Noha mindez nem par excellence látói feladat, a közössége jó erkölcseit, jámbor életét felügyelő és irányító tevékenységébe látóképessége is besegíthet. Jellemző, amikor „lélekben" más faluk templomaiba is eljutván, jelenti páterének, hogy hányan imádkoztak „tiszta szűből", vagy megfigyeli, ki gyón „rosszul" – ugyanis a rosszul gyónóból kimegy az Úrjézus, és belémegy az ördög. (Ő, mint látó, többször észleli – például vonaton az utasokat figyelve – az emberek feje körül ugráló, vállukra települő, megszálló kísértőt.)

Másik fontos feladatcsoport a meghalókról, haldoklókról való gondoskodás. Ezek kimondottan szent látói feladatok, melyekhez mediátori technikák, látás szükséges: a kritikus pillanatokban lélekben ott kell lennie, ahol a haldokló, rosszul meghaló, vagy éppen a pokolra szánt, de még menthető lélek van. És amiről látomás-elbeszéléseinek leggazdagabb, legszínesebb és egyben legmegrendítőbb hányada szól: már a purgatóriumba jutott, de még menthető lelkekkel kell találkoznia, hogy kéréseiket meghallgassa, szenvedéseiket imával lerövidíthesse.

Mindehhez az alapot a halotti jelenések általános, e vidéken még korunkban is szinte mindennapi jelensége adja. Amennyire történeti adataink látni engedik, a halottakkal való kommunikáció Európa jelenében és múltjában egyaránt a legfontosabb kategóriák egyike volt, és a modern korban is a spontán látomások leggyakoribb fajtája.[22] A purgatórium késő középkorra kialakult doktrínája nagy lökést adott – mintegy a hivatalos egyházi dogmák ellenében – a visszajáró halottak hitének.[23] Ugyanis a tisztítótűzben szenvedő lelkek sorsába bele lehet szólni, értük misét, imát lehet szolgáltatni, a „szegény lelkek" tehát megjelennek hozzátartozóiknak, segítségüket kérve. A halottak túlvilági szenvedésének megrövidítése imával, alamizsnával, halotti misékkel általános hagyomány a katolikus magyarságnál. A székelyföldi, gyimesi, moldvai magyarság lelki életében, rituális gyakorlatában igen fontos a szerepe; itt még a különböző imádkozó társulatoknak is ez a legfontosabb feladata. Jánó Ilonának is meg-megjelentek – elbeszélései tanúsága szerint – meghalt családtagjai, anyja, mostohája, nagynénje, elintézetlen problémáikkal vagy imádságot, misét kérve.

Azonban Jánó Ilona mindezeken túl mintegy fő látói feladatának – legalábbis egy életszakaszában –, élete egyik központi hivatásának tekinti a halál dolgaiban való ügyködést. Az élőkért végzett imádságai, erkölcsös életre buzdításuk is tulajdonképpen ekörül forog: a pokolbeli szenvedések előrevetítése mint a helyes életvitel legfontosabb normatív tényezője szerepel Ilona látomásokkal kapcsolatos szentleányi tevékenységében. Ilyenformán ő éjszakai halotti jelenéseiben nemcsak családtagjaival találkozhat, hanem mindazokkal, akikkel haldoklóként együtt imádkozott, akiket segített a jó halálra felkészülni, vagy akikért mint bűnösen – gyónás és feloldozás nélkül – meghalókért imádkozott, bocsánatot, szerencsés túlvilági sorsot kérve számukra. Ezek a hálás halottak megjelentek neki éjszaka, hogy megköszönjék lelki üdvükért tett szolgálatait. Mindebben Jánó Ilona kicsit a magyarság múlt századból ismert halottlátóinak sorába is beleiillik, de azokénál sokkal komplexebb a szerepe. Eltérően az ismert halottlátók általános gyakorlatától, mely szerint azok elsősorban is egyének, családok számára tudósítanak elhalt hozzátartozóik sorsáról,[24] Jánó Ilona elsősorban azokkal a halottakkal foglalkozik, akik nem kapnak segítséget saját családjuktól, akik őrá,

[22] Lásd Schmitt 1994; Lecouteux 1987; Finucane 1982.
[23] Vö. Le Goff 1977; Schmitt 1994.
[24] Lásd Czövek 1987; Pócs 1996.

mint egy ilyen speciális, halottakat segítő intézményre szorulnak, akikért neki kell imádkoznia vagy lelkükért – őrzőangyala támogatásával – megküzdenie. Mindez lelki gondozói feladatainak olyan része volt, melyben látomásai voltak speciális és hathatós segítségére: amennyiben ezeket a számára sokszor ismeretlen halottakat lélekben kutatja fel: akár a purgatóriumban, ahonnét még ki lehet imádkozni őket, akár a földön, nagy távolságokat beutazva. (Bizonyára a nagy földi távolságokra való „ellátás" képessége miatt nevezik a moldvai látókat *ellátó*nak is. Ebben a tevékenységben ők az elsősorban Nyugat- és Észak-Európa kelta és germán területein ismert látókkal rokonok, akik a *látás*[25] képessége révén mintegy „távolba látnak" – például észlelik a messze tájon végbemenő baleseteket –, illetve tág földi térségeket képesek lélekben beutazni, és fontos szerepük lehet a távoli dolgok felderítése.[26] Tegyük hozzá: 18. századi keletmagyar táltosaink hasonló képességeiről is vannak adataink boszorkánypereinkből.[27]) Jánó Ilona a meghalókat, halottakat segítő tevékenységéhez is kapott mennyei felkészítést őrzőangyalától: az angyal egyik látomásában megmutatott neki egy „boldog kimúlást": szemtanúja lehetett annak, ahogy a lelket a meghalás pillanatában az örzőangyala fogja kézen és a mennybe viszi.

Jánó Ilonát földi útjain többnyire őrzőangyala vezeti a magányos haldoklókhoz, akikért imát kell mondania, purgatóriumi szenvedéseiket megrövidítendő, vagy a temetetlen, beszenteletlen halottakhoz (például elesett katonához), akik segítsége nélkül pokolra jutnának. Ugyanez lenne az öngyilkosok sorsa, ha ő nem „látná" előre a készülő önakasztást, és őrzőangyala útmutatásai alapján fel nem keresné az öngyilkos-jelölteket, hogy tettüket megakadályozza, imádkozzon értük, vagy tanúja legyen őrzőangyala és az öngyilkost pokolba ragadni készülő ördög csatájának. Őrzőangyala haláluk pillanatában egyébként is más lelkekért is harcol, hogy el ne kárhozzanak; máskor a még élőket körülvevő sátánokkal kel birokra (akiket csak ő „lát" az élők körül). E csatatörténetek általános mondai toposzként voltak ismertek egész Európában, az öngyilkosságra csábító Sátán alakjával együtt;[28] e vidékeken mindez még élő hiedelem és a normatív szankciók fontos része.

A csaták kapcsán megjelenik a halál utáni ítélkezés középkori teológusokat sokat foglalkoztatott problematikája Jánó Ilona elbeszéléseiben is. A teológiai viták bizonytalansága az ő látomásaiban is kísért, a tekintetben, hogy pontosan mikor és hol is folyik le az ítélkezés.[29] Egyik látomása szerint a halál után rögtön „eltörvényezik a lelket", küldik őt a pokol, menny vagy purgatórium felé; másutt arról beszél, hogy

[25] Német, angol terminusával *zweites Gesicht, second sight*.

[26] Lásd pl. Grober-Glück 1966; Macinnes 1989; Campbell 1902; Meyer-Matheis 1974.

[27] Lásd a táltosok fent említett adatait in: Pócs 1997, 7. fejezet.

[28] Gurevics 1987, 248–249; Petzoldt 1964–1965, 77.

[29] Például Gurevics – mások és maga vizsgálatai alapján – arra hívja fel a figyelmet, hogy a középkori tudatban paradox módon együtt él az eszkatologikus idő, vagyis az „utolsó ítélet", és a halál utáni ítélkezés gondolata, Gurevics 1987, 237–243.

a mennyország ajtajában zajlik a „törvényezés", annak eldöntésére, hogy beengedik-e vagy sem. Van azután adat pokolbeli ítélkezésre is: a pokol bejáratánál Lucifer bal oldalán ül titkára, Plútó, és „itt törvényezik el a lelkeket, ki menyen külső setétségre, pokol tornácára, fogak csitorgatására, pokol talpához, pokol lángjára…"

Jánó Ilona halottak lelki üdvéért folytatott „földi" látói tevékenysége elsősorban a temetetlen halottak, idő előtt meghaltak modern változatával, a közlekedési balesetek áldozataival kapcsolatos. „Látja", és őrzőangyala segítségével kiszálló lelkét odaküldi a balesetet szenvedőhöz – olykor előre is tud a készülő balesetről és odasiet, ugyanis a halál pillanatában még lehet tenni a bűnösökért. Imádkozni is lehet, vagy alamizsnálkodni a lelki üdvéért: „istennébe adással pokolba nem kerülnek", mint mondja egy eset kapcsán. Máskor arról beszél, hogy fontos ott lennie a halál pillanatában, mert ő a szájon át távozó lelket is látja: ha az fekete, a pokolba készül, de az idejében elmondott ima még a purgatóriumba segítheti. Azután a balesetes halottak is jönnek éjszakai jelenéseiben megköszönni a segítséget.

Jánó Ilona látomás-elbeszéléseinek jelentős része pokolról vagy purgatóriumról szól. A kettő nem mindig különböztethető meg, vagy mert az elbeszélő elfelejti megemlíteni, vagy talán mert néha számára is mindegy, vagy nem világos a különbség. Vezetője (aki itt általában nem az angyala, hanem egy ördög) bejárja vele a pokol különböző „helységeit", illetve bemutatja az egyes bűnök speciális büntetéseit. A pokol és purgatórium büntetéseinek a papság által is sűrűn hangoztatott tanai a mindennapi élet fontos normaadó, szankcionáló tényezői a katolikusság számára. Jánó Ilona már első pokollátogatása során sokat tanult e büntetések didaktikus szerepéről, amit bűnbánatra szólító, lelki gondozói tanításaiban bizonyára érvényesített is. Pokol- és purgatóriumlátogatásainak van azonban még egy fontos célja: ismerős és ismeretlen halottak sorsáról tudakozódik a másvilágon. Ezt nem annyira azért teszi, hogy családjukat tudósítsa, hanem hogy – hasonlóan földi halottakat ellátó szerepvállalásához – imádkozzon értük. Tehát elsősorban a család és rokonság nélküli, elfelejtett halottakkal kommunikál purgatórium-bejárásai során, akik között kitüntetett szerepe van a meg sem született, vagy keresztségben nem részesült lelkeknek, akik még a családi közösség befogadó rítusait sem kapták meg, így természetesen túlvilági sorsukért sem aggódik senki. Ezeknek a feladatoknak az elvégzése teszi teljessé Jánó Ilona oly sokoldalú lélekgondozói, halottakat segítő szerepkörét.

A különböző túlvilágokra, túlvilág-topográfiákra vonatkozó kutatások alapján (amelyek a középkori látomásnarratívumok, illetve látomásirodalom anyagát elemzik)[30] úgy tűnik, hogy a másvilágnak volt egy általános keresztény kettős, majd a purgatóriumtanok késő középkori kifejlődésével hármas tagolása.[31] Jánó elbeszéléseiben mindkét

[30] Dinzelbacher, Benz említett művein kívül például: Bousset 1901, 137–143, 234, 258; Patch 1950; Kappler 1987.

[31] A purgatórium-tanok kialakulásáról: Le Goff 1981.

verzió kinyomozható; az a kérdés, hogy a kettős tagolás archaikus sajátság vagy ortodox hatás-e (ahol nincs „harmadik hely"), természetesen további kutatást érdemel. Az is megtudható az elbeszélésekből, hogy a pokol valahol lent van: többször haladnak lépcsőn lefelé; sőt egyszer egy templomban felravatalozott halott koporsója alatt megnyílik a föld, és ott indul az út lefelé a purgatóriumba (két angyal vezeti le a halott lelkét a koporsóból), máskor „széles utak" visznek a különböző „szenvedőhelyekhez".

A túlvilág térszerkezetének sajátságait – mások mellett – Aron J. Gurevics vizsgálta, aki Tungdal XII. századi látomása és más, még korábbi látomások alapján egy kora középkorias másvilág-topográfiát írt le, amelyre elsősorban az egységes tér hiánya, a szaggatottság, szétforgácsoltság jellemző. Ami Jánó Ilona látomásaiból elénk tárul, szintén valami ilyesmi: egy több kis térség („helység") laza, szabálytalan összekapcsolódásából létrejött együttes, ahol Ilona vezetőjével, mint egy labirintusban, szobáról szobára vándorol (némely gyimesi, székelyföldi látomáselbeszélés is hasonló pokoltopográfiát sejttet[32]). A mennytopográfia talán nem ennyire pregnáns, de itt is mintha egyfajta rendezetlen, „szétdobált" térben jelennének meg a különböző szentek, Jézus szíve, Mária szíve stb. tiszteletére emelt templomok, illetve az apostolok, mártírok, szűzek helyiségei, amelyeket Jánó Ilona egyszer-egyszer végigjár. Úgy látszik tehát, ilyen vonatkozásban is kereshetünk látomásaiban középkori hagyományokat.

Mint elbeszéli, „minden bűnnek külön helységje van"; helyiségenként más-más büntetést szenvednek el a bűnösök, legsúlyosabban a „pokol talpában" bűnhődnek. Némelyik helyen padokra kötözve szenvednek a lángoktól a lelkek, másutt rostélyon sütögetik, forgatják őket az ördögök, vagy elevenen szedik ki a húsukat, szaggatják fogókkal testrészeiket, másokat – a „gyihinnában" – farkas rág, megint másutt nyűvesen-tollasan kell magukba gyűrniük a lopott baromfit a tyúktolvajoknak, a büdös tojást a tojástolvajoknak. Az anya, aki nem szoptatott csecsemőt, keblén malacot vagy kutyakölyköt táplál, az arcukat pirosítók, a vasárnap fésülködők és borotválkozók ajkát kígyók marják. Végül a leghatásosabb kép: a gyereket nem akaró férfiak fejjel lefelé függenek az élet fáján.

A pokolbejárások során az ördögök különböző rendjeivel, fajtáival is megismerkedhetünk, tisztségviselőkkel, írnokokkal, akik az egyes „helységekben" írják be a bűnösöket. Az ördögök nincsenek sem nagyon szörnyűnek, sem nagyon csúnyának ábrázolva; legfeltűnőbb sajátságuk időnkénti állat alakban való megjelenésük.

Mindezt hatásos, színes képekben, a szenvedések és kínzások igen reális ábrázolásával meséli el Jánó Ilona. Ami a bűnöket illeti, az említetteken kívül a káromkodás, dohányzás – különösen a nők dohányzása – is előkelő helyet foglal el a bűnlajstromon, de legfontosabb szerepe kétségkívül a család, a gyermekek, a termékenység elleni bűnöknek, valamint a tolvajlásnak van. Asszonyok menyeiket választották el bűnös

[32] Ezeket saját gyűjtésemből és Jankus Kinga adataiból ismerem Csíkkarcfalváról és Gyimesközéplokról. A magyar késő középkori látomásirodalom ilyen típusú túlvilágairól lásd: V. Kovács 1985.

praktikáikkal fiaiktól, feltűnően sok az olyan bűnös, aki „rossz példát adott gyermekének": káromkodott, nem szentelte meg a vasárnapot, vagy lopott; ha pedig anya volt, feslett életet élt (aminek legfontosabb szimbóluma az arcfestés), és nem szült, vagy nem szoptatott gyermeket. „Rossz példád által ide jutottunk…", kiabálják az apjuk bűnös életútját követő halottak. A Jánó Ilona és a lelkek között folyó didaktikus párbeszédekben nagy szerepet kapnak a meg nem született gyerekek panaszai: mekkora család ősei lehettek volna, ha megszületnek: például egy elvetélt magzatnak tizennyolc gyermeke – közülük öt pap – lett volna. Kár, hogy semmit nem tudunk e látomáselbeszélések közösségi szerepéről: vajon milyen alkalmakkor, kiknek mesélte félelmetes tantörténeteit Jánó Ilona? Akárhogy is, a lészpediek normakövető életmódjában, a normaszegés kezelésében fontos szerepe lehetett e borzalmas szenvedések bemutatásának.

Míg e pokolbeli szenvedések „látása" csak továbbadandó tanulságul szolgált, a purgatóriumban sok elvégzendő dolga is akadt Jánó Ilonának. Hiszen itt a szenvedéseket – amelyek azért enyhébbek, mint a pokolban – meg lehet rövidíteni, a kereszteletlen lelkeket meg lehet keresztelni. Nagyon szép elbeszélés szól például Jánó Ilona Jézussal közös keresztelő akciójáról. A legtöbb lélek imát vagy alamizsnát kér, miután elmondja, hogy miért nem segít rajta senki; Jánó Ilona pedig – mint mondtuk – a saját maga által mondandó imákat szaporítja a szenvedő lelkek sorsának a felvállalásával. Ritkán fordul elő a klasszikus halottlátói attitűd: a család értesítése valamilyen általuk elmulasztott kötelezettségről.

Jánó Ilona közösségi feladatai között nem szerepelnek bizonyos teljesen „világi" feladatok, amelyektől más látók általában nem idegenkednek, és a múltban sem idegenkedtek. A szent leány, úgy látszik, felfogadott szent életével nem érezte összeegyeztethetőnek, hogy például tolvajok felderítésében, gyilkosságok nyomozásában segítsen, ahogyan azt a magyarországi halottlátók sokszor megtették. A lopások kapcsán azzal mentegeti magát, hogy nem kérte Jézustól ezt a „titkot", mert ha elárulja, ki a tolvaj, „zavarodás történyik" a családoknál. Hasonlóan nyilatkozik a rontással (vagy mint fontos látói feladattal, a rontó felderítésével) való esetleges foglalatosságról: szemmel láthatóan nem akar családi, szomszédsági konfliktusokba keveredni; szűkebb közösségében visszahúzódó, magába zárkózó, és a közösség „világi" kommunikációjából kizáródott személyiség lehetett az elbeszélések képviselte időszakban. (Érdekes ellentétben ezzel az attitűddel, egy elmondott adata szerint rontó – halált okozó – ráböjtölésre adott tanácsot.) Gyógyítással sem foglalkozott fiatalabb korában; az utolsó beszélgetésben azonban már számot ad néhány gyógyításáról, amikor érintéssel, kézrátétellel, szenteltvízzel, áldással gyógyít – az élő szentek mondhatni szokványos módszereivel, de nála ezek talán még akkor is kivételes esetek voltak.

Míg világi szerepeinek csekély volt a jelentősége, Jánó Ilona szent feladatai az idők folyamán megsokasodtak és jelentősen kitágultak. Lehet mondani, univerzálódtak,

globalizálódtak is; és ez, úgy látszik, a közéleti válsághelyzetek sűrűsödésével függ össze. Éppen a kelet-magyar régiókban, ahol a direkt természetfeletti kommunikáció még a mindennapi élet szerves része, figyelték meg a kutatók, hogy válsághelyzetekben szaporodtak a látomásjelenségek, növekszik a misztikus élmények igénye. A látomások szaporodása az egyéneket és a közösségeket fenyegető krízisek, a közösségek identitását és integritását veszélyeztető dolgok jele lehet, mint Gagyi József megfogalmazta. Pozsony Ferenc és Gagyi József vizsgálataiból[33] tudjuk, hogy az 1940-es és 1950-es években hogyan követte Moldvában és Székelyföldön a gazdasági, politikai, vallási, krízishelyzetek sűrűsödését, a Ceauşescu-diktatúra legnehezebb éveit a spontán látomások (például ablaküvegen látott Szűz Mária vagy Krisztus) megjelenése, robbanásszerű terjedése.

Ezekben a feszültségterhes időkben némely addig gyógyítóként, halottlátóként működő specialista új szerepeket – új „égi elhívatást" – kapott, mint a természetben (sziklán, forrásnál stb.) prédikáló vagy vándorló, csodákat tevő próféta, jós, szent ember, vagy szent asszony, akiknek látomásait e válságok határozták meg. Eszkatologikus prédikációik a mindenki számára igazságot hozó világvégét, avagy a bűnösök megbüntetésére küldött véres háborúkat, szörnyű büntetéseket jövendölték. A Gagyi József által kutatott máréfalvi szent asszony mondta: „...már ott vagyunk az utolsó ponton. Bármelyik percben lesznek földrengések, villámcsapások... Közben az Úr Jézus el fog jönni és ítélkezni felettünk, úgy holtak felett, mint élők felett..." „felszabadulás lesz, s Antikrisztusok jönnek…"[34] Szövegeik követték a Székelyföldön és Gyimesben mai napig igen népszerű, ponyván terjesztett *Szűz Mária la saletta-i jövendölései*t. (Ilyenfajta globális közösségi szerep időnkénti felvállalása a múltban sem volt idegen – boszorkánypereink 18. századi kelet-magyarországi aktáiban is nyomon követhetjük, amint a boszorkányság ügyeit nap mint nap intéző, rontáselhárító vagy kincslátó táltosasszonyok háborús időkben a hadi jós szerepét vállalták, sőt szibillajóslatokkal jövendölték városuk végét[35]). Gyimesi tereptapasztalaimból több példáját idézhetném az eszkatologikus tartalmú divinációs álmoknak. Egy – szintén gyimesi – pokol-elbeszélésben a securitate (politikai rendőrség) tagjai boszorkányszombaton részt vevő ördögi alakokként jelennek meg, egy másik ottani pokollátomás szerint a helyi párttitkár szenvedett az örök tűzben. Ez utóbbi tény elmesélése után a pokoljáró személy hetekre börtönbe került és a securitate nagyon is földi kínzásaiban részesült.

A válságos idők sodrában Jánó Ilona is fokozatosan felvette e szerepeket. Eleinte csak árvizek és földrengések előrejelzője, amelyek a bűnös világ fenyegetésére, vagy büntetésére szolgálnak. Majd bekapcsolja látomásai világába („elfoglalja a történettel", mint mondja) a háborúkat, forradalmat; ahogy az egyik utolsó interjúban kifejti:

[33] Pozsony 1991; Gagyi 1998a; 1998b.
[34] Gagyi 1998b.
[35] Pócs 1997, 163–165.

most „verekedésekkel", „felkelésekkel" foglalkozik, ezek „történnek" (vagyis kerülnek a látomásaiba). Lélekben utazott a politikai események színhelyére, így televízió nélkül is követhette – mint mondja – a bukaresti eseményeket, de Franciaországban is volt „lelkileg" valamilyen nemzetközi ügyben. Ceauşescu bukása és kivégzése is meg volt „jelentve" számára előre, és odament, hogy végignézze; arról is tud, hogy a diktátort szüzek vérével táplálták (és „látta" a kislányok megkínzását). Nem volna igazi látó, ha nem lett volna szemtanúja Ceauşescu túlvilági bűnhődésének is: figyelte vég nélküli liszthordását a pokoli malomból. A szüzek története ismételten példázza, hogy mennyire látomáscentrikus Jánó Ilona mentalitása: még az amúgy közönséges mondaként elterjedt aktuális rémtörténeteket is látomásként meséli el. A globalizálódó média hatása lehet a világháborúk, terrorizmus, atombomba megjelenése apokaliptikus vízióiban, melyeket nagy szemléltető erővel, hatásos és szörnyű képekben tár elénk. Mindez a bűnös világ büntetése volt és lesz: jóslataiban egy még nagyobb háború, valamint a fent említett „Mária jövendölései"-ből is ismert háromnapos világvégi sötétség is szerepel.

Látomásainak nemzetközi méretűvé tágulását az őrzőangyalok szerepeinek bővülése is követi: újabb keletű látomásaiban a nemzeteknek – például Magyarországnak és Romániának – is vannak újabb őrzőangyalai. Saját angyala egyébként az „amerikai tornyokat" is jelentette neki előre: de reggel, mikor harmadszor kellett volna imádkoznia, hogy kivédje a balesetet, elaludt. Így csak utólag tudott odamenni, hogy a helyszínt megtekintse, de persze akkor már nem tehetett semmit (elbeszélése azt sugallja, hogy talán lett volna módja a tornyok lerombolását megelőzni).

Mit tudhatunk meg Jánó Ilona látomásainak létrejöttéről, „technikai" feltételeiről?[36] Néprajzi forrásaink számos példája, csakúgy, mint a középkori vallásos vizionálók Ernst Benz által regisztrált sok esete tudósít meglepetésszerűen „érkező" látomásokról, jelenésekről. Ugyanakkor sokat tudunk (a látszólag spontán esetek mögött) a középkori vallásos vizionálók tudatos felkészüléséről, készenléti állapotának fenntartásáról, amelyben fontos szerepet kap az aszkézis, a böjt, a meditáció, kontempláció.[37] Legújabb kori néprajzi adataink egybehangzanak ezzel: a mélyebben vallásos, elmélkedésre, magányra hajlamos, a túlvilággal más úton is (imával, meditációval) állandó

[36] Ezekről rövid összefoglalás, az alapvető etnopszichiátriai, vallásetnológiai szakirodalommal: Pócs 1998. (A transz létrejöhet teljesen spontán módon, vagy koncentráció, önhipnózis, meditáció révén, és mindehhez tárgyakat, segédeszközöket is használhatnak, vagy zene, tánc, ritmikus mozgás révén is indukálhatják. A megváltozott tudatállapotok fokozatai, éber hallucináció, az álom és ébrenlét határán, hipnogogikus állapotban észlelt látomás, teljes öntudatlanság, merev kataleptikus állapot, „mélytransz", amit deperszonalizáció, ún. testenkívüliség-élmények, a szellemvilágban tett „lélekutazás"-képzetek jellemezhetnek.)

[37] Benz 1969, 35–37, 225; MacDermot 1971, I. fejezet, „Withdraval from the environment of the senses".

kapcsolatot tartó parasztasszonyoknak több látomásuk van.[38] Ezek tipikus példája Jánó Ilona. Látomásainak egy része – úgy látszik – spontán módon jelentkezett, de sokszor láttatja elbeszéléseiben a várakozást, a látomásokra felkészült lelkiállapotot is, és sok adata szerint böjtölés közben jöttek a jelenései. Egyszer ima közben hirtelen úgy érezte, hogy repül: itt a meditáció és önszuggesztió együttes hatásáról lehet szó. Az imában való elmélyülés e szerepére más adatai, bizonyos nyelvi fordulatai is vallanak. Nagyon érdekes például, ahogy arról beszél, hogy látomásképeit imájával „fogta el", „foglalta el": például a balesetek helyszínére úgy jut el látomásban, hogy imájával „befogja" a helyszínt.

Jánó Ilona látomásainak létrejöttében mindenképpen szerepe lehetett az állandó lelki készenléti állapotnak ezek fogadására, másrészt gazdag képzelőerejének is. Egy látomás-elbeszélésből soha nem állapítható meg, hogy előadója „valódi", látott, vagy látni vélt élményt mond el, vagy pedig csak tudja, hogy mit kell látnia, mit szokott látni, és erre emlékezni tud, el tudja képzelni; a ráhangolt lelkiállapot, különösen éjszakai magányban felerősítheti a képzelőerőt. Jánó Ilona látomásait sok adata szerint éjjel, ágyában látja – ezek könnyen lehetnek képzelgések, de ugyanúgy akár álomvíziók is. Gondoljunk azokra az esetekre, amikor őrzőangyala ébreszti, hogy menjen látomásba vele! Máskor világosan éber, féléber állapotban megélt látomásképei vannak (sőt olykor-olykor hangjelenségekről is beszél: „Szózatok mentek az én lelkembe" – mondja egyszer). Mélytranszra, eszméletlen állapotra, kihűlő testére is vannak utalások szövegeiben. Nyilvánvalóan – mint gyakorlott látó – sokféle transztechnikának birtokában volt, emellett azonban – ugyancsak mint gyakorlott látó – képzelőerejét is jól tudta használni. Amikor egy mindennapi jelenséget (például bogár a pad alatt) látomásnak vél – illetve a természetfeletti jelenlétének fog fel –, akkor feltehetően elsősorban képzelőerejének működtetéséről, illetve a Lauri Honko által spontán szellemlátásként, illetve „kasuale Begegnung"-ként meghatározott jelenségről van szó,[39] amikor a „látás" körülményei (például halálfélelem egyedül éjszaka) és a hagyományos tudás (például a pokol büntetéseiről) együttesen képzik alapját a szellemekkel való találkozás élményének. Egy saját terepén otthonos látó akkor is tud látomásáról mesélni, ha nincs élménye, ha éppen semmit sem „lát". Jánó Ilona nem kiemelkedő mesélő, viszont igen feltűnő szövegeinek képgazdagsága, úgy vélem, ő sokszor valóban „lát" is: amikor elbeszéli, biztos, hogy valóban látja, illetve létre tudja hozni, elő tudja hívni agya mélyeiről e képeket. Látomásai helyszíne és tárgya is stimuláló lehet: a templom, az oltáriszentség, oltárkép – ez utóbbi tárgyakkal kapcsolatos látomásai esetében nyilván az összpontosított nézéssel létrehozott önszuggesztió jelenségéről van szó, csakúgy, mint a napba nézés, vagy az ablaküveg nézésének példáiban.

[38] Dinzelbacher (1981, 146–154) ír erről a középkori vizionálókkal kapcsolatban.
[39] Honko 1962, 110.

Mindemellett Jánó Ilona világosan megkülönbözteti az anyagi és szellemi világ, test és szellem, test lés lélek kategóriáit. (Többször is kipróbálja a másvilágon, ütéssel, vágással, hogy valóban szellemekkel van-e dolga, például átmegy-e rajtuk a keze, máskor tudta, hogy látomásban van, ezért nem bánthatja az ördög; „lelkileg" volt ott, tehát nem érhette a bomba.) Ismeri és nagyon egzaktan használja a középkori nyugat-európai látomásirodalom testenkívüliség-élményekre, testet elhagyó lélekre, illetve lélekutazásra vonatkozó terminológiáját. Tudomásom szerint moldvai néphitgyűjtésekben nem találkozhatunk ezekkel a terminusokkal, így feltehető, hogy Jánó Ilona e tudását egyházi forrásokból, vallásos olvasmányokból, ponyvára került látomásirodalomból szerezte. Tehát nem lehetetlen, hogy a lélek-kiszállás terminusai készen kapottak, a szövegekkel együtt, hiszen a látomások tartalmilag is szoros összefüggést mutatnak a késő középkori nyugat-európai látomásokkal (másrészt a bizánci-ortodox – e tájon feltehetően ponyvából is ismert – Mária pokoljárása történetekkel). Ezek a középkori motívumok írásos forrásokból kellett hogy eljussanak valamilyen úton-módon Jánó Ilona repertoárjába; hasonló útja-módja a lélek-, illetve a transz-motívika megismerésének is lehetett. Ilyen kitételeket használ: „első lélekkimenésem", „tudtam, lelkileg volt", „lelkileg el kell menni" „el vótam", a „lelkemet láttam, hogy mentem én elől, s a Sátán, az ördög utánam". Vagy: „látomásba volt", illetve testével itthon volt, lelkével ott volt. Az egyik legszebb misztikus látomásában, amikor az Úristen ölében ül, arról beszél, hogy míg kinn volt a lelke a testéből, a Jézuska beleszállt. Első mennyei utazásán lelke úgy „hordozódott", mint a teste, „csak könnyebb vót s fényes". Valószínűsíti az esetleges lélekutazás-élményeket lelke távoztának, kihűlt testébe való visszatértének („hidegül kapja" a testét) többszöri érzékletes elmondása. Ilyenkor elmeséli, hogy hogyan lát neki – nyelve, ujjai mozgatásával – kihűlt, merev teste felmelegítésének, vagy megdörzsöli kezét-lábát, amint aki hidegről jön be. A mennyben járván is fél, hogy késik a visszaérkezéssel, sietnie kell, „mert sok volt az idő a testnek lélek nélkül". Természetesen azt, hogy valóban volt-e testenkívüliség-, vagy lélekutazás-élménye Jánó Ilonának, soha sem tudhatjuk meg biztosan, legfeljebb valószínűnek tarthatjuk. Még nagyobb valószínűséggel állíthatjuk, hogy valóban „látott" azokban az esetekben, amikor képélményeiről ilyen életszerűen beszél: az arcát látta, úgy, „mint a fotó", vagy Szent Mihály „elvetítette, hogy történt Lucifernek bukása".

Peter Dinzelbacher a kora és késő középkori európai keresztény víziók kapcsán két korszakot állapít meg: vizsgálatai szerint a 13. század közepéig gyakoriak a lélekutazás – a testből kiszálló lélek – *látomás*élményei, míg ezután inkább a földi környezetben megjelenő természetfeletti lények *jelenés*eiről van szó.[40] Grynaeus Tamás a jelenkori magyar népi, szájhagyományozott látomás-elbeszélésekről állapítja meg, hogy sokkal

[40] Dinzelbacher 1981.

több a közösség bennük a középkori látomásnarratívumok motívumaival, mint a kora újkor vízióirodalmával.[41] Ugyanezt fokozottabban elmondhatjuk Jánó Ilona alapvetően középkori típusú látomásairól, és valószínűleg más moldvai látomásokról is. Tegyük hozzá, ezek fényében nem regisztrálhatjuk a Dinzelbacher megjelölte változásokat, például a túlvilági lélekutazások megszűntéről. Jánó Ilona elbeszéléseiben mindkét verzió – a lélekutazásos látomás is, jelenés is – jelen van, méghozzá szükségszerűen, a látó változó szerepeinek, aktuális feladatainak megfelelően. A halottak ügyeinek intézéséhez minkét típusnak megvan – mint láttuk – a maga sajátos funkciója, kiegészítik egymást, és feltehetően így volt ez minden, még igazán funkciójában működő látomás-rendszerben.

BIBLIOGRÁFIA

Arbman, Ernst
1963 *Ecstasy or Religious trance. In the Experience of the Ecstatics and from the Psychological Point of View I–III.* Uppsala, Svenska Bokförlaget Norstedts.

Barna Gábor (szerk.)
1998 *Szentemberek – a vallásos élet szervező egyéniségei.* Szeged – Budapest, Néprajzi Tanszék – Magyar Néprajzi Társaság.

Bálint Sándor
1942 *Egy magyar szentember. Orosz István önéletrajza.* Budapest, Franklin Társulat.

Benz, Ernst
1969 *Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt.* Stuttgart, Ernst Klett.

Bitel, Lisa M.
1991 In Visu Noctis: Dreams in European Hagiography and Histories, 450–900. *History of Religions* 31: 39–59.

Bosnyák Sándor
1980 *A moldvai magyarok hitvilága.* /Folklór Archívum 12./ Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport.

Bourguignon, Erica (ed.)
1973 *Religion, Altered States of Consciousness and Social Change.* Columbus, Ohio State UP.

Bousset, D.W.
1901 Die Himmelsreise der Seelen. *Archiv für Religionswissenschaft* IV. 136–169, 229–273.

Bouteiller, Marcelle
1950 *Chamanisme et guérison magique.* Paris: Presses Universitaires de France.

Campbell, J. G.
1902 *Witchcraft and Second Sight in the Highlands & Islands of Scotland: Tales and traditions collected entirely from oral sources.* Glasgow, J. MacLehose.

Czövek Judit
1987 *A halottlátók a magyar néphagyományban.* Debrecen.

[41] Grynaeus 1991.

Delcambre, Etienne
1951 *Le concept de la sorcellerie dans le duché de Lorraine au XVI^e et au XVII^e siècles 3. Les devins-guérisseurs.* Nancy, Société d'archéologie lorraine.
Dinzelbacher, Peter
1981 *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter.* Stuttgart, Anton Hiersemann.
Edsman, Carl-Martin
1967 A Swedish Female Folk Healer from the Beginning of the 18th Century. In Edsman, C.-M. (ed.): *Studies in Shamanism.* /Scripta Instituti Donneriani Åboensis 1./ Stockholm, Almqvist & Wiksell, 120–165.
1970 Mysticism, Historical and Contemporary. An Introduction. In S.-C. Hartman – C.-M. Edsman (eds): *Mysticism.* Stockholm, Almquist and Wiksell, 7–33.
Finucane, Ronald C.
1982 *The Appearances of the Dead. A Cultural History of Ghosts.* London, Junction Books.
Gagyi József
1998a „Megmondta, mi volt, mi van, mi lesz." Az ezer telik, ezer nem típusú hiedelmekről. In uő: *Jelek égen és földön. Hiedelem és helyi társadalom a Székelyföldön.* Csíkszereda, KAM, 39–60.
1998b A máréfalvi szentasszony. In uő: *Jelek égen és földön. Hiedelem és helyi társadalom a Székelyföldön.* Csíkszereda, KAM, 21–38.
Grober-Glück, Gerda
1966 Zweites Gesicht und Wahrsagekunst. *Karten, Neue Folge* 37–40 (Fr. 176.). Marburg, N. G. Elwert Verlag. /Atlas der deutschen Volkskunde. Neue Folge. Erläuterungen zur 4. Lieferung 1. Teil XIII. Hrsgs. Zender, Matthias, Grober-Glück, Gerda és Wiegelmann, Günther közreműködésével./
Grynaeus Tamás
1974 Engi Tüdő Vince: a legenda és a valóság. *A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve* 1972/73: 155–183.
1991 „Látomások" – túlvilági élmények a mai magyar szájhagyományban. In Erdélyi Zsuzsanna (szerk.): *Boldogasszony ága. Tanulmányok a népi vallásosság köréből.* Budapest, Szent István Társulat, 143–180.
Gurevics, A. Ja.
1987 *A középkori népi kultúra.* /Társadalomtudományi Könyvtár./ Budapest, Gondolat.
Holm, Nils G.
1982 Ecstasy Research in the 20th Century – An Introduction. In Nils G. Holm (ed.): *Religious Ecstasy. Based on Papers read at the Symposium on Religious Ecstasy Held at Åbo, Finland, on the 26th–28th of August 1981.* /Scripta Instituti Donneriani Åboensis XI./ Stockholm, Almquist & Wiksell, 7–26.
Honko, Lauri
1962 *Geisterglaube in Ingermanland.* /Folklore Fellows' Communications 178./ Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
Kappler, Claude et collaborateurs
1987 *Apocalypses et voyages dans l`au-delà*. Paris: Les Éditions du Cerf.
Kieckhefer, Richard
1988 Imitation of Christ: Sainthood in the Christian Tradition. In Richard Kieckhefer – George D. Bond (eds): *Sainthood. Its Manifestations in World Religions 1–42*. Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press.

Klaniczay Gábor
1998 A boszorkányszombat ördögi látomása a vádaskodó vallomásaiban. In Pócs Éva (szerk.): *Ekszтázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről I./ Budapest – Pécs: Balassi – UP, 284–306.
Kleinberg, Aviad M.
1990 *Prophets in Their Own Country. Living Saints and the Making of Sainthood in the Later Middle Ages.* Chicago – London, The University of Chicago Press.
Küllős Imola
1991 Borku Mariska, egy parasztpróféta tevékenysége és hatása a Kárpátalján. Esettanulmány. In Dankó Imre – Molnár Ambrus – Küllős Imola (szerk.): *Vallási Néprajz V. Jubileumi kötet. Tanulmánygyűjtemény a Doktorok Kollégiuma Egyházi Néprajzi Szekciója tevékenységének 10. évfordulójára.* Debrecen, Református Teológiai Doktorok Egyházi Néprajzi Szekciója, 339–362.
1998 Egy XX. századi parasztpróféta látomásai, és hatásuk a Kárpátalján. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről I./ Budapest – Pécs, Balassi – UP, 100–112.
Lecouteux, Claude
1987 *Geschichte der Gespenster und Wiedergänger im Mittelalter.* Köln – Wien, Böhlau.
Le Goff, Jacques
1977 Les rèves dans la culture et la psychologie collective de l'Occident médiéval. In Uő: *Pour un autre Moyen Age.* Paris, Gallimard, 299–306.
1981 *La naissance du Purgatoire.* Paris, Gallimard.
1984 The Learned and Popular Dimensions of Journeys in the Otherworld in the Middle Ages. In Steven Laurence Kaplan: *Understanding Popular Culture. Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century.* Berlin – New York – Amsterdam, Mouton, 19–37.
Limbacher Gábor
1994 Gyógyítóasszony a Karancs-hely lábánál a 20. század utolsó évtizedében. *Nagy Iván Történeti Kör Évkönyve* 1994. Néprajz. Balassagyarmat, Nagy Iván Történeti Kör és Nógrád Megyei Levéltár Balassagyarmati Részlege, 201–230.
1998 „Magyarországnak egy külön védőszentje" – Szurdokpüspökiből. In Barna Gábor (szerk.): *Szentemberek – a vallásos élet szervező egyéniségei.* Szeged – Budapest, Néprajzi Tanszék – Magyar Néprajzi Társaság, 160–187.
MacDermot, Violet
1971 *The Cult of the Seer in the Ancient Middle East. A contribution to current research on hallucinations drawn from Coptic and other texts.* London, Wellcome Institute of the History of Medicine.
MacInnes, John
1989 The Seer in Gaelic Tradition. In Hilda Ellis Davidson (ed.): *The Seer in Celtic and Other Traditions.* Edinburgh, John Donald Publishers, 10–24.
Meseguez, S. J. Pedro
1963 *Das Geheimnis der Träume.* Innsbruck – Wien – München, Tyrolia.
Meyer-Matheis, Vera
1974 Die Vorstellung eines Alter Ego in Volkserzählungen. Disszertáció, Freiburg i./B. (Kézirat a freiburgi egyetem néprajzi intézetében.)

Midelfort, H. C. Erik
1992 *Possession and Exorcism.* New York – London, Garland Publishing Inc. /Articles on Magic, Witchcraft and demonology 9./
Molnár Ambrus
1998 Három református népi látomás és egy bibliai jövendölés. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről I./ Budapest – Pécs, Balassi – UP, 100–112.
Molnár Ambrus – Szigeti Jenő (szerk.)
1984 *Református népi látomásirodalom a XVIII. században.* Budapest, A Magyarországi Református Egyház Zsinatának Tanumányi Osztálya.
Patch, Howard Rollin
1950 *The Other World According to Descriptions in Medieval Literature.* Cambridge, Mass., Harvard UP.
Petzoldt, Leander
1964–1965 Besessenheit in Sage und Volksglauben. *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* 15–16: 76–94.
Péter Katalin
1997 Drabik Miklós, a lehotkai próféta. *Világosság* 18: 36–40.
Pócs Éva
1986 Tündér és boszorkány Közép- és Délkelet-Európa határán. *Ethnographia* XCVII: 177–256.
1996 A magyar halottlátó és a keresztény Európa. In S. Lackovits Emőke (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében* II. Veszprém – Debrecen, Laczkó Dezső Múzeum – KLTE Néprajzi Tanszék, 25–41.
1997 *Élők és holtak, látók és boszorkányok. Mediátori rendszerek a kora újkor forrásaiban.* Budapest: Akadémiai.
1998 Transz és látomás Európa népi kultúráiban. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről I./ Budapest – Pécs, Balassi – UP, 55–15.
2006 Jánó Ilona és az újkori magyar látomások. In *„Beteljesítem Isten akaratját..." A lészpedi szent leány látomásai* (Közreadja: Kóka Rozália). /Fontes Ethnologiae Hungaricae 3./ Budapest: L'Harmattan – PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék, 230–251.
Pozsony Ferenc
1991 Látomások a vallásos közösségek életében. In S. Lackovits Emőke (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében* I. Veszprém, VEAB Néprajzi Munkabizottsága – Caritas Transsylvania, 184–194.
Sándor Ildikó
1998 Próféta és hívei Nagydobronyban. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről I./ Budapest – Pécs, Balassi – UP, 147–155.
Schmitt, Jean-Claude
1987 A látomások a középkorban. *Világosság* 28: 252–262.
1994 *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale.* Paris, Gallimard.
Stephens, Walter
1949 *Demon Lovers. Witchcraft, Sex, and the Crisis of Belief.* Chicago – London, The University of Chicago Press.

Szigeti Jenő
1996 Egy múlt századi „szent ember" Dunapentelén. In Küllős Imola (szerk.): *Vallási Néprajz 8. Ökumenikus tanulmányok*. Debrecen, Református Teológiai Doktorok Kollégiuma Egyházi Néprajzi Szekciója, 277–304.
Szigeti Jenő (közread.)
2006 *Protestáns népi látomások a XVIII. századból I.* /Fontes Ethnologiae Hungaricae II./ Budapest, L'Harmattan – PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék.
V. Kovács Sándor (szerk.)
1985 *Tar Lőrinc pokoljárása. Középkori magyar víziók.* Budapest, Szépirodalmi.
Vajkai Aurél
1939 Az ősi-i javas ember. *Ethnographia* XLIX: 3–30.
Valčinova, Galina
2006 *Balkanski iasnovidki i proročici ot XX vek.* Sofia: Universitetsko izdatelstvo „Sv. Kliment Ochridski".
Voigt Vilmos
1996 Középkori látomások és a látomások megjelenése a XV–XVII. századi magyar irodalomban. In Küllős Imola – Molnár Ambrus (szerk.): *Vallási néprajz 8.* Ökumenikus tanulmányok. Debrecen, Református Teológiai Doktorok Kollégiuma Egyházi Néprajzi Szekciója, 11–31.
1998 Órás András extázisban. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről I./ Budapest – Pécs, Balassi – UP, 93–100.
1999 Drábik Miklós és jövendöléseinek sorsa (fejvétel, kézlevágás, nyelvkitépés, megégetés, hamvak szétszórása). In Küllős Imola (szerk.): *Vallási Néprajz 10. – Tanulmányok Dankó Imre tiszteletére.* Budapest, Református Teológiai Doktorok Kollégiuma Egyházi Néprajzi Szekciója, 207–218.
2006 Túlvilági látomásainkra utaló nyomok a 17. és 18. századból. In Ekler Andrea – Mikos Éva – Vargyas Gábor (szerk.): *Teremtés. Szövegfolklorisztikai tanulmányok Nagy Ilona tiszteletére.* /Studia Ethnologica Hungarica VII./ Budapest, L'Harmattan – PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék, 388–407.

MEGSZÁLLÓ HALOTTAK – HALOTTI MEGSZÁLLOTTSÁG[1]

Tanulmányom beszámoló a megszállottságra vonatkozó vizsgálataim egy szakaszáról. E vizsgálatok során a Közép- és Délkelet-Európában fellelhető *megszállottság-jelenségeket és -rendszereket* kísérlem meg áttekinteni, tipizálni, továbbá elhelyezni Európa keresztény és nem keresztény vallásainak és hiedelemrendszereinek archaikus vallási fogalmai és mediátori technikái között, meghatározni szerepét Európa elit és népi, vallásos és laikus kultúráiban. A vizsgált megszállottság-rendszereken belül viszonylag önálló egységet képez a halotti megszállottság fogalom- és rítusrendszere, ennek jelenségeit veszem számba az alábbiakban. Nem lesz kimerítő a kép, amit rajzolok, hiszen e jelenségek vizsgálatával kapcsolatban sok adóssága van az európai etnológiai és folklorisztikai kutatásnak (és még a gyűjtésnek is: ilyen irányú terepmunka végzéséről nem tudok sem Magyarországon, sem a környező országok kutatói részéről). A megszállottság népi rendszereire is kiterjedő átfogó vizsgálatot e térségben még senki sem végzett – az ördögi megszállottsággal kapcsolatos témákat intenzíven kutató vallástudomány, történeti antropológia sem, még kevésbé a legilletékesebb néprajztudomány, illetve folklorisztika. A *halotti megszállottság* igen elterjedtnek látszó jelensége, mint egy létező – vagy létezett – kommunikációs szisztéma, még csak említést sem nyert az európai néprajzi szakirodalomban, csakis áltudományos okkultista művekben.

Rövid összefoglalásom célja, hogy felhívja a figyelmet a népi, illetve populáris kultúra azon jelenségeire, amelyek a halotti megszállottság fogalomkörébe tartoznak, és kísérletet tegyen ezek interpretálásra. Sorra veszem tehát, hogy Közép-Délkelet-Európában általában, de elsősorban a magyar parasztság hiedelemrendszereiben és rituális gyakorlatában milyen halotti megszállottság-formációkról tudunk. Adataim főleg a magyar nyelvterületre és délkelet-európai nyelvszomszédainkra vonatkoznak, de alkalomszerűen kitekintek Európa más területeire is, noha anyagom ahhoz kevés, hogy szisztematikus összehasonlítást végezzek Európa különböző nyelvű, vallású kultúrái között.

Mint már egy régebbi összefoglaló tanulmányom bevezetőjében írtam, néhány éve, más témák vizsgálata során kezdtem arra felfigyeni, hogy mennyire jelen voltak

[1] A tanulmány első megjelenése: Pócs 2001a.

– olykor még vannak is – a megszállottság-rendszerek és megszállottság-eszmék Közép- és Kelet-Európa néphitében, rituális gyakorlatában, és mennyi olyan jelenség van, amelyet halotti megszállottságként (is) értelmezhetünk, noha eddig ez nem merült fel a kutatásban. E ponton röviden meg kell ismételnem a fogalmi meghatározást, amit e tanulmány bevezetőjében adtam:

A *megszállottság* a természetfelettivel való kommunikáció egyik alapformája. Elméletileg szorosan a transz pszichobiológiai állapotához, illetve – az etnopszichiátriában divatossá lett kifejezéssel – a normálistól eltérő vagy *módosult tudatállapotok (ASC=altered states of consciousness)* valamely fokozatához kötődik. Eszerint a transz a megszállottságélmény létrejöttének alapfeltétele, „pszichobiológiai kondíciója".[2] A szűkebb meghatározások szerint a megszállottság olyan ASC állapot, amelyet úgy élnek meg (olyan élményben van részük, vagy úgy magyaráznak), hogy az egyén egy idegen szellem, entitás befolyása alá kerül, ez be is léphet a testébe, benne lakhat, személyiségét megváltoztatja, illetőleg „megtestesül" az uralma alá vont „gazda" (*host*) személyben.[3] Ennek megfelelően sok kutató – különösen a pszichológia, pszichiátria felől közelítők – az idegen szellem jelenlétét (pszichológiailag: többes személyiség, *multiple personality* létrejöttét[4]) hangsúlyozza, s nem a módosult tudatállapotot; terminusként is ezt használják.[5]

A másik lehetőség az, hogy a megszálló nem hatol a megszállott testébe, csak ott van körülötte, kívülről támadja, uralma alatt tartja. Ezt *circumsessio*-nak (német *Umsessen*[6]) vagy obsessio-nak, *lényegi vagy általános megszállottság*nak (angol *essence possession)* nevezik. Lényegét jól kifejezi Ernst Benz *vár*metaforája: a possessio az elfoglalt vár, míg az obsessio a kívülről támadott vár.[7]

---

[2] Crapanzano 1987, 14.

[3] Crapanzano (1987, 12) idézi Firth 1967. 296. lapjáról, ahol ő a *megszállottság, médiumizmus és samanizmus* három kategóriáját különbözteti meg; Bourguignon 1973a, 11; Holm 1982, 15: a személy megváltozik, mert egy idegen szellem, entity, power uralkodik rajta; Siikala 1982, 103; Rouget 1980; Crapanzano 1987, 14; Holm 1982, 13–15. Crapanzano általános érvényű megszállottság-meghatározása így hangzik: „an idiom for articulating a certain range of experience", Crapanzano 1987, 17.

[4] Oesterreich 1921, XII; Arbman 1963, III. 211, 239. (Ő hangsúlyozza, hogy a többes személyiség pszichiátriai magyarázata hisztéria is lehet.) Danforth 1985; Goodman 1998.

[5] Változatos megszállottságélmények jöhetnek létre a transz, illetve ASC különböző fokozatain. Lásd például Crapanzano (1987, 17.) felsorolását az élmények fajtáiról: az egyén felületes, meghatározatlan, álomszerű, vagy éppen lelkes, sőt őrjöngő állapotba kerülhet, hasonlóvá válhat a megszálló szellemhez (például énekli az énekét), máskor különlegeses dolgokat csinál, például tűzön jár. Az élmény lényege a tudat megkettőződése, ami szintén sokféleképpen valósulhat meg. (Crapanzano 1987, 14).

[6] Benz 1972. Az eredeti cikkben (tévesen) *circumpossessio* áll. Köszönöm Szulovszky Jánosnak, hogy felhívta a figyelmemet a hibás szóhasználatra.

[7] Benz 1972, 141. (Van, aki ezt tekinti alapkategóriának; Lauri Honkopélduáu – a lidércnyomás e tágabb

E kétfajta viszony valamelyike szolgál alapjául minden megszállottság-jelenségnek. Ezek szokásos csoportosítása a szellemek mibenléte és az ember–szellem viszony irányulása alapján:

a) A szellemek támadó behatolása, erőszakos uralkodása (ezek természetszerűleg „rossz" démonok, a halotti megszállottság részben ide tartozik).

b) Isteni megszállottság, amikor az istenség az embert pártfogásába veszi, uralma alá hajtja, illetőleg a testbe mint egy szent edénybe hatol.[8]

c) A *mediumizmus* (*mediumship*, *mediumism)*,[9] amikor az ember mintegy közvetítő edénye egy másik ember vagy a közösség felé az istenség vagy a szellemek akaratának, illetve üzenetének, divináció esetén az emberek kérdéseire adott válasznak. Ilyenkor (többnyire) nincs szó a megszállottság egyébként legfontosabb jellemzőjéről: a megszállott emberen való uralkodásról. A halotti megszállottság egyes jelenségei másrészt ide tartoznak.

A kapcsolat létrehozásának technikája, biopiszichikai meghatározottsága alapján kétféle lehet: *a)* spontán és *b)* rituális. A szellem/istenség rituális testbe hívásának csoportjába tartozik a *kollektív rituális transz*, a *megszállottságkultuszok*, valamint a *mediumizmus* különböző változatai: látók, jósok, papok, gyógyítók – tehát különböző vallási tisztségviselők –, illetőleg médiumok transztechnikái, akiknek hivatásuk betöltéséhez szükséges a megszállottság állapotának akaratlagos elérése.

E csoportok pszichobiológiai meghatározottságúak, beleértve a rituálisan indukált ASC-t is. A pszichobiológiai meghatározás azonban kevés, a megszállottság a transztechnika alkalmazási körén kívül is terjedő vallási/kulturális jelenség. A megszállott élményei, élményeinek saját interpretációja és a külső szemlélők magyarázatai egyaránt messze túlterjedhetnek a transzállapot valódi meglétén. Mindezeket együttesen figyelembe véve gyakorlatilag megszállottságnak tekinthetünk minden kulturálisan annak tekinthető formát: tehát az a megszállottság, az a megszállott, amit/akit ő maga és saját kulturális környezete annak tart.[10] A vizsgálatban nehézséget okoz, hogy a megszállottság legtöbb típusa (például az általam most vizsgált hagyományos, „népi" formák) már kevéssé fogható meg működő kommunikációs csatornaként. A közel-

értelmű megszállottság-kategóriája kapcsán – csak ezen belüli, szűkebb értelmű megszállottságnak tartja, amikor egy szellem az emberbe hatol: Honko 1962, 29.)

8 Egy Benz szerkeszette, 1972-ben megjelent vallástörténeti–vallásetnológiai konferencia előadásain alapuló kötet több szerzője az isteni megszállottságot *Ergriffenheit*nek ('elragadtatás/elragadtatottság') nevezi, és csak a démonit mondja *Besessenheit*nek. Már Benz iniciatívájára a konferencia, valamint a kötet címe is „Ergriffenheit *und* Besessenheit", noha a szerzők közül például Mühlmann kételkedését fejezi ki a jó szellemek és a rossz szellem közti határ meghúzhatósága fölött: Benz 1972; Mühlmann 1972.

9 A *médiumizmus* szót – megfelelő magyar kifejezés híján – az itt említett angol szavak nyomán hoztam létre.

10 Vö. Lewis meghatározását: ha valakiről saját kulturális környezetében általánosan azt tartják, hogy megszállottság állapotában van, akkor az megszállott: Lewis 1978 [1971], 46.

múlt Európájában kutató folklorista vagy etnológus – hacsak nem az újkori okkult médiumizmust (például a szellemidézés legújabb kori, értelmiségi körökben gyakorolt formái), vagy a „pünkösdi" felekezetek Szentlélek által megszállt gyülekezeteit kívánta tanulmányozni – megszállottak és megszállottság-rítusok helyett inkább csak ezek elbeszélt emlékeit találta, ebből és a közbeszéd vagy a folklór-műfajok metaforáiból tudja csak rekonstruálni a szimbolikus rendszereket.

A szimbolikus rendszerre utaló metaforák általában a testtel, a test fiziológiai kondíciójával, szomatikus változásaival, betegségeivel kapcsolatosak, mivel a test – mint Rouget kifejezi – „a [megszállottság]hiedelmek létalapja és az ember szellemvilággal való kapcsolatának helyszíne".[11] Általában éppen e metaforák révén állíthatjuk fel a megszállottság egy-egy megszálló szellemlény alá rendeződő alrendszereit. Nézzünk egy sorozatot Crapanzano közléséből a megszállottság sajátos metaforáiból: *meglovagolni, belépni, birtokba venni, benne lakozni, ostromolni, vendégének lenni, ütni vagy csapni, elcsábítani, házasodni, nemi kapcsolatra lépni*.[12] Folytathatnánk is a sort magyar példáinkkal: *megtestesül*, a *képében* megjelenik, *elragad, megnyom, lóvá tesz* stb. – mint majd alább ezek közül néhányról még részletesebben szólunk.

A megszállottság jelenségeit szisztematikusan három-négy éve, két erdélyi magyar falu néphitének feltérképezése céljából végzett terepmunkán[13] kíséreltem meg gyűjteni. Kiderült, hogy a vizsgált római katolikus falvakban sokféle és igen eleven megszállottság-képzet él, főleg az ördögi megszállottságra, démonűzésre vonatkozóan. Beigazolódott az is, amit addig csak sejtettem,[14] de konkrét adatokkal kevéssé tudtam bizonyítani: hogy az ördögi megszállottságon kívül alapvető szerepe volt a *halotti megszállottság*nak is (amiről inkább Európán kívüli kultúrákból tudtunk). Gyűjtési eredményeimet nagyon jól kiegészítette és több elgondolásomat igazolta Keszeg Vilmos azóta megjelent kitűnő könyve a Mezőség néphitéről: innen sem hiányoznak az ördögi és halotti (valamint a lidérc általi) megszállottság adatai.[15]

[11] Rouget 1980; idézi: Boddy 1984, 411.

[12] Crapanzano 1987.

[13] A Pécsi Tudományegyetem Néprajz Tanszékének hallgatóival töltöttem 1996-ban és 1997-ben összesen három hetet Csíkkarcfalván és Csíkjenőfalván; a gyűjtést a diákok még további két-három hétig folytatták.

[14] Ezt a sejtést a magyarországi boszorkányperek hiedelemadatainak szisztematikus összegyűjtésére alapoztam. Az ebből írott könyvnek (Pócs 1997b) mintegy mellékterméke volt a 16–18. századi hiedelemeknek az a gazdag adatcsoportja, amelynek értelmezéséhez legalábbis egyik kulcs a halotti megszállottság eszméjének eleven léte még e századokban.

[15] Hadd szögezzem le, mielőtt a téma taglalásába belekezdenék, hogy hiányos és heterogén adatbázisom nem engedi meg semmiféle történeti kérdés, kölcsönhatás, eredet, elterjedés stb. vizsgálatát, és nem is fogok ilyen megállapításokat tenni, noha azt például nagy valószínűséggel sejteni lehet, hogy az erdélyi, illetve a nyelvterület keleti részéről származó adatok gazdagságával és elevenségével kapcsolatban román, illetve ortodox hatásra kell gondolnunk.

A megszállottság technikáit alkalmazó rendszerek igen összetettek, mindegyikükre a különböző kulturális interpretációs szintek sajátos együttesei jellemzők. A kommunikációs hálózat alapjait, amelyben a kapcsolatok bizonyos kulturális interpretációk szerint halotti megszállottság révén jönnek létre, a lélek/szellem és test, valamint az élők–holtak viszonyának archaikus–egyetemes sajátságai képezik. Melyek ezek a sajátságok?

Nagyon nagyjából azt mondhatjuk, hogy az embernek – minden európai nép hiedelmei (vallása) szerint – van életlelke, amely esetleg a test meghatározott helyén/szervében (például szív) székel, vagy a vér, lehelet/lélegzet testesíti meg, és van egy *szabad, külső*, vagy árnyéklelke (*hasonmása, alteregója*), amely elszakadhat a testtől. Ölthet állat alakot is – a különböző hiedelemrendszerekben más és más módon és céllal –, vannak továbbá testi/fizikai és lelki/szellemi változatai, illetőleg *kísérőlélek*, *sorslélek* és őrzőszellem, vagy bizonyos támadó démonok funkcióit betöltő alakjai. Van továbbá egy – ezekkel azonos vagy nem azonos – halál után tovább élő lélek,[16] amelynek vannak *jó halott*ként vagy *rossz halott*ként differenciálódott változatai: ezek szintén betölthetnek őrzőszellem, kísérőlélek, sorslélek, emberekre támadó démon szerepet. Mindezek – tehát például az élő ember lelke, vagy a holt ember lelke – éppúgy lehetnek megszállottak, mint megszállók. Ember is szállhat meg embert, mégpedig mind szellemi, mind testi alteregója révén (ez a forma például a *boszorkány* vagy a *lidérc* itt most nem tárgyalt hiedelmeiből ismert), sőt a potenciális megszállottak sorába a *halott teste* is beletartozik: *saját lelke* is megszállhatja. (És akkor még nem beszéltünk állatok vagy *tárgyak* megszállásáról.) Arról van szó tehát, hogy a megszállottság sajátos metaforái a megszálló és a megszállott viszonyára úgy vonatkoznak, hogy utóbbi nem egyszerűen ember, hanem e viszony az élő és halott ember, a testi és szellemi, fizikai és lelki összetevőkből álló ember bonyolult kapcsolathálózatában mozog, úgy, hogy a *megszálló–megszállott* viszonyba az ember mindegyik – testi, lelki/szellemi, élő, holt – összetevője mindkét oldalon beszállhat. Említsünk meg itt egy extrémnek látszó példát, amikor élő ember szabad lelke – a testtől látomásban (transzban) elszakadván – halottakat akar megszállni: a lészpedi Jánó Ilona, mint halottlátó, purgatóriumban tett útjáról beszámolva arról beszél, hogy a halottak „nem engedték, hogy beléjük szálljak, de beszélgettem velük...”[17] Külön kérdés, hogy megszállás esetén a saját lélek ott marad-e vagy távozik: „üres” testet száll meg egy

[16] A felsorolás csak igen vázlatos, leegyszerűsített képet ad a valóságról, amely csak Európa némely részén van kellőképpen feltárva. Jó feldolgozások tulajdonképpen csak az ókori, illetve középkori görög-római, kelta, germán emlékek vonatkozásában születtek: lásd a kérdést kicsit bővebben és valamelyes szakirodalommal: Pócs 1997b. Néhány fontos európai feldolgozás, amely kisebb-nagyobb részben ezzel a kérdéssel foglalkozik: Rohde 1925; Peuckert 1960; Buchholz 1968; Boyer 1986; Lecouteux 1992. A kategóriák rendszeres, minden itt említett változatra kiterjedő áttekintő feldolgozása még várat magára.

[17] Kóka Rozália gyűjtése; Lészped, Bákó megye, Románia (az adatot Czövek Juditnak köszönöm).

szellem, vagy a saját lélek mellé, mintegy többletként hatol a testbe a megszálló fél (vö. a megszállott többes személyisége).[18] Hozzunk – mindeme bonyolult viszonylatok illusztrálásául – még egy példát az előbb említett lészpedi asszonynak egy mennyei látomásával kapcsolatban. Elbeszélése szerint:

> *…a testemből kiszállott a lelkem, könnyű volt és fényes… A testem az ágyban maradott, s a kis Jézus reáborult, ott maradott vélle… jöttünk vissza [őrzőangyalával, aki a mennybe vitte], hát láttam, hogy a kicsi Jézuska rejá vót feküdve a szüvemre… Aszondja az örzőangyalom: „Látod-e, ő vót lelked helyett, ő tartotta lélekbe a testedet. Ime most meg kell testesülj!" És olyan örömvel megtestesültem, me láttam a kicsi Jézuskát én magamba. Láttam a testemet, belészállottam, mind az árnyék, …aztán érzettem, hogy megtestesülök.*[19]

A testek–lelkek–hasonmások–szellemek eme változatos konstellációi mindegyikének többféle interpretációja lehetséges: a különböző megszállottságrendszerekben másmás kontextusban jelenhetnek meg, de nem feltétlenül és csakis megszállottság-jelenségként értelmezhetők (noha minden megszállottságrendszerben jelen vannak). A szellemek például megtestesülhetnek megszállottság-élmény/magyarázat nélkül is, az élők hasonmása, a halottak szelleme ölthet állat alakot, ami bizonyos rendszerekben, bizonyos interpretációk szerint megszállottság, máshol, mások szerint nem az.

Mindehhez hozzátartozik az is, hogy az élők–holtak világának flexibilisek a határai, az ember testi és szellemi mivoltában egyaránt könnyen átjuthat rajtuk, a szellemek pedig könnyűszerrel „megtestesülnek", mégpedig éppen egy élőlény megszállása révén, aminek a „képében" megjelennek. A határokon átjutás egyik alternativ formája a megszállottság (másik a testet elhagyó lélek „utazása"). E tekintetben fontos tény, hogy a megszállott nemcsak a megszálló szellemlény énjét fogadja magába és fogadja irányítójául, hanem testi kondíciói is átlényegülnek szellemivé. Ez lehet az egyik magyarázata az európai népi hiedelemrendszerekben gyakori – a most szorosabban vizsgált közép-délkelet-európai térségben is előforduló – *fizikai alteregó* jelenségének. Ilyen szellemtulajdonságokkal bíró teste élőnek is, holtnak is lehet; a megszállottság kontextusában értelmezve tehát a fizikai alteregó megszállt (élő vagy holt) test. A legegyszerűbb példa: teste könnyű lesz, mintha szellem lenne, fel tud emelkedni, lebeg a víz felett, nem süllyed el, „testileg" jár a fák fölött. Ez az alapja az élők halottak általi „elragadásának", ami testi vagy lelki mivoltukban (testtől elszakadó lelkük, illetve alteregóik révén) egyaránt végbemehet. Ennek az archaikus eszköztárnak éppen az *elragadás* az egyik leggyakoribb metaforája, ami szinte minden

[18] Ennek a kérdésnek a varázslók magyar és balkáni hiedelmeiben van jelentősége: segítőszellemeik és az őket esetlegesen megszálló ellenséges démonok vonatkozásában, a varázslókkal kapcsolatos megszállottság-jelenségekre azonban e dolgozatban nem térünk ki.

[19] Kóka Rozália gyűjtése, Lészped, Bákó megye, Románia; az adatot Czövek Juditnak köszönöm.

megszállottságrendszerben megjelenik. (A „testileg elragadás", a szellemként viselkedő test – úgy látszik – elsősorban a megszállottság jellemzője, amit e ponton akár szembe is lehet állítani például a samanisztikus lélekutazással, de ez nem azt jelenti, hogy a megszállottság fogalmából ki kell zárnunk a testenkívüliség, „lélekutazás" jelenségét.)

A megszállottság-jelenségek archaikus mélystruktúrájához tartozik az archaikus világkép kettős tér-idő szerkezete is, amelynek máig sok nyoma észlelhető Európa folklórjában.[20] Ennek megfelelően az univerzum élők és halottak világára tagolódik: a tér egy darabja, egy-egy időszakasz vagy az élőké, vagy a holtaké. Saját térfelüket bizonyos időszakaszokban – például a keresztény naptár halotti periódusaiban – mintegy megszállva tartják a halottak: birtokba veszik a terepet, amely ilyenkor az élők számára tilos, tabukkal sújtott. Gondoljunk például a karácsony és vízkereszt közt a házba, családba látogató halottak keleti szláv, illetve észak-európai hiedelmeire[21] és halottakat fogadó és kiűző ritusaira, vagy a Balkán ortodox halotti ünnepeinek halotti terekre és időkre vonatkozó tabuira.[22]

Ez a tér-idő szerkezet az élők–holtak kommunikációs formáinak fontos szervezőelve, és ennek révén minden olyan megszállottság-formációban szerepe lehet, amelyben a „megszállóknak" van valamilyen halotti kapcsolata. De ezen túlmenően is úgy látszik, hogy ezek az archaikus alapok egyúttal az ember és szellemvilág közti kommunikáció minden egyéb rendszerének archaikus mélystruktúráját; közegét és eszköztárát jelentik. Ez az eszköztár minden megszállottság-formációban ott van, ez képezi mitikus alapját, ahogy másrészről a transz a pszichobiológiai alapját. (A fentiek értelmében természetesen nem *csakis* a megszállottságnak; e test–lélek, élet–halál képzetek ugyanúgy kaphatnak teljesen eltérő kulturális interpretációkat, mint maga a transz.)

Goodman összefoglalása[23] szerint – amely a Föld összes kultúrájának áttekintését kísérli meg – a halotti („kísértetek" általi) megszállottság klasszikus területe Afrika és a Közel-Kelet (az ókori Babilontól a mai zsidókig és arabokig[24]), míg Eurázsiára (India, Kína, a keresztény Európa) a démoni/ördögi megszállottság jellemző, illetve megkülönböztethetők a démoni megszállottság eurázsiai és afrikai típusai. Véleményem szerint azonban nem egészen helyénvaló Afrika ilyetén elválasztása Európától, a halotti megszállottság különböző típusai Európában – adataim alapján eddig úgy látom, hogy főleg Kelet-Európában – is jelen vannak, mint ezt az alábbiak bizonyítják. Európai viszonylatban egy archaikusabb *halotti–démoni* és egy kulturálisan szerve-

[20] Lásd: Gurevics 1974; Pócs 1983; 1992.

[21] Ränk 1949; Pócs 1965.

[22] Ezenken a tabuknak tündéri változatairól magyar és balkáni vonatkozásban lásd: Pócs 1986.

[23] Goodman 1998.

[24] Az élők (és élők lakhelyének, edényeinek) holtak általi megszállásának babiloni, (ószövetségi és középkori) héber, valamint arab adataira lásd például: Jirku 1922, 11–18, 42–45.

zettebb *keresztény ördögi* megszállásról beszélhetünk; e két réteget azonban számos kapcsolat fűzi össze. Jelen dolgozatban azonban az ördögi megszállottságról nem lesz szó, a halotti megszállottságra szorítkozom, és röviden kitérek a tündérek általi megszállottság néhány jelenségére is, amely – a délkelet-európai tündérvilág halotti gyökerei révén – a halotti megszállottsággal szinte elválaszthatatlan kapcsolatban van.

TÁMADÓ HALOTTAK

Ha a halottak emberek elleni agressziójáról beszélünk, természetszerűleg a „rossz" halottakról van szó. A halotti megszállottság velük kapcsolatos fő formája az, hogy elfoglalják az emberi világ egy részét, és ezt kártékony befolyásuk alá vonják. Európa középkorában a népi mitológiákban még általában ismert volt a jó és rossz, az embereket, a saját családot, közösséget támadó és védő (őrzőszellem funkciót betöltő) halottak kettőssége.[25] Jelenkori adataink szerint ott, ahol a jó/rossz háziszellemek kettőssége ismert, mint például a keleti szlávoknál, románoknál (a magyaroknál igen szórványosan), ott ezek a rossz szellemek gyakori megszállói az élőknek, mégpedig az *obsessio* – lényegi megszállottság – formájában, az előbb említett kettős tér- és időszerkezet jegyében. A halottak megszállják az emberi településeket, ebben a környezetben az emberek is mintegy megszállottakká lesznek, ami szoros kapcsolatot, közvetlen kontaktust jelent a halottak világával: maguk is mintegy halottakká válnak. A „rossz halottak", támadó kísértetek *poltergeist* jelenései, a halottak idejében az élők elragadása földi kvázi túlvilágokra gazdag kulturális variációkban létező jelenségek a mai Európában is.[26] Megszálló rossz háziszellem lehet például az újkori orosz néphitből ismert *domovoj és kikimora,* valamint a román *moroi* (a német *kobold*ra vonatkozóan is vannak ilyen adatok): ezek a házban zűrzavart keltő, zajkeltő, dobálódzó, a tárgyakat összetörő kísértetként, a moroi csapatai zűrzavart keltő állatokként, verekedő macskákként is megjelenhetnek.[27] A *rossz halott* azonban a támadó háziszellemeknél jóval tágabb fogalom: a középkor óta az európai keresztény népek hiedelemvilágában elsősorban a vezeklő, státusnélküli (kereszteletlen), túlvilágra, illetve purgatóriumba nem jutott lelkek játsszák a támadó halott szerepét.[28] Ilyen lények a magyar *gonoszak, rosszak,* a keletmagyar és román *tisztátalanok.* Hiedelemmondáik szerint ők különösen karácsony és vízkereszt között látogatnak az élők közé. Megjelenésükkor a házakban a gyanús zajok, csörömpölés mellett a földi rendet felváltó halotti kondíciók külön-

[25] Lásd például: Lecouteux 1987a; Pócs 2000.

[26] Csak megjegyezzük itt, hogy a kísértetjárta (haunted) házakkal sokat foglalkozó okkultista kézikönyvek is a ház és benne lakók „megszállásáról" beszélnek. (Például: Gauld – Cornell 1979).

[27] Domovoj, kikimora: Stenin 1890, 268: *Kobold* és *moroi* mint poltergeist.

[28] Meyer to Bernd 1952, 59. (ugyanott ír adatok is); Lecouteux 1987; Schmitt 1994; Pócs 2000.

böző egyéb megnyilvánulásainak is tanúi lehetünk: (tömegvonzás helyett) a bútorok fölemelkednek, tárgyak röpködnek, a kendők kioldódnak. Emellett betegséget, emberek, állatok halálát hozzák, bántják a gyermekágyast, elrabolják az újszülöttet. Halottként, de élő ember alakjában (mint az embert testileg is megszállók), valamint állat alakban is megjelenhetnek.[29] A magyar boszorkányperekből említhető számos „régiesebb" adat helyett[30] említsünk meg illusztrációként egy-két jelenkori példát. Gulyás Éva közlése szerint egy jászberényi házban három öreg koldusnak a lelke kelti a zűrzavart, akik már hónapok óta a házban „laktak"; bűneikért vezekeltek, illetve bosszút álltak a háziakon, mert nem adtak nekik alamizsnát.[31] Vagy egy nagyiváni adat szerint éjjel hasonló zajt, csörömpölést, zűrzavart okoz a házban a halott sógor, a bútorok is fölemelkednek.[32]

Különösen a *tisztátalan*ra vontakozó adatokból világosak a „terek megszállásának" archaikus vonásai. Mint Keszeg Vilmos írja, „...a tisztátalan dominálni kezdi az emberi tér egy részét. Egy-egy ház vagy terület visszaválthatatlanul hatáskörébe kerülhet", vannak állandóan a befolyása alatt álló területek, mint például a malom vagy a temető.[33] A néphit archaikus térszemlélete (a halotti időktől függetlenül is) halotti területeket, *tisztátalan* helyeket különböztet meg (magyar és román adataink szerint például), amelyek az élők számára – különösen éjjel – tabuk alatt vannak[34] – ez tehát voltaképpen a halotti megszállottságnak egy aspektusát jelentheti. Egy kalotaszegi magyar példa: a rosszak lakhelyét – például kősziklákon – kerülni kell, aki itt lefekszik, „megnyomják", rossz álma lesz, betegséget kap.[35]

A rossz halottak „térmegszállásához" szorosan hozzátartozik az élők éjszakai *kihívása, elragadása, meghordozása*. Ezt úgy is mondhatjuk, hogy a halottak „megszállott" területeiken az élőket is halottá teszik: az elragadás mintegy ideiglenes halál. Új gyűjtésű csíki adataink legtöbbje határozottan testi elragadásra vonatkozik: egy jenőfalvi adat szerint például valakit muzsikáló halotti csapatok „hívtak ki" éjjel az ágyából, elvitték messzire, az erdő mélyén tették le, vagy a tisztátalan az ablakon kiragadja áldozatát, nyúlként viszi a hátán, hordozza, kínozza. A testileg elragadottnak

[29] Kalotaszeg, Ormánság, Küküllő-vidék, Nógrádsipek, Nógrád m: Néphit Archívum *Rosszak* csoportja; Pócs 2000.

[30] Sok adatot közöltem: Pócs 1997b, 3–4. fejezet.

[31] Gulyás 2001, 167.

[32] Szolnok megye, saját gyűjtés 1964-ben.

[33] Keszeg 1999, 91–95. Hasonló képzetek Európán kívül is; például: Stern 1903, 345: a ház megszállásának megelőzéséül építéskor áldozatot adnak a küszöb alatt lakó gonosz szellemnek.

[34] A halotti terek tabuiról: Pócs 1983.

[35] Jankó 1891, 278 A román adatokat lásd: Muşlea – Bîrlea 1970, 163–170. Inkább rossz halott, mint ördög; például látomásokban is megjelenik mint hazajáró lélek, és sajátos „halotti" betegségeket okoz, amelyek a halotti tabuk megsértőit sújtják: „megcsúfítja" az embereket, megnémít, megbénít, epilepsziát okoz. E téren – az adatok elterjedési területéből, a magyar adatok keleti intenzitásából következtethetően – komoly román hatással kell számolnunk.

szellem-kondíciói lesznek: felemelik, lebeg, repül. A tér–idő dimenziókból testileg kiszabadul; eltéved, máshol találja magát (=a káoszba, vagyis szimbolikus halálba jut). Egyidejűleg szó lehet azonban „lelki" elragadásról, a testtől elszakadó lélek képzetéről, „túlvilágjárásként" megélt formákról is; nem vonhatunk éles választóvonalat a kétféle értelmezés közé. „Lelki" elragadásról (tehát voltaképpen a testtől elszakadó lélek képzetéről) van szó, amikor például a megszálló halott szalmaszálon hordozza áldozatát.[36] (Igen pici ember=lélek.)

A *tisztátalanok* román és magyar adataival kapcsolatban jól dokumentált forma a személyes megszállottság, a *possessio/obsessio* is. Keszeg Vilmos mezőségi magyar adatai szerint a gonosz lélek vagy tisztátalan által megszállt ember depressziós, bánkódik, fél egyedül, izgatott, önkívületben van, énekel, ruháit leszaggatja, nagy erő szállja meg, körben forog-forog, majd elesik, nem beszél – és amikor a tisztátalan elhagyja, kimerült, erőtlen, nem tud megállni a lábán[37] – tehát mondhatni, a megszállottság „klasszikus" tüneteinek java részét produkálja. A román néphitben is jelen van a halotti megszállottságnak ez a konkrét formája: úgy képzelik, hogy „a tisztátalan bemegy az emberek és állatok testébe"; másrészt a megszállottság révén az ember „több lélekhez" jut, saját isteni lelkén kívül egy gonoszhoz is.[38]

A „megszállóként" is megjelenő rossz halottak egy sajátos csoportját jelentik a széllelkek, a szélben, felhőben száguldó zivatardémonok Európa-szerte ismert adatai: a német *wütendes Heer*, *wilde Jagd*, a magyar karácsonyi *rosszak*, a magyar és délszláv *kereszteletlenek* (sokszor halotti időkben, például karácsony és vízkereszt között megjelenő csapatai). Ezeknek többnyire van egy státusnélküli „rossz halott" aspektusuk, és egy sajátos földközeli túlvilágon, a felhőkben, viharban száguldanak (vihardémon-vonatkozásaik is vannak, például a kalotaszegi kereszteletlenek rossz időt csinálnak[39]), és betegségeket is hoznak, megtámadják az embereket. A megszállottságnak két sajátos metaforája jellemző rájuk. Az egyik az *elragadás*: a szélbe, forgószélbe, felhőbe ragadják „fel" az élőket, a másik az ütés (*stroke*), ami tulajdonképpen a hirtelen jövő bénaságnak vagy más mozgásszervi bajnak Európa több területéről ismert, széldémonokkal kapcsolatos magyarázata.[40] Magyar vonatkozásban kevéssé fordul elő (de vö. egy más kontextusban: *gutaütés, szélütés*). Mind az *elragadás,* mind a *megütés* a szellemekkel való kommunikáció a megszállottság „lényegi" és „területi" formájával kapcsolatos fajtája, amikor azok uralják, bántalmazzák, megbetegítik a területükre

[36] Keszeg 1999, 92, 95, 329.
[37] Keszeg 1999, 93, 316.
[38] Muşlea – Bîrlea 1970, 171.
[39] Jankó i.h.; Pócs 2000.
[40] Manninen 1922, 107–110, 116-117: finn, lapp, inkeri, észt, orosz adatok a levegőben, szélben szálló gonosz lelkekről. Lásd még: Moszyński 1939 [1929], 651–653; Meisen 1935. A halottak mint betegségdémonok például: Jirku 1922, 46.

behatoló embert, illetve agresszívan magukhoz ragadják őt. Ellentétben az elragadással, amelynek „isteni" változatai is vannak, az „ütés" mindig negatív konnotációjú.

A széldémonok esetében is világos olykor-olykor – Európa különböző területein –, hogy konkrét, személyes testi megszállásról, possessioról (is) szó van. Manninen lapp, észt adatai szerint a forgószélben szálló rossz lelkeket el kell űzni, mert a széllel beszállnak az emberbe;[41] hasonló erdélyi magyar adatokról is tudunk.[42] A széllélek-halottaknak *pszükhopomposz* – lélekkísérő – szerepük is van, mégpedig a „rossz" élők esetében: Európa több pontján ismert monda szerint a boszorkányt halálakor elragadják, lelkét felviszik a viharfelhőbe, a „rossz" halottak csapatába, vagy halálakor legalábbis szél támad, ami valami ilyesféle – széllelkek megszállásaként értelmezhető – képzetet takar.[43] A széldémonok betegségdémonoktól nehezen elválasztható változatai is ismertek kelet- és közép-európai ráolvasások démonikus lényeiként, amelyek megszállják a testet, és ördögűző–tisztító rítusokkal kell őket kiűzni: e témára itt nincs terem kitérni, csak éppen megemlítem, mint egy a halotti megszállottsággal közeli rokonságban álló megszállottság-jelenséget.[44]

Meg kell azonban itt említenünk a magyarság *ijedtség* néven számon tartott betegségét, helyesebben betegségtünetét, amely halottakkal és olykor megszállottság-jelenségekkel is kapcsolatban van. Különösen erdélyi adatok utalnak arra, hogy a *megijedt* gyermek vagy felnőtt (még eltemetetlen) halottól, vagy kísértettől, illetve visszajáró halottól ijedt meg. Hogy ezt esetleg halotti megszállottságként is értelmezhetjük, arra a gyógymódok vallanak: Erdély több helyén román pappal gyógyíttatják az ijedtséget, aki ördögűző, illetve szelleműző módszereket alkalmaz (ez mindenesetre megszállottság-képzetekre vall). Ezek alkalmazását hasmenés kíséri (ez az ördögi megszállottság gyógyulási tünete: az ördög az altesten át távozik a testből).[45]

Finn párhuzamaink vannak a jelenségre Manninen közléséből, aki még kiegészítésül a halotti helyeken (temetőben, temetésen, vagy azon a helyen, ahol meghalt valaki) való megijedést is említi – ez utóbbi egyértelműen a térbeosztáshoz kapcsolódó lényegi megszállottságra utal.[46]

41 Manninen 1922, 108.

42 Valakin átmegy a forgószélben megjelenő szellem, tisztátalan és beteg lesz: Keszeg 1999, 331–332.

43 Manninen 1922, 107–108; Bihari 1980, 57. L/II.4. típus.

44 Lásd kicsit részletesebben: Pócs 2001b.

45 Ezt lásd: Pócs 2001b. Az erdélyi ijedtség-adatok: Vajkai 1943, 25; Oláh 1986, 136–137; Komáromi 1995, 14–15, 20.

46 Manninen 1922, 13–17.

HALOTTI MÉDIUMIZMUS

A *médiumizmus* egyik Európa-szerte több változatban ismert formája a halotti megszállás: a médium-halottlátó világszerte igen elterjedt. A médiumizmus rituálisan indukált formáira (Zuesse terminusával *invited spirit mediumship*, vagy *mediumistic divinatory trance*,[47] pszichiátriai szemszögből: *secondary personality, splitting personality*[48]) a halottakkal való pozitív kapcsolat keresése a jellemző; mint említettem, általában információszerzés céljából.

Most nem tartoznak témámhoz a 19. század óta fokozatosan terjedő okkultista médiumizmus különböző formái.[49] (Mindenesetre ezek hatása a hagyományos formákra kimutatható, de az utóbbiak nem eredeztethetők belőlük. Tereptapasztalataim szerint a 20. század második felében a magyar parasztság többnyire ismerte az újkori spiritizmus értelmiségiek által gyakorolt módszereit is, de pontosan megkülönböztette a halottlátás helyi hagyományaitól.) Legtöbb adatom a magyar parasztság rituális gyakorlatából származik, de Európa több pontjáról vannak adataink. Ezek valószínűleg nem tükrözik a jelenség igazi elterjedtségét, múltbeli súlyát Európa hagyományos kultúráiban: a halotti megszállottságnak erre a megnyilvánulási formájára nem figyelt a kutatás.

Magyar adataink közösségi *halottlátó* specialistára vonatkoznak, akik – úgy látszik – ritkán töltöttek be médium-szerepet; inkább a halottak maguk elé idézése révén közvetítették azok üzeneteit az élő hozzátartozóknak. Valószínűleg ez volt az általánosabb forma, de előfordult az is, hogy a látón mint médiumon keresztül kommunikáltak az élők a szellemvilággal. Ilyenkor a halottak a „halottlátóból", tehát testét megszállva beszélnek.[50] (Tegyük azonban hozzá, hogy a halottak megidézése nem zárja ki a megszállottság megvalósulásának lehetőségét, a halottlátó esetenként ilyenkor is médiumszerepet tölt be.[51])

A magyar halottlátó megszállottságot indukáló rítusaira, felkészülésére nincsenek adataink. Médiumtevékenységére vonatkozó elbeszélések szerint transzba esett (a csíkszentdomokosi tudósasszony „elrejtőzött") és „beléje hatoltak a szellemek és

[47] Zuesse 1987, 376: „...the oracular medium ...loses all awareness... and therefore often remains ignorant of the message that is communicated..."

[48] Parker 1975, 57–62.

[49] Lásd erről például: Parker i.h.: értelmiségi körök médiumait vizsgálja.

[50] A magyar halottlátó gyakorlatáról, illetve a kapcsolatteremtés két formájáról: Diószegi 1958, 297–302; Barna 1981b; Czövek 1987.

[51] Sajnos az adatok felületesek, bizonytalanok a kommunikáció technikájára vonatkozóan, a néprajzi atlasz pontatlan kérdésfeltevése következtében is (a kérdés az volt, hogy a halottlátó a túlvilágra megy-e, vagy odaidézi a halottakat); a médium-halottlátóknak is lehet beavató mennyei vagy pokol-látomásuk!

rábírták, hogy mondja el, amit ők mondtak neki."[52] Egy csíkkarcfalvi adat szerint a megszálló halottak kényszerítették a látót, hogy beszéljen, a csíki, udvarhelyi látók általában transzban közvetítették a halott üzeneteit, illetve maga a halott beszélt belőlük.[53] Keletmagyar adatok szerint halott rokonok mintegy véletlenszerűen, alkalomszerűen is megszállhatják az élőket, például egy csíkkarcfalvi memorat szerint valakiből éjszakénként öregapja lelke beszélt és adott utasításokat a családnak. Európa szórványos germán, kelta, szláv adatai közül a magyar halottlátóhoz legközelebb a térben is közeli román, bolgár, osztrák párhuzamok állnak.[54] Ezek egy a magyar halottlátónál gazdagabb, több funkciójú specialistára vonatkoznak: látók, jósok, gyógyítók, akiknek csak egyik esetleges szerepe a halottlátás.[55] Karéliából van jó dokumentumunk erre a komplexebb funkcióra. Matt Salo leírásából fény derül a karéliai látó/jós/gyógyító személyek rituális technikáira is. A látóasszony (vagy ember) a beteggel együtt kimegy a temetőbe, varázskörben megidézi a halottakat, akik megszállják mind a gyógyítót, mind a beteget, és azok transzban megkapják tőlük a gyógyulásra vonatkozóan kért információkat.[56]

Jó volna választ adni arra a kérdésre, hogy a médiumizmus eme formációi milyen kapcsolatban vannak a halotti megszállottság fenti változataival, de erre jelen tudásom birtokában nem tudok felelni. Egyelőre több kapcsolatot látok az isteni megszállottság médiumizmus-változataival: az istenség, szentek által megszállt médiumokkal, de még a tündéri megszállottság rituális formáival is, amelyről alább még lesz szó. Bizonyos összefonódottság is van: a tündérekkel kapcsolatos kollektív megszállottság-kultuszokban együttesen fordul elő az isteni és a halotti megszállottság, a ruszália isteni megszállottjai például gyakran médiumként közvetítik a halottak jóslatait.

A halotti megszállottsággal rokon jelenségeket regisztrálhatunk az európai népi hiedelemrendszerek különböző démonikus lényei kapcsán. A magyarságnál és a vizsgált szomszédos területeken ezek közül legfontosabb a tündéri megszállottság.

TÜNDÉRI MEGSZÁLLOTTSÁG

Mint mondtam, a tündéreknek eredendő kapcsolatai vannak a halottakkal, ezért a megszállás formái, metaforái is hasonlóak lehetnek: a tündérek általi megszállottságot a halotti megszállottság egy Délkelet-Európában nagyon domináns (az isteni

[52] Saját gyűjtés 1996-ban.

[53] Gagyi 1997; valamint Jankus Kinga és Pócs Éva gyűjtése 1996-ban.

[54] Györgydeák Anita gyűjtése 1996-ban.

[55] A magyar halottlátó talán egy késői, elszegényedett forma? Ez feleletet adna a kutatás dilemmáira a későn megjelenő halottlátó adatokkal kapcsolatban (vö. a *látó/néző/javas* középkori adataival, sőt honfoglalás előtti szókincsével) Vö. Pócs 1997a.

[56] Salo 1974, 141–160; Pócs 1997a.

megszállottság jegyeit is mutató) kulturális variánsának tekinthetjük. A közép-délkelet-európai tündérek kapcsolatban vannak a halott ősökkel; jellegzetes szinkretisztikus hiedelemlények, akiknek egyik „gyökere" – legalábbis a szláv és román hiedelmeket illetően – a halottak. A Balkán többi népénél kicsit más a helyzet, erről most csak annyit, hogy a görög és albán tündérvilágnak is vannak halotti vonásai.[57] Nem látom világosan ezt a problematikát a germán nyelvterület tündérhiedelmeire vonatkozóan, de hadd hivatkozzam itt Claude Lecouteux kutatásaira, aki ezzel kapcsolatban több összefoglaló munkájában hasonló eredményre jutott.[58]

Az általam jobban ismert kelet-délkelet- és közép-európai (keleti szláv, délszláv, görög, albán, román és magyar) tündérhiedelmek és tündérkultusz adataiból világos, hogy a tündéri megszállottság jelensége több-kevesebb intezitással (a románságnál igen nagy mértékben) honos, mégpedig több formában. A legalapvetőbb változat egyezik a halotti megszállottság bizonyos formáival, ez a halotti megszállottságból ismerős *archaikus tér–idő szerkezetben működő obsessio*, *circumsessio*, vagyis lényegi megszállottság. Ennek egyik formája az, hogy a tündérek halotti jellegű tér-idő tabuik megsértőit – tehát aki az ő idejükben az ő tereikre: forrásaikra, ösvényeikre, a réteken tánchelyeikre merészkedik – betegségekkel büntetik (Vagyis: halottként uralmuk alá hajtják őket.) A halotti térbe (időbe) jutás következményei az onnan „hozott" jellegzetes tündérbetegségek: fejfájás, epilepsziára utaló tünetek, végtagbántalmak. Például egy román adat szerint, ha az éjszaka kint alvó „fölött átrepülnek éjszaka, béna, néma, szélütött lesz".[59] A görögök szerint is: ha valaki kint alszik éjjel, bántják a *nereidák*; egy leány például kint éjszakázott egy (tündér)fa alatt: másnap reggel iszonyúan fájt a feje.[60]

Tündéri kontextusban is jellegzetes változata a halotti tabusértők büntetésének az *elragadás*. Ez az e térségben nagy számban ismert memoratok szerint lehet transzállapotban megélt kvázi halál: ideiglenes lét a tündérek földi másvilágán (vagy akár keresztény mennyországhoz hasonlatos ragyogással, zenés mulatságokkal teli mennyei túlvilágán).[61] Az elragadás lehet „testi" és „lelki" egyaránt, történhet ébren és álomban – talán egyik megszállottság-rendszerben sem mosódnak össze ennyire a test és lélek változatos konfigurációi, mint a tündérek esetében. Az elmúlt években gyűjtött székelyföldi elbeszélések szerint a szépasszonyok „elviszik", „elragadják" a rossz helyre jutott embereket. A Csíkban gyűjtött narratívumok néha világosan *testi* elragadásról szólnak: „elviszik", „elragadják" a szépasszonyok a rossz helyre jutott embereket:

[57] Lásd erről részletesen: Pócs 1986.

[58] Lecouteux 1988; 1992. Az ír tündérhiedelmek hasonló motívumai: Hartmann, E. 1936; Hartmann, H. 1942; Evans-Wentz 1966.

[59] Candrea 1944, 160.

[60] Blum – Blum 1970, 50.

[61] Bár vannak tündérmennyország-képzetek is, oda is ragadnak el a tündérek földi halandókat.– ezek már inkább egy isteni aspektusú megszállottsággal kapcsolatosak; lásd alább, illetve Pócs: 1986. Az ír tündérhiedelmek hasonló motívumai: Hartmann, H. 1942.

...megkötözték cérnával, s úgy elvitték, egyik dombon valahol a fődbe kapták meg ott a másik határba úgy megkötözve.[62]

Vagy:

...akkor ott Nagyerdőn túl, valahol ott ébredt meg s hogy a szépasszonyok vitték el.[63]

A felemelkedés, az egyébként az isteni megszállottságra jellemző vertikális irány hangsúlyozódik az elragadás egy másik keletmagyar terminusában, ez pedig a *felragadás, felemelkedés* (Csíkban jellegzetes terminus: *felkapja*) élménye *(metaforája).* Egy új gyűjtésű csíkkarcfalvi beszámoló:

...fölkapta valami ... vitték, letették valahol és ott tért magához... S mikor magához tért, hát egy nagy gyártelepen kapta meg [találta] magát. Ezt nekem az öregasszony sokszor elmondta, hogy az apját keresik reggel, s sehol sincs, s hát egyszer ámbojog haza.[64]

Ugyanitt a tárgyak, illetve a mezőn a széna „felragadása" is a tündéri uralom kiterjedésének a jele:

...ahogy takartunk, így felvette, s vitte fel a levegőbe, s akkor mondták, na a szépasszonyok megkerültek.[65]

Magyar és román elbeszélésekben tündéri kontextusban is gyakori a halottakkal kapcsolatban említett „éjszakai kihívás": a *iele* nevű tündérek háromszor hívják éjjel az alvókat: aki felel nekik (vagy „kimegy"), azt megnyomorítják, megbolondítják, eltorzítják.[66] Az álmukban elragadottak kétszeresen is érvényes halotti kondícióiknak köszönhetik, hogy a halottak/tündérek uralma alá kerülnek: éjszaka van (halotti idő), és az ember még ráadásul alszik is, „kis halál"-t él meg, amikor lelke amúgy is hajlamos testétől messzire kalandozni. Ami a „lelki elragadást" illeti, van olyan (szerb) adatunk, amely világosan megmondja, hogy alvás alatt a lélek elhagyja a testet és tündér – mint „rossz lélek" – költözik bele, és halálra táncoltatja (ugyanez történik azzal, aki meglátja a tündérek táncát).

62 Derjanecz Anita gyűjtése 1996.
63 Hesz Ágnes gyűjtése 1996.
64 Jankus Kinga gyűjtése, Csíkkarcfalva, 1996.
65 Pócs Éva gyűjtése 1996.
66 Candrea 1944, 160. Hasonló magyar adatok Csíkból, saját gyűjtés. Az ír adatokat lásd: Hartmann, H. 1942, 135–141.

A Blum házaspár közölte görög adatok a pontosan leírják a megszállottság testi/lelki kondícióit, ebből világos a test–lélek kapcsolatok sokféle lehetőségének (például testenkívüliség és konkrét, testbe hatoló megszállás) együttese. Például: a „könnyű árnyékú" személyt – *light shadowed one,* akinek könnyen elszakad a testétől az [árnyék] lelke – gyakran megszállja, bántja a „lélek" (*genius*), „ráugranak a gonoszok", illetve látomásokat lát. (A megszállók lehetnek tündérek, ördögök, *kallikantzaroi* démonok egyaránt.)

Az elragadás lehet „testi" és „lelki" egyaránt, történhet ébren és álomban – talán egyik megszállottság-rendszerben sem mosódnak össze ennyire a test és lélek változatos konfigurációi, mint a tündérek esetében. Az elmúlt években gyűjtött keletmagyar elbeszélések szerint „elviszik", „elragadják" a szépasszonyok a rossz helyre jutott embereket. Egy – *testi* elragadásra vonatkozó – példa:

> *Az álmába felvették az ágyából, s elvitték, s aztán, hogy hol ebredt meg, nem tudom. Aztán, mikor hazakerült, ugye ki merte volna megkérdezni, hogy te hol jártál?*[67]

Ami a „lelki elragadást" illeti, van olyan (szerb) adatunk, ahol világosn meg van mondva, hogy alvás alatt a lélek elhagyja a testet és tündér – mint „rossz lélek" – költözik bele és halálra tánvcoltatja (ugyanez történik azzal, aki meglátja táncukat). A Blum házaspár közölte görög adatok a pontosan leírják a megszállottság testi/lelki kondícióit, ebből világos a test–lélek kapcsolatok sokféle lehetősége (például testenkívüliség és konkrét, testbe hatoló megszállás) együttese. Például: A „könnyű árnyékú" személyt (*light shadowed one* – akinek könnyen elszakad a testétől az [árnyék] lelke) gyakran megszállja, bántja a „lélek" (*genius*), „ráugranak a gonoszok", illetve látomásokat lát.

Ugyancsak gyakori a tündéri megszállottság kontextusában is a halottakkal kapcsolatos *megüt* metafora,[68] ami feltehetően a tündérek Nyugat- és Közép-Délkelet-Európában egyaránt regisztrált széldémon-természetével függ össze. Egy görög példa: éjszaka – különösen újhold éjszakáján – rendkívül veszélyes kimenni a szabadba, mert ekkor az embert könnyen „megütik a nereidák".[69]

Magyar és román memoratokban tündéri kontextusban is gyakori a halottakkal kapcsolatban említett „éjszakai kihívás": a *iele* háromszor hívja éjjel az alvókat: aki felel nekik (vagy „kimegy"), azt megnyomorítják, megbolondítják, eltorzítják.[70] Az álmukban elragadottak kétszeresen is halotti kondícióknak köszönhetik, hogy a halottak/tündérek „uralma alá" kerülnek: éjszaka van, halotti idő, és az ember

[67] Derjanecz Anita, Hesz Ágnes, Jankus Kinga gyűjtése, 1996.

[68] Ez a nyugat-európai *fairy-stroke*. Evans-Wentz ír adatai (1966, 266–273) szerint például ember, ház, tehén, fejőedény megszállása egyaránt bekövetkezhet „tündér-ütés" révén.

[69] Blum – Blum 1970, 53.

[70] Candrea 1944, 160. Hasonló magyar adatok: Pócs 1986.

még ráadásul alszik is, „kis halál"-t él meg, amikor lelke amúgy is hajlamos testétől messzire kalandozni.

A tündéri megszállottság mint a test konkrét megszállása – a possessio – elsősorban a román hiedelmekből ismerős. A testbe hatoló tündérek – ahogy minden testbe hatoló démon –testileg-lelkileg átstrukturálják az embert. A tündérek „testi uralmának" igen jellemző metaforája a testrészek – vagy az arc – *elvétele,* ami eltorzult külsőt is jelent: „elveszik a kezét-lábát, vagy eltorzítják az arcát". Vagy: ugyanez a forrás ezt úgy is kifejezi, hogy az ember, akit a „solymocskák" [=sólyom alakban elképzelt tündérek] „megleptek", az „megsolymosodott",[71] vagyis átvette a megszálló testi/lelki kondícióit.[72]

A magyar szépasszony-hiedelmek vonatkozásában ismerünk még egy tündérmegszállásra utaló kifejezést: *szépasszonyok járják* – ez ló alakban való elragadást (meglovaglást), illetve éjszakai nyomást is jelenthet; mindenképpen a megszállottság egy jellegzetes magyar és balkáni tündérekre jellemző fogalma, illetve metaforája. Csíkkarcfalvi adatok szerint éjszaka a kéménylyukon leereszkedő démonias szépasszony *lovagolja* és/vagy *nyomja,* vagy pedig *kerülgeti* éjjeli áldozatait.[73] Különösen az utóbbi jelent egyértelműen megszállottságot: ez az ördögi megszállottság *circumsessio* változatának egyik alap-terminusa e vidéken.

A halotti aspektusú megszállottságtól nehezen választható el a tündérek archaikus ambivalenciájából következő másik oldal: az *isteni megszállottság* jegyei. A zenével-tánccal indukált transz, illetve megszállottság alapvetően a balkáni kollektív megszállottság-kultuszok tartozéka, egyben a tündérek istennői mivoltára utaló hiedelmek, mitologémák hozadéka (a kollektív rítusok lényege, mint alább látni fogjuk, a gyógyító személyek isteni megszállottsága). Megjelennek e hiedelmek az „egyéni" megszállottság kontextusában is, az egész említett közép-delkelet-európai területen, a tündérek kettős, halotti/istennői lényének megfelelően. Úgy vélem azonban, hogy – szemben a kollektív rítusok valóságos (átélt) megszállottság-tapasztalataival – e vonatkozásban elsősorban csak narratív hagyományról, a zenés-táncos, testi gyönyörökkel teli tündérmennyországba ragadott férfiak gazdag közép-délkelet-európai folklór-motívumairól van szó, amelyek egy férfi-vágyvilágot tükröznek, ezzel összefüggésben az isteni (istennői) megszállottság erotikus aspektusát is.[74] Román, bolgár, magyar elbeszéléseket egyaránt ismerünk a zenével, tánccal *elragadtatódott* emberekről, és embereket az isteni tündérkirálynő táncoló csapataiba, fel az égbe, a tündérmennyországba *elragadó* tündérekről (a memoratok és mondák gyakori motívuma például, hogy a szélben

[71] Candrea 1944, 160.

[72] Az arc „elvételével" kapcsolatban megemlítem, hogy ez ír példák szerint egyértelműen a lélek elragadásának metaforája: Hartmann 1942, 118: veszélyes, ha a lélek elhagyja a testet. Ez betegséget jelent, vagyis tulajdonképpen azt, hogy a tündérek elragadták az arcát.

[73] Saját gyűjtés, 1996.

[74] Lásd erről bővebben: Pócs 1986.

táncoló tündércsapatok táncukat kísérő muzsikusnak ragadják el a pásztorfiúkat). Voltaképpen a zene és tánc (rítusokból ismerős) transzindukáló szerepét tulajdonítják e szövegek a tündéreknek; a tündérek például román adatok szerint a férfiakat „elandalítják énekükkel, álomba ringatják".[75] Idézzünk egy – igaz, már többször idézett, de igen személetes – memoratot Gyimesből a tündérek által énekkel-tánccal transzba elragadott, megszállott legényről:

> *...eljött egy suhogó szél, s három asszony... olyan szépek vótak, mint a nap sugára – te bódog világ! – s kezdték táncoltatni, s táncoltatni, s táncoltatni, s táncoltatni – végtelenségig. .... esszeesett a legény. Akkor esszeesett. No dehát szólani nem tudott... Beteg, beteg, csak szuszogott, egyebet nem tudott csinálni. Ő mán túl vót azon az értelmen es, hogyha arró van szó. Az értelme el vót menve...*[76]

Ez a dionüszoszi eksztázisra emlékeztető *nümpholeptosz* állapot, amelyről Eliade ír a román tündérhiedelmek kapcsán: nimfák általi megszállottság, más szempontból *unio mystica* – „megistenülés", ami valóban oly jellemző volt Dionüszosznak Thrákiában a késő ókorig élő kultuszára (Eliade és mások is találnak a Balkán tündérhiedelmei és -kultusza kapcsán néhány ókorig – például Artemisz, illetve Diana kultuszához is – visszavezethető szálat, de most itt nem feladatunk belemenni az esetleges történeti kapcsolatok kérdésébe –; mindenestre a Balkán tündéreinek „istenno" jellemzői – bárhonnan erednek is – mai napig megfoghatók).[77] Másrészről ez a fajta megszállottság – a mai hiedelemmondák szerint – *circumsessio* jellegű állapot: az istenség az embert környezetébe vonja, uralkodik rajta, anélkül hogy testileg megszállná (emellett a testenkívüliség állapotára, „mennyei" lélekutazásra is vannak adatok, ami, úgy látszik, bármiféle megszállottság-formációnak része lehet).

A Balkán kollektív megszállottság-kultuszaiban is hasonló kettősségben jelenik meg a halotti megszállottság és az isteni megszállottság.[78] Nincs terem részletesen beszélni ezekről, csak annyit, hogy a román, szerb, bolgár *căluşarii*, *ruszália* vagy a *nesztinárok* 20. századig gyakorolt rítusainak legfontosabb jellemzője a rituálisan indukált megszállottság, a zenés-táncos eksztázis. E rituális társaságok karizmatikus gyógyító tevékenységének középpontjában a tündéri, illetve halotti megszállottság okozta betegségek gyógyítása áll. A román és szerb rítusok az ortodox felekezet halotti

[75] Candrea 1944, 160.

[76] Salamon 1975, 109–110.

[77] Eliade 1980.

[78] Ezekről a rítusokról írtam – szintén igen röviden – a megszállottság kontextusában: Pócs 1998 (e kötetben is), ahol szintén a következőkre hivatkoztam, mint a rítusok néhány fontos újabb leírására és elemzésére: Küppers 1954; Eliade 1980; Scharankov 1980; Kligman 1981; Danforth 1985; Antonijević 1990. Egy régebbi tanulmányomban a Balkán tündérvarázslóinak kontextusában említettem e rítusokat: Pócs 1986, 228–232.

időszakaiban – húsvét és pünkösd vagy karácsony és vízkereszt között – zajlanak, amikor más módon is lehet érintkezni a halottakkal, illetve amikor a halottak, vagy az ilyenkor igen erősen halotti aspektusú tündérek megszállják – „elragadják" – és ezáltal megbetegítik a tabuik ellen vétőket. A halottak, démonok, „rossz" tündérek megszállása révén megbetegítettek beállnak a gyógyítók eksztatikus táncába, ahol velük együtt – gyógyulást hozó – transzba esnek. A társaságok tagjai, illetve a rituális tánc karizmatikus vezetője mint szentek, tündérkirálynő, Szentlélek megszállottjai a betegekkel közös transzban veszik fel – isteni „megszállóik" segítségével – a harcot a démoni megszállókkal, illetve mintegy átveszik a betegektől a megszálló rossz erőket. A megbetegedésnek és rituális gyógyulásnak ez a valóságos folyamata a hiedelemmondákban sokszor mint a tündérek vagy halottak általi elragadtatás nyer a fent említettekhez igen hasonló megfogalmazást. Például egy román memorat-megfogalmazás a *călușarii*-val kapcsolatban*:* valaki a pünkösdi halotti tabu ellen vétett, hajat mosott Ruszália napján – érezte, hogy „mennie kell": két évig járt táncolva a kalusárokkal (mintegy a kalusárok – a rítus tényleges résztvevői – ragadták el, vagyis szállták meg). Ez is azt húzza alá, hogy lényegében egyazon – komplex isteni és halotti – megszállottságrendszer különböző megnyilatkozási formáival van dolgunk.

Végül még egy aspektusát kell említenünk ugyanennek a rendszernek. A ruszáliarítusnak a halotti médiumizmus jelenségei is részét képezik. A rítus egyik legfontosabb mozzanata az, amikor a gyógyító transzukból ébredő *ruszáliák* vagy *padalicák* (a társaság tagjai) a halottak üzeneteit közvetítik a faluközösség jövőjére, például az év teméskilátásaira nézve, és az egyének számára, illetve a családok halottainak sorsára vonatkozóan is, ugyanúgy, ahogy a magyar halottlátó. E vonatkozásban a halottak pozitív, „jó" halott, illetve őrzőszellem aspektusa kerül előtérbe. A rítusok kutatói éppen az ősökkel, mint a közösség őrzőszellemeivel való kapcsolatteremtést tartják e balkáni kultuszok lényegének.

Nagyobb anyagismeret birtokában valószínűleg több különbséget tudnánk tenni a halottak különböző fajtái: a családi halottak, a személyes visszajárók és az elszemélytelenedett, túlvilágra nem távozott, státus nélküli halottak között. Bármelyik táját nézzük is Európának, úgy látszik, a halottak mindegyik típusa lehet – lehetett – megszálló; természetszerűleg a „jó" halottak inkább a médiumok sugalmazóiként, míg a támadó halottak – az archaikus térszerkezet kettősségével összefüggésben – a megszállás *circumsessio* formáját gyakorolják. Sokkal részletesebb adatgyűjtés lenne szükséges Európa pontosabb térképének megrajzolásához az egyes megyszállottság-jelenségekről. Kevés adatunk lévén, nem tudjuk egzakt módon megvizsgálni – pedig érdekes kérdés lenne –, hogy hol, mennyire vették át a halotti megszállottság archaikus jelenségeinek helyét a szervezettebbnek, feljettebbnek látszó ördögi megszállottság (és ördögűzés) keresztény technikái. Sok átmeneti eset bizonyítja, hogy ez utóbbi a halotti

megszállottsághoz képest másodlagos, és annak sokszor egyenes folytatása.[79] Szoros kapcsolatai vannak a keresztény Sátánnak Közép-Kelet-Európa népies démonaival: nemcsak a *tündérek*, hanem a *werwolf, vámpír, lidérc/mora/Alp*, démonikus *boszorkány* alakjaival és a *betegségdémonok*kal is, és ezek mindegyikének vannak halotti „gyökerei". Természetes hát az ördögi megszállás kapcsolata is a halotti megszállottsággal. A szoros kapcsolatokat bizonyítja az is, hogy az ördögi megszállottsággal összefüggésben is megjelennek az archaikus tér-idő szerkezettel kapcsolatos *circumsessio* jellegű formák, másrészt számos helyen azonos tisztító, ördögűző eljárásokat végeznek a tisztátalan halottak és az ördög ellen. Erre mind nyugat-, mind kelet-európai példáink vannak, és ezt voltaképpen a hivatalos liturgia is támogatja.[80]

A kép tehát egyrészt az ördögi megszállottsággal, másrészt a különböző, itt nem említett „népies" démonokkal együtt lesz teljes, amelyeknek különösen az ortodox Kelet-Európában nagyon gazdag variációs skálája van. Az itt bemutatott megszállottság-jelenségek így, tágabb összefüggéseikből kiszakítva kissé heterogének, de talán az összkép elkészültéig sem volt haszontalan tudomásul vennünk jelenlétüket Európa „megszállottság-térképén".

BIBLIOGRÁFIA

Antonijević, Dragoslav
1990 *Ritualni trans.* Beograd, Srpska Akademija Nauka u Umetnosti Balkanološki Institut.

Arbman, Ernst
1963 *Ecstasy or Religious trance. In the Experience of the Ecstatics and from the Psychological Point of View I–III.* Uppsala, Svenska Bokförlaget Norstedts.

Barna Gábor
1981b Totenseher im ungarischen Volksglauben. *Műveltség és Hagyomány* XX: 177–189.

Benz, Ernst
1972 Ergriffenheit und Besessenheit als Grundformen religiöser Erfahrung. In Zutt, Jürg (ed.): *Ergriffenheit und Besessenheit. Ein interdisziplinäres Gespräch über transkulturell-anthropologische und psychiatrische Fragen*. Bern – München: Francke Verlag, 125–148.

Bihari Anna
1980 *Magyar hiedelemmonda katalógus*. /Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához 6./ Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport.

Blum, Richard – Blum, Eva
1970 *The Dangerous Hour. The Lore of Crisis and Mystery in Rural Greece*. London, Chatto and Windus.

[79] Ezt említett *Démoni megszállottság...* című tanulmányomban bővebben kifejtettem (Pócs 2001b).

[80] Kísértetek exorcizálásának adatait lásd például: Brown 1979; tündérektől megtisztító ördögűzésre: Evans-Wentz 1966, 267. Magyar példát Csíkkarcfalváról tudok hozni, saját gyűjtésemből a kísértetjárta házak szenteltvízzel való tisztítására.

Boddy, Janice
1984 Spirit Possession Revisited: Beyond Instrumentality. *Annual Review of Anthropology* 23: 407–434.
Bourguignon, Erica
1973a Introduction. In Erica Bourguignon (ed.): *Religion, Altered States of Consciousness ans Social Change.* Columbus: Ohio State UP., 3–38.
Boyer, Régis
1986 *Le Monde du Double. La magie chez les anciens Scandinaviens.* Paris, Berg International.
Bozzano, Ernesto
1975 Übersinnliche Erscheinungen bei Naturvölkern. Freiburg im Breisgau, Aurum. [*Popoli primitivi e manifestazioni supernormali*, Verona, Albero, 1941.]
Brown, Theo
1979 *The Fate of the Dead. A Study in Folk-Eschatology in the West Country After the Reformation.* Cambridge – Totowa, Brewer – Rowman & Littlefield for the Folklore Soc.
Buchholz, Peter
1968 Schamanistische Züge in der altislandischen Überlieferung. Dissertatio Münster. (Kézirat, Göttingen, Egyetemi Könyvtár.)
Candrea, I. A.
1944 *Folklorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică.* Bucureşti, Casa Şcoaleror.
Crapanzano, Vincent
1987 Spirit Possession. In Mircea Eliade (ed.): *The Enyclopedia of Religion* 14. New York, Macmillan, 12–19.
Czövek Judit
1987 *A halottlátók a magyar néphagyományban.* /Studia Folkloristica et Ethnographica 21./ Debrecen, KLTE Néprajzi Tanszék.
Danforth, Loring M.
1985 *Firewalking and Religious Healing. The Anastenaria of Greece and the American Firewalking Movement.* Princeton, Princeton UP.
Diószegi Vilmos
1958 *A* sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben. Budapest, Akadémiai.
Eliade, Mircea
1980 The Fairies and the Căluşari. *International Journal of Rumanian Studies* 2 (3/4): 5–12.
1987 Shamanism: An Overview. In Mircea Eliade (ed.): *The Encyclopedy of Religion* 13. New York, Macmillan, 202–208.
Evans-Wentz, W. Y.
1966 *The fairy-faith in Celtic countries.* Oxford, University Books. [1911.]
Firth, Raymond
1967 *Tikopia Ritual and Belief.* London, Allen and Unwin.
Gagyi József
1997 Rejtezés Fenyőkúton (Esetbemutatás és értelmezés). *Antropológiai Műhely* 10/2: 5–17.
Gauld, Alan – Cornell, A. D.
1979 *Poltergeists.* London – Boston, Routledge & Kegan Paul.
Goodman, Felicitas D.
1998 *How about Demons; Possession and Exorcism in the Modern World.* Bloomington – Indianapolis, Indiana UP.

Gulyás Éva
2001 A jászberényi halottlátó. In Pócs Éva (szerk.): *Lélek, halál, túlvilág. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. /Tanulmányok a transzcendensről 2./ Budapest, Balassi, 160–170.
Gurevics, A. J.
1974 *A középkori ember világképe.* Budapest, Kossuth.
Hartman, Elisabeth
1936 *Die Trollvorstellungen in den Sagen und Märchen der skandinavischen Völker.* Stuttgart – Berlin, W. Kohlhammer.
Hartmann, Hans
1942 Über Krankheit, Tod und Jenseitsvorstellungen in Irland. I. Krankheit und Fairyentrückung. Halle, Niemeyer.
Holm, Nils G.
1982a Ecstasy Research in the 20th Century – An Introduction. In Nils G. Holm (ed.): *Religious Ecstasy. Based on Papers read at the Symposium on Religious Ecstasy Held at Åbo, Finland, on the 26th–28th of August 1981.* Stockholm, Almquist & Wiksell, 7–26.
Honko, Lauri
1962 *Krankheitsprojektile. Untersuchung über eine urtümliche Krankheitserklärung.* /Folklore Fellows' Communications 178./ Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.
Jankó János
1891 Kalotaszegi babonák. *Ethnographia* II: 273–286.
Jirku, Anton
1922 *Die Dämonen und ihre Abwehr im Alten Testament*. Leipzig, A. Deichert.
Keszeg Vilmos
1999 *Mezőségi hiedelmek*. Marosvásárhely, Mentor.
Kligman, Gail
1981 *Căluş. Symbolic Transformation in Romanian Ritual.* Chicago – London, University of Chicago Press.
Komáromi Tünde
1995 Hétköznapi betegségszemlélet. (Szakdolgozat a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem Magyar Nyelv és Kultúra Tanszékén. Kolozsvár. Kézirat.)
Küppers, G. A.
1954 Rosalienfest und Trancetänze in Duboka. Pfingstbräuche im ostserbischen Bergland. *Zeitschrift für Ethnologie* 79: 212–224.
Lecouteux, Claude
1987 *Geschichte der Gespenster und Wiedergänger im Mittelalter.* Köln, Böhlau.
1988 *Les Nains et les Elfes au Moyen Age*. Paris, Imago.
1992 Fées, Sorcières et Loup-Garous au Moyen Age. Histoire du Double. Paris, Imago.
Lewis, I. M.
1978 *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of the Spirit Possession and Shamanism.* Harmondsworth, Penguin. [1971.]
Manninen, Ilmari
1922 *Die dämonistische Krankheiten in finnischen Volksaberglauben. Vergleichende volksmedizinische Untersuchung.* /Folklore Fellows' Communications 455./ Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.

Meisen, Karl
1935 *Die Sagen von Wütenden Heer und Wilden Jäger.* /Volkskundliche Quellen 1./ Münster, Aschendorff.
Meier to Bernd, Heinz
1952 Das Zweite Gesicht im Volksglauben und in Volkssagen. Dissertatio Göttingen. (Kézirat, Egyetemi Könyvtár, Göttingen.)
Moszyński, Kazimierz
1939 *Kultúra ludowa slovian II. Kultúra Duchowa I.* Warszawa, Książka i Wiedza. [Kraków, 1929.]
Muşlea, Ion – Bîrlea, Ovidiu
1970 *Tipologia folclorului din raspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu***.** Bucureşti, Minerva.
Mühlmann, W. E. Von
1972 Ergriffenheit und Besessenheit als kulturanthropologisches Problem. In Jürg Zutt (ed.): *Ergriffenheit und Besessenheit. Ein interdisziplinäres Gespräch über transkulturell-anthropologische und psychiatrische Fragen*. Bern – München, Francke, 69–94.
Oesterreich, Traugott Konstantin
1921 *Die Besessenheit.* Langensalza, Wendt und Klauwell.
Oláh Andor
1986 *„Újhold, új király!" A magyar népi orvoslás életrajza*. Budapest, Gondolat.
Parker, Adrian
1975 *States of Mind: ESP and Altered States of Consciousness.* London, Malaby.
Peuckert, Will-Erich
1960 Der Zweite Leib. In Will-Erich Peuckert: *Verborgenes Niedersachsen. Untersuchungen zur niedersächsischen Volkssage und zum Volksbrauch.* Göttingen, O. Schwartz, 11–35.
Pócs Éva
1965 A karácsonyi vacsora és a karácsonyi asztal hiedelemköre. *Néprajzi Közlemények* 10: 3–4. szám.
1983 Tér és idő a néphitben. *Ethnographia* XCIV: 177–206.
1986 Tündér és boszorkány Közép- és Délkelet-Európa határán. *Ethnographia* XCVII: 177–256.
1992 „Nyers és főtt": halál és élet. A kulturális vívmányok helye az európai parasztság archaikus világképében. In Viga Gyula (szerk.): *Kultúra és tradíció 1. Tanulmányok Ujváry Zoltán tiszteletére*. Miskolc, Herman Ottó Múzerum, 11–24.
1997a A magyar halottlátó és a keresztény Európa. In S. Lackovits Emőke (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében II.* Veszprém – Debrecen, Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság Laczkó Dezső Múzeuma – Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszéke, 25–41.
1997b Élők és holtak, látók és boszorkányok. Mediátori rendszerek a kora újkor forrásaiban. Budapest: Akadémiai.
1998 Transz és látomás Európa népi kultúráiban. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről I./ Budapest, Balassi, 7–57.
2000 Kereszteletlenek, zivatardémonok és az ördög. In L. Imre Mária (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében III.* /Dunántúli Dolgozatok [D] Néprajzi Sorozat./ Pécs, Baranya megyei Múzeumok Igazgatósága, 45–57.
2001a Megszálló halottak – halotti megszállottság. In Pócs Éva (szerk.): Lélek, halál, túlvilág. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. /Tanulmányok a transzcendensről II./ Budapest, Balassi, 119–139.

2001b Démoni megszállottság és ördögűzés a közép-kelet-európai népi hiedelemrendszerekben In Pócs Éva (szerk.): *Demonológia és boszorkányság Európában*. /Studia Ethnologica Hungarica 1./ Budapest, L'Harmattan – PTE Néprajz Tanszék, 137–198.

Ränk, Gustav

1949 *Die heilige Hinterecke im Hauskult der Völker Nordosteuropes und Nordasiens*. /Folklore Fellows' Communications 137./ Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.

Rohde, Erwin

1925 *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen.* Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). [1893.]

Rouget Gilbert

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

Salamon Anikó

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

Salo, Matt, T.

1974 The Structure of Finnish Shamanic Therapy. Disszertáció: New York University at Binghamton. (Kézirat, másolata a Finn Irodalmi Társaság könyvtárában, Helsinki.)

Scharankov, Emanuil

1980 *Feuergehen. Psychologisch-physiologische und historisch-geographische Untersuchung des Nestinarentums in Bulgarien*. Stuttgart, Hippokrates.

Schmidt, Bernhard

1871 *Das Volksleben der Neugriechen und das hellenische Altertum*. Leipzig, B. G. Teubner.

Schmitt, Jean-Claude

1994 *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale.* Paris, Gallimard.

Siikala, Anna-Leena

1982 The Siberian Shaman's Technique of Ecstasy. In Nils G. Holm (ed.): *Religious Ecstasy. Based on Papers Read at the Symposium on Religious Ecstasy Held at Ĺbo, Finland, on the 26th–28th of August 1981.* Stockholm, Almqvist and Wiksell, 103–121.

Stenin, P. Von

1890 Über den Geisterglauben in Rußland. *Globus* 57: 268–270, 283–287.

Stern, Bernhard

1903 *Medizin, Aberglaube und Geschlechtsleben in der Türkei I–II.* Berlin, Barsdorf.

Vajkai Aurél

1943 *Népi orvoslás a Borsavölgyében*. /Borsavölgyi kutatások./ Kolozsvár, Erdélyi Tudományos Intézet.

SZŐKEFALVA/SEUCA: EGY ÚJ KEGYHELY ÚJ ÜZENETEI[1]

Tanulmányomban egy alakulófélben lévő – az egyház által még el nem ismert – új római katolikus kegyhely néhány sajátosságát elemzem, szakrális kommunikációra vonatkozó kutatásaim részeként, amelyeket elsősorban a magyarság néhány keleti népcsoportjánál (Székelyföldön, Gyimesben[2] és a Kis-Küküllő mentén) végeztem. Többedmagammal folytatott szőkefalvi vizsgálatainkat[3] több évre tervezzük, végig szeretnénk kísérni a kegyhely alakulását, legitimizálódási folyamatait, a kegyhely és a látomások szerepét a különböző nemzetiségű és felekezetű lakosok és az egész faluközösség életében, a felekezetek és nemzetiségek közti viszony alakulásában. Egyik fontos kérdésünk az, hogy milyen társadalmi bázisa volt az új kegyhely létrejöttének, alakulása és a vele kapcsolatos sokféle legitimációs törekvés milyen egyéni és közösségi válságokhoz, krízishelyzetekhez köthető. Rövid beszámolóm – kezdeti tapasztalataim alapján[4] – azokra a vonásokra sarkít, amelyekben Szőkefalva bizonyos tekintetben másnak látszik, mint a „Mária-korszak" olyan jellegzetes kegyhelyei, mint például Máriaradna vagy Csíksomlyó.[5] Célom e vázlatos írással a vizsgálandó problematika néhány pontjának kijelölése.

A latin és ortodox kereszténység határzónájában, emellett a román és magyar (sokszor szláv és cigány) etnikum együttélésének az egyik térségében vagyunk. Szőkefalva (román Seuca) a volt kis-küküllői megyeszékhelytől (ma Maros/Mureş megye), Dicsőszentmártontól (román Târnaveni) 9 kilométerre fekvő község. Többségében magyar és református lakossága még további két etnikum (román és cigány) és négy

[1] A tanulmány első megjelenése: Pócs 2008a. Ugyanaz évben németül: Pócs 2008b.

[2] Elsősorban Gyimesközéplokon (román Lunca de Jos, Hargita/Harghita megye, volt Csík megye).

[3] Szőkefalván 2006-ban kezdtük kutatásunkat a Pécsi Tudományegyetem néhány néprajz szakos hallgatójával és két, más intézményekből hozzánk csatlakozott kollégával. Kutatásunkhoz az első tájékozódásban sokat segített a kolozsvári egyetemen néprajzot végzett Erdős Kinga-Mária diplomadolgozatának (amely Szőkefalván végzett terepmunkáján alapul) a megismerése. Ezért itt mondunk köszönetet neki és a munkát rendelkezésünkre bocsátó tanárának, Tánczos Vilmosnak.

[4] Jelen áttekintésem első ott tartózkodásom alkalmával készített interjúkon alapszik, amelyeket Szőkefalva és Dicsőszentmárton különböző felekezetű lakóival, lelkészeivel, valamint a látó, Marián Rózsika néhány családtagjával készítettem; másrészt használtam a Gyimesből rendszeresen Szőkefalvára zarándoklókkal készített interjúim anyagát is.

[5] Román Radna (Arad megye); román Şumuleu (Hargita/Harghita megye, volt Csík megye).

felekezet (római katolikus, ortodox, görög katolikus, pünkösdista) közt oszlik meg.[6] A vallási és nemzetiségi sokféleségnek természetesen döntő szerepe van a diskurzusban, amely a kegyhely ügyében és ürügyén alakult ki Szőkefalván és környékén, elsősorban a szomszédos Dicsőszentmártonban. Az utóbbi kisváros, ellentétben Szőkefalvával, nagy román (ortodox) többséggel és – a kegyhely ügyében szintén igen érdekelt – jelentős görög katolikus lakossággal is rendelkezik. A turisták számára ma már kétnyelvűként reklámozott kegyhely a római katolikus magyarságon kívül a görög katolikus, sőt bizonyos mértékig az ortodox románságot is magához vonzza az országos körzetből. A falu reformátusságának hozzáállása a „katolikus" jelenséghez természetesen más, mint a kisszámú helybeli római katolikus felekezetűeké, és mindez tovább színezi a helyi nemzetiségek és felekezetek közti, amúgy is sokrétű, bonyolult – de pillanatnyilag, a felszínen legalábbis, harmonikusnak látszó – viszonyt.

Szőkefalva – hasonlóan minden újkori Mária-kegyhelyhez – ún. *látomásalapú* kegyhely, amelynek kezdetei látomásokhoz kötődnek. A *látomás* szót a természetfelettivel való közvetlen kommunikáció sokféle változatának, különböző transz- és álomjelenségeknek (*látomás, jelenés, álom, megszállottság, médiumizmus, rituális transz* stb.) a gyűjtőfogalmaként használom, amelyek lényege a közvetlen, „szemtől szembe" találkozásélményekben manifesztálódó szakrális kommunikáció. A látomás általában – legalábbis a modern Európában – a hivatalos vallás rituáléja, a centrális irányítású központi kultusz ellenében megvalósuló peremjelenség: a hivatalos csatornákat megkerülő laikus és egyéni kommunikáció;[7] az egyház legfeljebb az általa elismert, legitimált kiválasztottak által kapott kinyilatkoztatásokat ismeri el, de ezt is csak igen vonakodva teszi. Ezt bizonyítják a legújabb kori spontán, egyéni látomások révén alakulni kezdő kegyhelyek hivatalos elismerésének, legalizálásának hosszú, általában több évtizedes – és igen sokszor eredménytelenül záródó – folyamatai.[8]

E kegyhelyeken a látomásokat mindenütt kiválasztott médiumok észlelték először, akik mintegy mennyei utasítást kaptak a szent kommunikáció egy új telephelyének létrehozására, az égi üzenetek közvetítőjének szerepére. Ez az első, alapító látomás

[6] A vele az utóbbi években összevont Gálfalvával (román Gânesti) együtt: 2264 református, 266 római katolikus, 23 unitárius, 818 ortodox, 14 görög katolikus, és egy bizonytalan létszámú pünkösdista cigány közösség.

[7] A látomások meghatározásáról, fajtáiról összefoglalóan: Dinzelbacher 1981, 29; Arbman 1963, II. 591; Bourguignon 1973, 3–5. A keresztény látomások funkcióiról lásd: Benz 1969, 83–222; Dinzelbacher 1981, 210–222; Schmitt 1987, Lásd még Meseguez megkülönböztetéseit a telepatikus, profetikus és misztikus álmokról: Meseguez 1963, 136–182. A magyar néprajzi anyag ilyen vonatkozásban kevéssé feldolgozott; összefoglalóan és magyar példákkal, további hivatkozásokkal lásd: Grynaeus 1991; Pócs 1998.

[8] Az évtizedek óta igen nagy látogatottságú, de még mindig nem legalizált kegyhely közismert példája Međugorje, vagy, hogy egy kevésbé ismert magyar példát említsünk a látomással kezdődő, meg nem valósult kegyhelyre, lásd: Szacsvay (1998) a mezőkövesdi Mária-látomásokról. A magyarországi kegyhelyekről összefoglalóan lásd: Barna 1990; és Bálint – Barna 1994.

általában valamely természeti helyen, sziklán, fa vagy forrás mellett ment végbe. Ha a spontán látomások helyén elismert kegyhely létesül, akkor magának a kegyhelynek is ez az *első látomás* lesz a legitimációs alapja. A kegyhelyen végbemenő látomások (és gyógyuláscsodák) összessége – mint Victor Turner kifejezi – „sajátos helyen és módon megnyilvánuló természetfeletti beavatkozás az emberek ügyeibe".[9] Egyéni és közösségi krízishelyzetekben az emberek oda mennek, ahol Mária megjelenik – vagy ha ők nem láthatják is, a szent hely kiválasztott látója révén valamiképpen ők is részesülnek a közvetlen szakrális kommunikáció – a Turner házaspár szavaival: „forró drót a Mindenhatóhoz"[10] – áldásaiban. Természetesen nem csak válságokról és fizikai szükségletekről kell beszélnünk; a kegyhelyre zarándokló emberek igen sokféle várakozással, különböző igényekkel fordulnak a látomásjelenségek felé; igen fontos ezek közül az „áldásnyerés" vágya a közvetlen találkozás, a misztikus élmény révén.

Jelen vizsgálódásunk azonban elsősorban a látomásjelenség társadalmi hátterére irányul; az alakuló kegyhelynek és az ott végbement látomásoknak – és a szűkebb és tágabb közösség ezekre adott válaszainak – közéleti, politkai üzeneteit keressük. Mindehhez az inspirációt erdélyi kutatók – Pozsony Ferenc, Gagyi József, Peti Lehel – a keletmagyar közösségekben, Székelyföldön, Moldvában végzett kutatásai adták. Ők több ízben felvetették azt a kérdést, hogyan lett a látomás adott esetben nemcsak egyéni mentális problémákat, hanem olykor közösségi, közéleti krízisek is artikuláló vallásos jelenséggé. Miért éppen a látomás kapott főszerepet e téren a szakrális kommunikáció egyéb formái (*ima, meditáció, istenítélet, divináció, inspiráció, prófétálás* stb.) között?

Mint az itt említett kutatók idevágó publikációiból tudjuk,[11] a keletmagyar területek nemzetiségi, vallási határrégióiban a válságos időszakokban (a Ceauşescu-diktatúra alatti gazdasági nehézségek, szociális feszültségek, a földtulajdon elvesztése, a katolicizmus üldözése, politikai tisztogatások stb. Erdélyben, Moldvában) szaporodtak a látomás-jelenségek. Némely addig gyógyítóként, halottlátóként működő specialista új szerepeket kapott, mint próféta, jós, szent ember vagy szent asszony. Transzban, álomban megélt látomásaik alapján mondott túlvilági tudósításaik, prédikációik eszkatologikus töltetet kaptak, jóslataikban a mindenki számára igazságot hozó világvégét, avagy a bűnösök megbüntetésére küldött véres háborúkat jövendöltek. Ugyanezen időszakokban az egyéni látomások (például ablaküvegen látott Szűz Mária vagy Krisztus) megjelenése és robbanásszerű terjedése is jellemző volt. Tanulságos nyomon követni, hogy a társadalmi/politikai krízishelyzetekben hogyan változik a látók szerepe, a régi transztechnikák és maguk a látomások hogyan idomulnak

[9] „…supernatural intervention in human affairs has indeed been given at a particular place in a particular way": Turner – Turner 1978, 205.

[10] Turner – Turner 1978, 16.

[11] Lásd: Pozsony 1991; 1998; Gagyi 1998a; 1998b; 2004; lásd még a témáról: Peti 2008.

az új funkciókhoz, a látók új szerepeihez (például a pokollátomások hogyan válnak eszkatologikus jellegűvé, milyen új szereplők jelennek meg a túlvilágon bűnhődők szerepében stb.).[12] A válsághelyzettel kapcsolatos speciális, egyéni tartalmú látomások tanúi lehetünk. Az oroszhegyi Bálint István például a csíksomlyói búcsú betiltásakor kapja elhívó látomását, amelyben Szűz Mária a ferences kolostorba küldi – mintegy a válságra való reagálásképpen – egy az egész csillagos eget felvonultató kozmikus látomás kereteiben.[13]

Mindeme jelenségek visszfénye még 2002 óta végzett gyimesi terepmunkám során is észlelhető volt, de a látomások hasonló szerepéről máshonnan is tudunk a 20. század válságterhes időszakaiból. Küllős Imola és Sándor Ildikó több tanulmányban mutatják be,[14] hogy a Kárpátalján a 20. század pap nélküli, illetve vallásüldözéses évtizedeiben több parasztpróféta működött, akik nem a hivatalos egyház mellett, hanem azt helyettesítve töltötték be hivatásukat, mint a közösségek botcsinálta laikus lelki vezetői. A természetfeletti kommunikáció fő eszköze náluk is a látomás volt (bár esetükben transztechnikák tényleges gyakorlása helyett inkább csak látomásnarratívumokról beszélhetünk: füzetekbe írt szent szövegeik mennyei látomások stiláris kereteibe vannak ágyazva, ami ismét csak a látomások – a közvetlen mennyei üzenet – fontos legitimációs szerepét bizonyítja). Hogy a társadalmi-politikai válsághelyzet indukálta látomásjelenségekre egy nemzetközi példát is hozzunk, említsük meg az 1931-es spanyol baszkföldi – ezquiogai – tömegméretű látomásjárványt, amelynek közéleti és politikai válságokat artikuláló szerepéről William Christian gazdagon dokumentált könyve szól.[15]

A válságos közéleti helyzetben felszaporodott látomásjelenségek sorában kiemelkedő szerepe van a fentebb már említett *kegyhelyalapító látomások*nak. A látomások tartalma, a Mária-üzenetek megfogalmazásai a folyamatos krízishelyzetekre adott egyik lehetséges válasznak, azokat legalább kisközösségi szinten szabályozó normatív erőnek tűnnek. (*Mária üzenetei*: a látó közvetítette, általában búcsús röplapkon és az egyházi sajtóban is terjesztett mennyei utasítások, intelmek, kérések a kegyhelyet látogatókhoz, illetve a katolikus közösségekhez.) Elég a međugorjei kegyhelyet megalapozó látomássorozatra gondolni, amelyek hátterében folyamatosan jelen voltak a mai napig

[12] Lásd erről például: Pócs 2006. Jánó Ilona moldvai látóasszony látomásai kapcsán; de saját gyimesi és székelyföldi gyűjtésemből is idézhetnék idevágó példákat.

[13] Oroszhegy (román Dealu, Hargita/Harghita megye, volt Csík megye): Harangozó 2001, 367–368.

[14] Küllős 1991a; 1991b; 1998; Sándor 1998. Az északkeleti régió korábbi, 18. századi vallási mozgalmaihoz, háborúskodásaihoz és egyéb krízishelyzeteihez kötődő látomásélményeknek is van magyar szakirodalma, amelynek idézésére itt nincs terünk. Lásd erről például: Voigt 1997; vagy Szigeti 2006, 18. századi látomás-szövegek kiadásával.

[15] Christian 1996. A különböző közösségi krízishelyzeteket tükröző boszorkánylátomásokról – amelyekre itt nincs módunk kitérni – több tanulmányt írt Klaniczay Gábor; lásd például: Klaniczay 1998; 2008.

tartó szociális és politikai feszültségek, szerb–horvát–bosnyák, illetve katolikus–ortodox ellentétek, háborúk, az etnikai és vallási identitás problémái, a globalizáció keltette gazdasági és kulturális feszültségek és fenyegetések, és így tovább.[16] Nincs eltérés ebben más, a 20. században keletkezett Mária-kegyhelyek eseteitől, Fatimától a kevésbé ismert lengyel vagy magyar kegyhelyekig, vagy a hivatalos elismerésig el nem jutott kegyhely-kezdeményekig.[17]

A kegyhelyalapító látomások voltaképpen az egyház ügyeiben intézkedő *pro domo víziók*,[18] amelyek a hivatalos egyház ellenében, a „peremről" érkeznek. Az egyházi hivatalosság természetesen vonakodva fogadja, hogy új, az ő eddigi szerepeit felülbíráló, kiegészítő szent hely jöjjön létre, peremhelyzetű „istengyermekei"[19] iniciatívájára; hogy a szegény pásztornak „mutatja meg a Szűzanya, milyen emléket akar"– mint a szlovén–magyar határ közelében lévő radamosi[20] Szűz Mária-fánál észlelt látomásról mondták.[21]

Szőkefalván az „első" látomásra kiválasztott személy egy a helyi társadalom peremén élő vak cigányasszony, Marián Rózsika volt: ő tolmácsolta – románul és magyarul – közönségének Szűz Mária „üzeneteit" majd 10 éven át. Minthogy a látomásoknak a kegyhely későbbi alakulásában, kiteljesedésében is kulcsszerepe van, tanulmányomban különös figyelmet fordítok arra a kérdésre, hogyan alakul ez a szerep Szőkefalván a kegyhellyel kapcsolatos legitimációs folyamatok különböző fázisaiban.

[16] Lásd erről például: Marcle – McCrea 1994; Kürti 1998.

[17] A fatimai (Portugália) kegyhelyalapító (gyermek)látomások éve 1917; a međugorjei látomások kezdő éve 1981; itt is tizenéves kislányok voltak a látók. A nevezetesebb európai kegyhely-alapító látomások, illetve a látomással induló – legitimizált és nem legitimizált – kegyhelyek kronológiáját 1672/75-től az első međugorjei látomásokig (1981) bezárólag lásd: Christian 1996, XI–XV.

[18] Dinzelbacher részletesen ismerteti ezt a kategóriát az európai keresztény látomások középkori–kora újkori emlékeit összefoglaló munkájában: amikor a látó (általában egy szerzetesi közösség egy tagja) közössége (kolostora) saját belső ügyeire nézve kap mennyei útbaigazítást vagy parancsot: Dinzelbacher 1981, 83–222.

[19] Lásd: Turner 1974, *7. Passages, Margins and Poverty: Religious Symbols of Communitas* fejezet.

[20] Radamos: szlovén Radmožanci (volt Zala megye).

[21] Mód – Simon 2004, II. 206.



A látó, 2006.
Pisák Annamária felvétele

Míg az alakulás első – Turner kategóriái szerint – „nem elismert", „nem rutinizált" fázisában[22] központi szerepe van a látomásoknak, a kialakult, rutinizálódott kegyhelyeken általában (már) nem zajlanak a válságokat artikuláló látomások. Látomások, *inkubáció*s álmok[23] legfeljebb a hivatalos rituálé árnyékában kapnak helyet, a kegyhelyre hozott egyéni problémákra válaszul. A közösségi krízisek – és az ezeket artikuláló látomásjelenségek – ismétlődő hullámai mindegyre új meg új kegyhelyeket hívhattak életre a rutinizált régiek mellé. Ennek valószínűleg az az oka, hogy a közösségi krízisek – úgy látszik – sokkal inkább artikulálhatók a látomások közvetlen kommunikációja, mint a legitimált kegyhelyek szimbolikus formái révén (mint például meditáció, ima a képmásnál, vagy a képmás „érintése").

Nem világos egyelőre minden részletében, hogy milyen társadalmi-gazdasági problémák, ellentétek, krízishelyzetek foghatók meg a szőkefalvi kegyhely keletkezése körül. A kérdés alaposabb kutatása még hátravan, bár a különböző felekezetű papság véleményeiből mintha már kezdenének kirajzolódni e multireligionális térség vallási ellentétei. Ezek hátterében egy *saját–idegen* ellentét is sejthető, ugyanis a helyi görög katolikus lakosság igen csekély számú; a görög katolikus érdekek Dicsőszetmártonhoz

[22] Turner – Turner 1978, 25–26.

[23] Tágabb értelemben az *inkubáció* is látomásjelenség ('bennalvás' a szent helyen, ahol a hely csodatevő szentje álmában meggyógyítja a beteget). Lásd összefoglalóan az európai ókori és keresztény inkubációról: Hamilton 1906.

kapcsolódnak, ahol Marián Rózsika élete egy – erős görög katolikus befolyás alatt álló – részét töltötte. A dicsőszentmártoni római katolikus plébános megítélése szerint a görög katolikus vallásgyakorlat tiltásának feloldása után ez az egyház megkísérelte – saját megerősödése, „lelki felemelkedése" céljából – Marián Rózsika első, lakásán végbemenő „magánlátomásait" rögtön kisajátítani; miséztek a házánál, lelki gondozását vállalták, míg mindezt át nem vették a katolikus papok. Végigkövethető a római katolikus és görög katolikus egyház harca a „saját látnokért", ami a helyi protestáns egyházak interpretálásában harc a kegyhely nyújtotta anyagi haszonért. A felekezetek közti versengésbe bekapcsolódott – legalábbis a más felekezetű papság szerint – a görög katolikus–ortodox rivalizálás is, ami a saját felekezetű látogatók számának emelését célzó propagandában nyilvánult meg. Mindezek mögött, úgy látszik, nincs nyoma nemzetiségi ellentéteknek. Mégis, a kívülálló, és a látomások megítélésében abszolút szkeptikus református és unitárius papság még ilyeneket is sejt a latin és görög egyház rivalizálása mögött. Van olyan vélemény, miszerint a görög katolikus papok sugallatára tolmácsolta Marián Rózsika Szűz Mária üzeneteit eleinte csak románul. Rózsika ugyanis kétnyelvű, és mint ilyen, akár a román, akár a magyar nyelvű felekezetek érdekeit ki tudja szolgálni; a magyar nyelvű hívek – és papság – indíttatására készséggel váltott át a románból kétnyelvű Mária-üzenetekre.

Szőkefalva, mint mondtuk, a legújabb kori látomás-alapú Mária-kegyhelyek (Lourdes, Fatima, Međugorje stb.) típusát képviseli; nagymértékben az ő példáikat követi, beleértve a látomások tartalmát, szövegeit – *Mária-üzenetei*t is. Az üzenetek szövege igen hasonló, mai napig követhető bennük a búcsús nyomtatványokból, egyházi sajtóból ismert híres kegyhelyek üzeneteinek hatása. Ezek jellegzetes apokaliptikus, illetve chiliasztikus felhangokkal rendelkező jóslatok, amelyek a középkori Sybilla-jóslatok egyes motívumait[24] is tartalmazzék. Mint a Turner házaspár vizsgálataiból tudjuk,[25] a Mária-jelenések üzeneteiből hatalmas tömegű populáris irodalom keletkezett; melynek apokaliptikus hangvételét a La Salette-i kegyhely irodalma adta meg. Különösen feltűnő a hasonlóság a szőkefalvai Mária-üzenetek és a međugorjeiek között.[26]

[24] A Sybilla-jóslatok írásos, prédikációkban, majd ponyván terjedő hagyománya a középkor óta ismert Európában. Hasonló próféciák a szájhagyományból is ismertek Erdély és Magyarország több pontjáról. A közös európai hagyományról, a 14. századtól lásd: Edsman 1973; Magyarországon a kora újkortól: Voigt 1996.

[25] Turner – Turner 1978, 209, 221.

[26] Ez nem véletlen; a međugorjei kegyhelyről szóló – az eseményeket, üzeneteket, napcsodákat stb. részletesen bemutató, szőkefalvi zarándoklata során vásárolt könyvet (Hummer – Jungwirth 1989) még egy gyimesközéploki asszony tulajdonában is találtam, akinek ez szinte kívülről tudott olvasmánya volt.



A látó érintése az utolsó látomás első évfordulóján, 2006 június.
Pisák Annamária felvétele

Marián Rózsika életútján – amelyre most nem térhetek ki részletesebben – végig lehet követni az egyéni látó közösségivé válását, a különböző egyházak által indukált legitimációs folyamatot. Rózsika 10 évig – évente több alkalommal – jelentkező látomásainak sorozata tavaly ért véget, és ezzel – úgy látszik – nagyjából lezárult a kegyhely alakulásának első szakasza. Az egyre inkább ritualizált keretekben szerveződött látomások mellett megjelent a Mária-kegyhelyek minden fontos kelléke: szent kút, gyógyító vízzel (Rózsika udvarán Szűz Mária egyik jelenése során megszentelte), csodák történetek Rózsika közbenjárására (a jégverés elhárult, a kiszáradt körtefa kivirágzott), Rózsika látomásainak égi útmutatásai alapján megfestették a kegyképet (egy fényben megjelenő, kék ruhás, koronás Szűz Máriát). Tehát a kegyhely kialakulásának minden lényeges összetevőjét a mediátor mennyei látomásai legitimálták. Ezenközben az egyház részéről is elindult a legitimizációs folyamat. Követni tudjuk, hogy az elismerés folyamata során a központi irányítás, a „nagy tradíció" hogyan utasítja el, zilálja szét, vagy máskor hogyan kebelezi be és írja felül a „kis tradíciót" teológiailag, liturgiailag és gazdaságilag. E folyamatok leglényegesebb mozzanata volt, hogy az egyház liturgikus kereteket biztosított a jelenéseknek: magát a katolikus templomot; a látomások napjait pedig ő maga is sietett ünnepnappá tenni.

E liturgikus keretek két felekezet számára is biztosítva voltak: román (görög katolikus) és magyar papok egyaránt gyóntattak a látomások előre bejelentett napjain.

A látó románul is, magyarul is tolmácsolta Szűz Mária üzeneteit az összes helyi és környező vallás és nemzetiség képviseletében összegyűlt közönségnek.

Másrészt – ahogy ez általában szokásos a legitimizálódó kegyhelyeken – a látomások mellett fokozatosan új, a helyi egyházba teljes mértékben beintegrálódott ritualizált formációk jöttek létre. Ezek kezdetben a látomások helyszínén és napjain működnek, majd a látomások megszűnte után (tehát 2006-ban) már a valamikori látomások dátumaira települnek rá emlékünnepként, a látomást szimbolikus formákkal pótló rítusokkal: ilyen a *keresztúti ájtatosság* vagy a *szentségimádás*). Például *éjszakai engesztelés* szerveződik minden hónap 17-re, a Szűzanya utasítására; ahogy a katolikus pap kifejezi: a „Szűzanya a 17-est választotta nekünk, mert ez a szent számunk." Igen jellemző, hogy mindezek az új, „látomáspótló" intézmények mennyei legitimációjukat Rózsika látomásaival nyerték el. Marián Rózsika az utolsó Mária-jelenés alkalmával még egy fontos lépést tett a kegyhely legitimizálása felé: megalapította annak emlékünnepét. Erre Mária adott utasítást. Az utolsó üzenetből Szűz Mária e szavait tolmácsolta Rózsika: „Imádkozzatok minden nap velem 5 percet délután 5 órakor. Ez a hely zarándokhely marad. Minden év június hónapjában (jún. 17.) kegyelmet árasztok ki itt."[27]

A látomások legitimációjának fontos része a támogatás keresése más kegyhelyek hasonló folyamataiban. Molnár Gyula, a kegyhely létrejöttét Budapestről támogató római katolikus „mariológus" brosúrát írt a Mária-jelenések természetfelettiségéről;[28] magyarországi és romániai egyházi lapokban cikksorozatot indított a világ minden tájának Mária-kegyhelyeiről, erősen hangsúlyozva a hasonlóságokat a szőkefalvi csodákkal. A legitimizációs törekvések azonban természetesen nem csak az egyház részéről nyilvánultak meg, hanem „alulról", a látó kezdeményezésére is. Ő is törekedett alkalmazkodni a Mária-kegyhelyek már elfogadott trendjeihez, készségesen elfogadta, és – mondhatjuk – a papokkal közösen alakította ki az általuk felkínált helyettesítő kultuszformákat, amelyeknek ő már legfeljebb mellékszereplője volt. Még 1999-ben létrehozott egy héttagú rózsafüzér-társulatot, és utolsó látomása után, amikor már nem jelent meg számára Szűz Mária többé, mintegy segédpapként működött az oltár mellett saját emlékünnepén.

[27] Így jelent meg a szöveg a sokszorosított röplakokon; ez többi *Mária üzenete* idézetünkre is vonatkozik.

[28] Molnár 2002.



A Krisztus Világossága *című erdélyi katolikus hetilap „Szőkefalva" számának címlapja*

Rózsikát pártfogó papjai is oktatták erre, de ő maga is tanulmányozta – felolvastatta magának – az egyházi sajtóból is más, belföldi és külföldi kegyhelyek látomásairól, csodáiról szóló híradásokat (majd minden híres Mária-kegyhelyről kapható magyar és román nyelvű szakirodalom a helyi egyházak terjesztésében; Mária üzeneteinek pontosan közölt szövegeivel együtt). Egyik papja révén nagyon jól ismeri például a garabandali kegyhely eseményeit, Conchita látomásait.[29] Más kegyhelyek híres látóival is találkozott már: kölcsönös tapasztalatszerzés lehetett a célja például a sükösdi látnok idelátogatásának a szőkefalvival egy időben kiteljesedő magyarországi kegyhelyről. Marián Rózsika saját legitimációs törekvései első lépéseiként értékelhetjük, hogy – tudatosan vagy sem – már első látomásaiban az elismert Mária-kegyhelyek mintáit követte: „Lourdes-i barlangot" létesít mennyei utasítás alapján, de még az általa végbement csodás események egy része is (kivirágzó száraz fa, gyógyító víz) a nemzetközi Mária-kegyhelyek csodáinak allúziója.

A látó önlegitimációs folyamatához tartozik saját *szent látó* identitásának kialakítása. Marián Rózsika – szintén az ismert mintákat követve – a látás képessége és gyakorlása mellé fokozatosan fölvette a mennyei áldást az emberek felé közvetítő *élő szent* szerepét. Mennyei látomásaiban megkapta a gyógyítás adományát, most kézrátétellel gyógyít, az udvarán lévő kút vize pedig – szintén egy mennyei látomás révén

[29] Lásd: Conchita (é. n.): San Sebastián de Garabandal-ban, Cantabriában 1961-től volt része kislányoknak, közöttük a könyv címét adó Conchitának egy évekig tartó látomás-sorozatban.

– gyógyító erejűvé vált. Tanácsokat ad a kegyes életre (imákat, böjtöt ad fel), családi bajokban tanácsot ad. Mindebben – úgy látszik – a belső inspirációnak és az ismert minták követésére való törekvésnek egyaránt szerepe volt (*élő szent* identitásához a helyi folklór bizonyos vonásai – a *tudós*-mondák egyes motívumai[30] – is hozzátartoznak).

Ilyenformán Szőkefalván az utolsó néhány évben párhuzamosan volt jelen a laikus mediátor, akinek látomásai vannak, és a papság hivatalos rituáléival. Mária üzeneteinek tartalmát is ők kommentálták, ők sokszorosították; mint a látó segítői, betársultak mediátornak. Amikor a látó véglegesen visszahúzódott, átvették a terepet. Mire a látomások Szőkefalván ilyen mértékben legalizálódtak, elfogadottá és az egyház által irányítottá lettek, meg is szűntek. 2005-ben volt Szőkefalván a Mária-jelenések utolsó, előre bejelentett időpontja. A látó beteg, és – mint jelentette – nem fog számára többé megjelenni Szűz Mária.

Az utolsó jelenés a kegyhely helyi arculatát is formálta: Szűz Mária megkapta új, helyi nevét. Ezt mondta utolsó üzenetében: „A nevem itt, ezen a helyen: A Fény királynője." Ez a helyi katolikus identitást erősítő tényezővé lehet, amit így fejeztek ki a helyiek: „nekünk is lesz Međugorjénk". A „mi Máriánk" – az archaikus saját–idegen ellentét jegyében – több áldást sugároz, hathatósabb védelmet nyújt, egyszerűen azért, mert a „mienk".[31]

A látó identitásának és helyi legitimációjának kialakulását – egyben a kegyhely első „látomásos" fázisát – megpecsételő aktus volt 2005-ben Marián Rózsika életrajzának, csodáinak és a kegyszobor keletkezéstörténetének megírása és kiadása.[32] Tehát mintegy írásba fektették a kegyhely alapítási okiratát, „alkotmányát" – amely most már a püspöki helybenhagyás után az érseki elismerésre, majd a legfőbb, pápai hatóságokhoz való továbbterjesztésre vár. A legfelsőbb helybenhagyásra kicsi az esély, a csodák elismerése még helyi szinten sem történt meg, az alapvetően látomáspárti helyi egyházak minden törekvése ellenére. (Ezenközben a nemzetközi betagozódáshoz, a nem hivatalos elismeréshez nagyban hozzájárul, hogy az életrajzzal együtt az összegyűjtött Mária-üzeneteket is közreadták 2005-ben, egyházi kiadásban, és ezáltal lehetővé tették, hogy a szőkefalvi üzenetek is bekapcsolódjanak a Mária-üzenetek kegyhelyek közti nemzetközi vérkeringésébe.).

[30] Az elbeszélések szerint például azzal fogadja látogatóit, hogy tudta, ki jön hozzá, tudta, mit beszéltek róla az úton stb.

[31] Vö. William Christian fontos észrevételeit a lokális lokális identitás szerepéről a kegyhelyeknél: Christian 1981, 92–105.

[32] Jánosy 2005.



Lourdes-i barlang a templom udvarán, 2006.
Pisák Annamária felvétele

A legitimációs folyamatok gerincét – itt is, mint minden születő kegyhely esetében – a látomás, illetve a csodák értelmezésének, elfogadásának, hitelesítésének kérdése jelenti. A helyi értelmezés a kegyhely hivatalos elfogadtatásának hosszú folyamatát indító első lépés. E folyamatok bonyolultak, hiszen sok eltérés van az aktuális csodákhoz való viszonyban a különböző felekezeteken belül, az egyházi hierarchiák különböző szintjein, valamint a papság beállítottságában, szubjektív hozzáállásában is. Ezért végigkövetésük még hosszú kutatás tárgya kell hogy legyen. Részletes vizsgálatot igényel például, hogy a Marián Rózsikát látnoki pályáján mintegy elindító két katolikus pap – Rózsika valamikori lelkiatyja és a helyi plébános – milyen mértékben befolyásolta indítványaival már a kezdő látomások tartalmát, bizonyos Szűzanyához intézett kérdések és kérések inspirálásával is (például a jelenések idejére, helyére, vagy a Mária-képmás elkészítésére vonatkozóan). Vagy: milyen mértékben igyekezett a papság a csodaváró és látomáskereső tömegek igényeinek utánamenni, és – a szigorú kritériumok figyelembevétele mellett vagy azokat megkerülve – az egyes jelenségeket csodaként értelmezni. Például tudható, hogy a dicsőszentmártoni római katolikus plébános – nyilván más klerikus személyekkel egyetértésben (és az erre vonatkozó egyházi szakirodalmat megismerve) „miszikus szenvedésként"-ként (mintegy *imitatio Christi*-ként[33] értelmezi Rózsika naponta ismétlődő három-négy

[33] *Imitatio Christi:* lásd például: Kieckhefer 1988.

perces, igen erős testi fájdalmait, és ezzel mintegy hitelesíti a maga számára a látó személyét és látomásait általában is.

A látomás helyi értelmezésében természetesen a felekezetek, illetve a helyi és dicsőszentmártoni papság közti versengés is megfogható: akié a látomás, azé lesz a kegyhely (és – egyes szkeptikus unitáriusok szerint – annak anyagi haszna), bár a felszínen minden tekintetben a „közös kegyhely" elve uralkodik, és mindkét illetékes egyház fennen hirdeti a kegyhely kétnyelvűségét (sőt háromfelekezetűségét, lévén hogy az ortodox hívők – sőt bizonyos mértékig a papság – részvételét is támogatják). A felszín alatt mégis létező versengésbe a református egyház – mint semleges fél, „nevető harmadik" – a közjó szempontjából pozitívan száll be: a református többségű falunak és református polgármesterének őszinte érdeke, hogy itt egy nagy turistatömegeket is vonzó, a falu anyagi felvirágzást is jelentő kegyhely jöjjön létre.

Érdekes lesz nyomon követni az egyházi álláspontok és a szent helyet látogatók türelmetlen csoda- és látomásváró igényeinek az egymásra hatását. Tanulságos megfigyelni például, hogyan fogadja a látomás misztikus élményeit kereső közönség az olyasféle helyettesítő megoldásokat, mint például a Szentségimádás, amelyet a globalizálódó katolikus egyházak sok helyütt – nemzetközi láncolatban is – szerveznek a kegyhelyek körül. Eddigi tereptapasztalataim szerint az igazi látók az Oltáriszentségben is tudják, a szentségimádás összejövetelein nemcsak Krisztust, aki az Eucharisztiában megtestesül, hanem még Szűz Máriát is „látni" (ehhez ismét csak segítségül vannak vallásos kiadványok, amelyek az Eucharisztiában megjelenő Krisztust ábrázolják).

A csodák értelmezésének, legitimációjának és identifikációjának fontos tényezője volt a Mária-üzenetek sokszorosítása. Ezeket a helyi katolikus egyház minden jelenés után leíratta és román, majd magyar nyelven felolvasták őket a zarándokok számára. Tág tere van az egyház, sőt más hatóságok manipulatív beavatkozásának, az alulról és felülről jövő kezdeményezések harcának; az egyház természetesen beleszól a nemzetközi motívumokat is tartalmazó, de helyi aktualitásokat is magában foglaló Mária-üzenetek tartalmának alakulásába. Ezeken keresztül lehet intézményesíteni a látók szerepét, látomásuk időpontját, helyét (mintegy a látnoknak tanácsolt, Máriának feltett kérdésre adott válaszként). Az egyik szőkefalvi üzenet például így szól: „Azt kérem, hogy ez a hely egy imaközpont legyen".

A beavatkozás egyik lehetősége az ún. *titkok* megfogalmazásában és a nyilvánosságra hozataluk időzítésében rejlik. (Általános jelenség a korunkbeli Mária-kegyhelyeken, hogy Szűz Mária papságnak, egyháznak szóló üzeneteit általában *titok*ként kezelik, az egyház akkor hozza nyilvánosságra őket, amikor jónak látja.) Közismertek a La Salette-i vagy a međugorjei kegyhelyek titkainak manipulált politikai üzenetei.[34]

[34] Lásd: Fekete 2003; és Kürti 1998: a la salette-i és međugorjei Mária-üzenetekről és „titkok"-ról.

2005-ben az öt szőkefalvi titokból négyet „megengedett a Szűz Mária Rózsikának" nyilvánosságra hozni. Az egyik ezt volt: „Romániát nagy megrázkódtatás fogja érni... és sok vér fog folyni"; a többi is hasonló, az emberiség jövőjét fenyegető apokaliptikus borzalmakra vonatkozik (lásd az ábrán).

Ha a látomásokat az egyház ilyen mértékben legalizálja és integrálja, azoknak meg kell szűnniük. Mint hangsúlyoztuk, a hivatalos liturgiában sohasem volt – ma sincs – tere a szakrális kommunikáció közvetlen formáinak. De a víziók kezdetben mutatkozó elemi hatásaképpen folytatódik a – Turnerék szavaival[35] – „jelenések színhelyének természetfeletti hatású kisugárzása". E kisugárzó hatás közvetítői ekkor elsősorban a képmások, szimbolikus tárgyak (hasonlóképpen ahhoz, ahogy a középkori zarándoklatok maradandó kisugárzó gócait az ereklyék – szintén mint a látomások mennyei lényeinek földi képmásai, tárgyiasult helyettesítői – jelentették).

A kegyhelyek alakulásának második, legitimizált, ritualizált szakaszában általában bizonyos tárgyiasulási folyamat figyelhető meg; nő a látható, érinthető tárgyak fontossága. A víziók mitikus lényei helyett a képmások, a látomás misztikus élménye helyett a valóságos *érintés* kap központi szerepet. Dubisch szavait használva – aki egy görög kegyhelyet vizsgált ilyen szempontból –, növekszik „a fontossága a nyilvános cselekedetnek, előadásnak, amelynek révén egy belső állapot láthatóvá válik".[36] Miután a válságok, feszültségek implikálta direkt szükségletet az intenzív látomás-élmények valamelyest kielégítették, a szakrális találkozások „érinthető szentsége" jut érvényre, a „misztikus szentség"[37] tárgyiasulása megy végbe. Ez a folyamat Szőkefalván is végbement: a mediátor által másoknak is közvetített közvetlen kommunikációt felváltotta az egyház hivatalos liturgiája, a ritualizált kapcsolatok, a szakrális kommunikáció szimbolikus csatornái: ima, meditáció a kegyképnél, vagy annak megérintése. A látomások legitimációjának fontos lépése volt Szűz Mária képmásának megfestése. Mire a látó Mária-látomásai megszűntek, elkészült a kegyszobor is, az utolsó látomás első évfordulóján, 2006. június 17-én pedig megkezdődött az *érintőzés*: a ruhadarabok, olvasók, használati tárgyak helyezése a szoborra a kegyhelyeken szokásos módon; hogy azok gyógyító áldást nyerjenek.[38]

[35] Turner – Turner 1978, 206.

[36] „...the importance of the public act or performance through which an inner state is made visible". Dubisch 1990, 129.

[37] Stark-Arola terminusai: Stark-Arola 1998, 85.

[38] Ezt Szacsvay Éva beszámolójából tudom, aki jelen volt ezen az ünnepen a szőkefalvi katolikus templomban.



A kegyszobor és a kegykép, 2006.
Pisák Annamária felvétele

Ez mintegy a belső, misztikus élmények kiegészítésére, helyettesítésére szolgál a kegyhelyek alakulásának második, látomásoktól eltávolodott fázisában. A képmásnak fontos többlete is van a látomással szemben: az nem adatik meg mindenkinek, míg emezt a szent helyen bárki megérintheti. A képmás kicsinyített másait (szentképeket, kisméretű kegyszobrokat), vagy a vele érintkezésbe került tárgyakat haza is lehet vinni, a szent érintések áldásos hatása így térben-időben kiterjeszthető. Ez a fajta tárgyiasulás a látomások szövegeivel a Mária-üzenetek vonatkozásában is végbement. A zarándokok részesülhettek az egyházi média tevékenysége révén az üzenetek leírt változataiban, amelyek a látomások áldásait otthonukba is eljuttató, olvasással oda-idézhető szent tárgyakká lettek. Gyimesközéplokon 2003–2007 folyamán minden szőkefalvi zarándoklatokon részt vett asszony (és egy férfi) tudott mutatni a kegyhelyre látogatásai során összegyűjtött Mária-üzeneteket, amelyeket a „nem szőkefalvások" körében is továbbterjesztettek, olykor imafüzeteikbe is feljegyeztek.

A misztikus élmény egyéni szükségleteit már az első, nem ritualizált szakaszban sem elégítik ki feltétlenül a csak a látó által észlelhető látomások, a csak általa közvetített élmények vagy a nemzetközi trendekhez igazodó Mária-üzenetek. Egy gyimesközéploki asszony nagy várakozásokkal ment a szőkefalvi kegyhelyre, amely, mint mondja, nagy „feltöltődés" volt számára, egyben csalódás, hogy csak a látnok látta a Szűzanyát, ő nem, és ő csak „lelkileg" (értsd: a kegykép előtti ima révén) találkozott vele. Éppen ezért a látó közösségi igényekre reagáló vízióival párhuzamosan mindig jelen voltak – és ma is jelen vannak – az egyéni látomások is.

Mindenki számára elérhető volt itt is – mint szinte törvényszerűen minden Mária-kegyhelyen – a „napcsoda", a lehetőség a napba nézni és benne csodás fényjelenségeket vagy szent személyek, például Szűz Mária alakját vagy valamely szimbólumát látni. (Ez a koncentráció, önszuggesztió révén létrejött enyhe transzállapot következmé-

nye éppúgy lehet, mint az erős napba nézés okozta szemkáprázás.) A zarándokok a látomások előre meghirdetett időpontjában a napba nézés révén részesültek a közvetlen mennyei kommunikációban, amelyet a búcsújárás egyik legfontosabb céljának tartottak. Számos gyimesi asszonnyal beszéltem, akik igen szemléletesen mondták el Marián Rózsika látomása közben átélt misztikus élményeiket, amelyeket részint mintegy a látó élményeinek továbbrezgéseként, kisugárzásaként érzékeltek, részint az egyidejűleg véghezvitt napba nézés élményéhez kapcsoltak. A napcsoda mintegy ki is terjeszti a szent helyek hatókörét, hiszen a nap mindenhonnan látható. Akinek pedig nincs módja Szőkefalvára utazni, otthon, saját udvarán is részesülhetett – az előre meghatározott időpontban – a közös vízióban. Így történt ez két éve több gyimesközéploki asszonnyal is, több mint 200 kilométerre Szőkefalvától.

Az első, nem rutinizált fázisban ez a jelenség párhuzamosan volt jelen a látó közvetlen kommunikációjával. Most, hogy Marián Rózsika már nem vizionál, és a zarándokok még tanúként sem lehetnek jelen Mária üzeneteinél, látomás és csoda iránti egyéni szükségleteiket még mindig kielégítheti a napcsoda; ahogyan ezt más, régóta fennálló kegyhelyek példáiból is tudjuk.

Jellemző, hogy a legitimálódás folyamán a napcsodának is megszületnek a képmássá vált, tárgyiasult változatai. Itt is – mint manapság szinte minden Mária-kegyhelyen – az egyház hivatalos orgánumaiban, búcsús nyomtatványokban egyaránt megjelennek a napban látni vélt Szűz Mária és más képek fotói, sőt újabban maguk a falusi zarándokok is szívesen fényképezik a napot, mint saját misztikus élményük megérinthető képmását. Emellett tudunk látomást „utánzó" optikai trükkök internetes terjesztéséről is, amelyek egyikét egy amúgy valódi látomásokat is többször átélt gyimesközéploki asszony mutatta nekem.

A napcsoda látásának mintegy a Marián Rózsika látomásainak hitelességét megerősítő funkciója is volt (akár az egyház, vagy kételkedő más felekezetűek szemében is). Szinte mércéje volt annak, ki hogyan viszonyul általában a látomásokhoz: az odalátogatók és helyiek egyaránt szerették „kipróbálni" és kommentálni. A helyi és nem helyi, különböző felekezetű papok is sokan néztek próbaképpen a napba, ez szerepet kapott nézeteik kialakításában is Rózsika látomásának valódiságára nézve (az egyik lelkész például belenézvén a napba, annak sebes forgását és szivárványszínű sugárzását észlelte, és megállapította, hogy nem károsodott a szeme a nézéstől – tehát lényegében elismerte a napcsoda lehetőségét).[39]

Egy másik tartósan fennmaradó, a látó szent kommunikációjával párhuzamosan élő egyéni kommunikációs forma lehet az *inkubáció*, a gyógyító szenttel való találkozás álomban, látomásban. Ez mindig egyéni szükséghelyzet – általában súlyos betegség – indukálta jelenség, Szőkefalváról alig van rá adatunk (egyelőre?), noha tudjuk, hogy

[39] Vö. Korpics Márta hasonló tapasztalatai Međugorjében a zarándokok és papok napba nézésével kapcsolatban: Korpics 2006, 187–189.



A napcsoda filmezése, 2006.
Pisák Annamária felvétele



Egy gyimesi zarándok fényképe a napcsodáról

más Mária-kegyhelyeken (például Csíksomlyón, Máriagyűdön) nem ritka a betegek gyógyulási célból való bennalvása a kegytemplomban.

A szemünk előtt bontakozó új szőkefalvi kegyhely – úgy látszik – bizonyos tekintetben a régóta elfogadott romániai katolikus kegyhelyek ellenében alakul. A közéleti, politikai válsághelyzetek, a múlt század utolsó évtizedeinek gazdasági, politikai, szociális krízishelyzetei, vallási, etnikai konfliktusai a politikai rendszerváltások, a globalizáció és a New Age vallási mozgalmak számos változást indukáltak a régóta bevezetett kegyhelyek gyakorlatában is. Ezek általában többnyire – részben e konfliktusok hatására – a közösségi, etnikus és vallási identitás kifejezőjévé váltak. Elsősorban Csíksomlyóra gondolok itt, amely – lévén a nagy többségében magyar nemzetiségű Székelyföldön – elsősorban magyar búcsújáróhely. A nyilvános

búcsújárás betiltását követő titkos zarándoklatok, az ezekkel kapcsolatos megtorló intézkedések növelték a hivatalos egyházzal, a kegyhely legitimált vonatkozásaival szemben az egyéni „kerülő utak", a szakrális kommunikáció peremhelyzetben gyakorolt „látomásos" formáinak szerepét. Ugyanekkor a búcsújáró magyarságra mint kisebbségre nehezedő nyomás következtében a titkos búcsújárásban megnyilvánuló poltikai ellenállás „magyar ellenállássá" lett. (Némileg hasonló a vegyes nemzetiségű Máriaradna helyzete is: ez a kegyhely a 17–18. században a katolicizmus jelképe lett az iszlám és az ortodoxia közt, a 20. század végén, mint Barna Gábor vizsgálataiból tudjuk, a búcsújárás gyakorlata itt több nemzetiség – német, magyar, román, horvát, szlovák stb. – részvételével válhatott a magyar nemzeti identitás kifejezővé is.[40])

A kommunista rendszer összeomlása után új konszolidáció, egy második megállapodott korszak következett be. Edith és Victor Turner úgy gondolják – és ezt megerősítik más vizsgálatok is –, hogy a hivatalosan elfogadott, ritualizált kegyhelyek már nem artikulálják az aktuális válságokat, ezek már sokkal inkább a konszolidáció, valamint a vallási egység és identitás kifejeződésének helyei.[41] Ez a helyzet Csíksomlyón, amely – immár szabadon – a katolikus és magyar nemzeti identitás kollektív megélésének helyeként erősödött meg, ahogyan ez Tánczos Vilmos, Mohay Tamás és mások kutatásaiból nyomon követhető.[42] Köztudott, hogy Csíksomlyó a rendszerváltás óta a magyarországi egyházi és állami autoritások megjelenésével is fémjelzett magyar találkozóhely, amely a katolikus identitáson kívül az összmagyarság képviseletére is hivatottnak érzi magát, és mint ilyen, magához vonzza a székelyföldiek magyar identitását kifejező folklórrendezvényeket, sőt az új, „ősmagyar" vallási mozgalmak képviselőit és áruba bocsátóit is.

Egy lokális búcsújáróhely nemzeti kegyhellyé fejlődése, a helyi kultusz ősi, akár „pogány" gyökereinek keresése és a keresztény kultuszba olvasztása, vagy Szűz Mária kisajátítása egy nép számára nem egyedülálló jelenség Csíksomlyón, több példát hozhatnánk erre Kelet- és Délkelet-Európából.[43] Ami most itt számunkra fontos, az az eltérés ettől az általános tendenciától a szőkefalvi kegyhely esetében.

[40] Barna 1998, 55–69: *A vallás mint menedék. A vallás szerepe az identitás megszerkesztésében – Máriaradna példáján* fejezet.

[41] Mint ezt E. és V. Turner megállapítják: Turner – Turner 1978, 38–39.

[42] Tánczos 1991; Mohay 1996; 1997.

[43] A Nógrád megyei Szentkutat például most nemrégiben nyilvánították hivatalosan „kiemelt státusú" zarándokhellyé, „nemzeti kegyhellyé". Magyarország mint „Mária országa": lásd például: Ipolyvölgyi Németh J. 2002. Szűz Mária féltudományos egyházi szerzők műveiben „ősapáink boldogasszonya": lásd például: Daczó 2000; Csontos 2005. Ilyesféle művek hosszú sorát említhetnénk, köztük még akár egy-egy „szakmai" kiadványt is. Hasonló tendenciák Međugorjével, vagy a Dubisch vizsgálta görög kegyhelyekkel kapcsolatban: Kürti 1998, 189; Dubisch 1990, 135.



Székely ruhás magyarországi zarándokok, 2006.
Pisák Annamária felvétele

Csíksomlyó ellenében, a vallási és etnikus identitás (és az ennek kifejeződésébe rejtett etnikai konfliktusok) helyett a szőkefalvi egyházak (a római és görög katolikus egyaránt) a megbékélést hirdetik, a prédikációkban és az egyházi sajtóban, hivatalosan, mintegy a legitimációs folyamatok részeként. Mint az egyik helyi pap kijelentette, a magyarul és románul egyaránt szóló „Szűzanya terve a megbékélés". Molnár Gyula „mariológus", a kegyhely alakulásának egyik szellemi irányítója szerint a Mária-jelenés a soknyelvű nemzet életében „találkoztatja a civilizációkat", feloldja a politikai és diplomáciai tárgyalásokkal megoldhatatlan problémákat. Ezt visszhangozzák a zarándokok is, és mind ez ideig a látó Marián Rózsika is ennek adott hangot.

Tehát Szőkefalván vannak arra utaló jegyek, hogy itt a legitimizációnak egy az elfogadott szent hellyé válásnak a szokásossal (például a Csíksomlyón tapasztalttal) ellentétes útja megy végbe, és esetleg a vallási/nemzetiségi különbségek feletti, az ellentéteken felülemelkedő keresztény (vagy erdélyi?) identitás kifejezőjévé válik. Legalábbis ez a felszín: a nemzetiségek közti béke. Kérdés, hogy ez mennyire felülről manipulált.

Vannak olyan eltérések a két kegyhely búcsújáró gyakorlatában, amelyek, úgy véljük, csak a nemzetközi turizmus bekapcsolódásának a jelenlegi mértékével függnek össze, és ezért idővel elsimulhatnak. Bizonyos, hogy Csíksomlyó, mint előrehaladottabb állapotban lévő „magyar" turistaüzlet, szemben áll a kezdő kegyhely intimebb találkozási lehetőségeivel. Némely más falubeli asszony – azok közül, akiknek még

mindig az *érintés*, vagy az itt is gyakorolt *napba nézés* a legfontosabb – már nem szívesen jár Csíksomlyóra, legalábbis nem a nagy pünkösdi búcsú alkalmával, mert ott Szűz Máriával való intim találkozását zavarják a turisták több tízezres tömegei. Ez a helyzet azonban bekövetkezhet Szőkefalván is, hiszen itt is megindult a turistaüzletté válás folyamata. Ez magával hozhatja a magyar identitás (Magyarországról is importált) fokozottabb kifejeződését is. A látomások rituális keretekbe integrálásának fő intézője és szószólója, a helyi római katolikus plébános büszkeségét táplálja az a gondolat, hogy „nekünk is lesz Međugorjénk". Ez a „nekünk" itt a magyar református polgármestertől az ortodox román papig és a helyi görög katolikus vagy pünkösdista lakosokig mindenkit jelenthet, attól függetlenül, hogy a látomásokhoz mint vallási jelenséghez hogyan viszonyulnak. Semmiképpen nincs szó azonban sem *magyar*, sem *román* Međugorjéról. Ugyanakkor a Magyarországról vagy Székelyföldről érkező zarándokok, valamint a hívő és nem hívő Erdély-járó turisták behozzák a magyar identitás gondolatait és jeleit, viseletbe öltözéssel, magyar zászlókkal – e jeleket itt maximálisan tolerálja a falu másik nemzetisége.

Csíksomlyón a vallási és etnikus identitás kifejezése rejtett etnikai konfliktusokat takarhat; de tudjuk, ugyanezek a rejtett etnikai konfliktusok Szőkefalván, az etnikumok közti békés együttélés felszíne alatt is jelen lehetnek. A helyzet tehát bonyolult, többféle indíték és cél van jelen párhuzamosan. Nem tudhatjuk még, hogy végül is milyen értelmezési keretek között folytatódik és fejeződik be – vagy szűnik meg – Szőkefalva/Seuca legitimálódási, beilleszkedési folyamata. A helyi magyar plébános úgy nyilatkozott, hogy „az egységért imádkozunk", szeretnénk „az egységet a sok kisebbség és a többségek között". „A Szűzanya ezt akarja..." Mi pedig csak remélhetjük, hogy nem csak a Szűzanya akarja így.

BIBLIOGRÁFIA

ARBMAN, Ernst
1963 *Ecstasy or Religious trance. In the Experience of the Ecstatics and from the Psychological Point of View I–III.* Uppsala, Svenska Bokförlaget Norstedts.

Barna Gábor
1990 *Búcsújáró és kegyhelyek Magyarországon*. Budapest, Panoráma.
1998 *Búcsújárók. Kölcsönhatások a magyar és más európai vallási kultúrákban.* Budapest, Lucidus.

Barna Gábor – Bálint Sándor
1994 *Búcsújáró magyarok*. Budapest, Szent István Társulat.

Benz, Ernst
1969 *Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt.* Stuttgart, Ernst Klett.

Bourguignon, Erica (ed.)
1973 *Religion, Altered States of Consciousness and Social Change.* Columbus, Ohio State UP.

Christian, William A. Jr.
1981 *Local Religion in Sixteenth-Century Spain.* Princeton, N.J., Princeton UP.
1996 *Visionaries. The Spanish Republic and the Reign of Christ*. Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press.
Dinzelbacher, Peter
1981 *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter.* Stuttgart, Anton Hiersemann.
Dubisch, Jill
1990 Pilgrimage and Popular Religion at a Greek Holy Shrine. In Ellen Badone (ed.): *Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society*. Princeton, N.J., Princeton UP., 113–139.
Edsman, Carl-Martin
1973 Antik och modern Sybilla. *Skrifter utgivna av Religionshistoriska Institutionen Uppsala (Hum. Fak.)* 11: 66–104.
Gagyi József
1998a A máréfalvi szentasszony. In uő: *Jelek égen és földön. Hiedelem és helyi társadalom a Székelyföldön.* Csíkszereda, KAM, 21–38.
1998b „Megmondta, mi volt, mi van, mi lesz." Az ezer telik, ezer nem típusú hiedelmekről. In Uő: *Jelek égen és földön. Hiedelem és helyi társadalom a Székelyföldön.* Csíkszereda, KAM, 39–60.
2004 Csodák, millenarizmus. A székelyföldi falusi társadalom reagálásai. In uő: *A krízis éve a Székelyföldön 1949.* Csíkszereda, Pro-Print, 232–258.
Grynaeus Tamás
1991 „Látomások" – Túlvilági élmények a mai magyar népi szájhagyományban. In Erdélyi Zsuzsanna (szerk.): *Boldogasszony ága. Tanulmányok a népi vallásosság köréből.* Budapest, Szent István Társulat, 143–180.
Hamilton, Mary
1906 *Incubation. The Cure of Diseases in Pagan temples and Christian Churches.* London, W. C. Henderson.
Harangozó Imre
2001 Egy székely szentember, az oroszhegyi Bálint I. László. In Pócs Éva (szerk.): *Sors, áldozat, divináció.* /Studia Ethnologica Hungarica 2./ Budapest, Janus/Osiris, 362–374.
Kieckhefer, Richard
1988 Imitation of Christ: Sainthood in the Christian Tradition. In Richard Kieckhefer – George D. Bond (eds): *Sainthood. Its Manifestations in World Religions.* Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 1–42.
Klaniczay Gábor
1998 A boszorkányszombat ördögi látomása a vádaskodók vallomásaiban. In Pócs Éva (szerk.): *Ekstázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről I./ Budapest – Pécs, Balassi – University Press, 284–306.
2008 Learned Systems and Popular Narratives of Vision and Bewitchment. In Gábor Klaniczay – Éva Pócs (eds): *Witchcraft Mythologies and Persecutions*. /Demons, Spirits, Witches III./ Budapest – New York, CEU Press.
Korpics Márta
2006 A képhasználat jelentősége a zarándoklatokban. In Barna Gábor (szerk.): *Kép, képmás, kultusz*. /Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 16./ Szeged, Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, 177–192.

Küllős, Imola
1991a Borku Mariska, egy parasztpróféta tevékenysége és hatása a Kárpátalján. Esettanulmány. In Dankó Imre – Molnár Ambrus – Küllős Imola (szerk.): *Vallási Néprajz 5.* Debrecen, Református Teológiai Doktorok Kollégiuma Egyházi Néprajzi Szekciója, 339–362.
1991b Egy református parasztpróféta Mária-látomásai. In Benedek Katalin – Csonka-Takács Eszter (szerk.): *Démonikus és szakrális világok határán. Mentalitástörténeti tanulmányok Pócs Éva 60. születésnapjára.* Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézet, 441–454.
1998 Egy XX. századi parasztpróféta látomásai, és hatásuk a Kárpátalján. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről I./ Budapest – Pécs, Balassi – University Press, 100–112.
Kürti, László
1998 A Mindenség Királynője. A međugorjei látomások antropológiája. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről I./ Budapest – Pécs, Balassi – University Press, 174–190.
Marcle, Gerald E. – McCrea, Frances B.
1994 Medjugorje and the Crisis in Yugoslavia. In William H Swatos (ed.): *Politics and Religion in Central and Eastern Europe. Traditions and Transitions.* Westport, Conn. – London, Praeger, 197–207.
Meseguez, S. J. Pedro
1963 *Das Geheimnis der Träume.* Innsbruck – Wien – München, Tyrolia.
Mód László – Simon András
2004 „Így támad egyre jobban a híre a Mária-látásnak...” A radamosi Mária-fa és mai kultusza. In S. Lackovits Emőke – Mészáros Veronika (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében 6. Konferencia Pápán 2002. június, I–II.* Veszprém, Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság, II. 205–212.
Mohay Tamás
1996 Térszerveződés a csíksomlyói pünkösdi búcsún. *Néprajzi Értesítő* LXXVIII: 29–58.
1997 Hagyomány és hagyományteremtés a csíksomlyói búcsún. In S. Lackovits Emőke (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében 2.* Veszprém – Debrecen, Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság – KLTE Néprajzi Tanszék, 130–147.
Peti Lehel
2008 A lélekmentő. Katasztrófaélmény és imitatio Christi egy csángó asszony látomásaiban. In Pócs Éva (szerk.): *Démonok, látók, szentek. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről VI./ Budapest, Balassi, 534–552.
Pócs Éva
1998 Transz és látomás Európa népi kultúráiban. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről I./ Budapest – Pécs, Balassi – University Press, 15–55.
2006 Jánó Ilona és az újkori magyar látomások. In Kóka Rozália (közread.): *„Bételjesítem Isten akaratját...” A lészpedi szent leány látomásai.* /Fontes Ethnologiae Hungaricae III./ Budapest, L'Harmattan – PTE Néprajz Kulturális Antropológia Tanszék, 230–251.
2008a Szőkefalva/Seuca. Egy új kegyhely új üzenetei. In Pócs Éva (szerk.): *Démonok, látók, szentek. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről VI./ Budapest, Balassi, 484–504.

2008b Szőkefalva/Seuca: ein neuer Wallfahrtsort von neuer Bedeutung. In Klaus Roth (Hg.): *Feste, Feiern, Rituale im östlichen Europa. Studien zur sozialistischen und postsozialistischen Festkultur.* /Freiburger Sozialanthropologische Studien 21./ Wien, LIT Verlag, 311–329.

Pozsony Ferenc

1991 Látomások a vallásos közösségek életében. *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 5.* Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság, 248–258.

1998 Látomások a moldvai csángó falvakban. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről I./ Budapest – Pécs, Balassi – University Press, 72–80.

Sándor Ildikó

1998 Próféta és hívei Nagydobronyban. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* Budapest – Pécs, Balassi – University Press, 147–155. /Tanulmányok a transzcendensről I./

Schmitt, Jean-Claude

1987 A látomások a középkorban. *Világosság* 28: 252–262.

Stark-Arola, Laura

1998 Sacred Centers and Preconceived Journeys: Insights into the Cultural Construction of Religious Experience in Orthodox Karelia. *Acta Ethnographica Hungarica* 43: 81–107.

Szacsvay Éva

1998 Mária-látomás Mezőkövesden (1883). In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről I./ Budapest – Pécs, Balassi – University Press, 123–130.

Szigeti Jenő (közread.)

2006 *Protestáns népi látomások a XVIII. századból I.* /Fontes Ethnologiae Hungaricae II./ Budapest, L'Harmattan – PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék.

Tánczos Vilmos

1991 Adatok a csíksomlyói kegyhely búcsújáró hagyományainak ismeretéhez. In S. Lackovits Emőke (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében I.* Veszprém, Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság, 136–158.

Turner, Victor W.

1974 *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society.* Ithaca – Londion, Cornell UP.

Turner, Victor W. – Turner, Edith

1978 *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Pesrpectives.* New York, Columbia UP.

Voigt Vilmos

1996 Középkori látomások és a látomások megjelenése a XV–XVII. századi magyar irodalomban. In Küllős Imola – Molnár Ambrus (szerk.): *Vallási néprajz 8. Ökumenikus tanulmányok.* Debrecen, Református Teológiai Doktorok Kollégiuma Egyházi Néprajzi Szekciója, 11–31.

1997 Egy „ámító". Órás András Ugocsában. In Küllős Imola – Molnár Ambrus (szerk.): *Vallási Néprajz 9. Kárpátaljai tanulmányok.* Debrecen, Református Teológiai Doktorok Kollégiuma Egyházi Néprajzi Szekciója, 73–92.

EGYHÁZI KIADVÁNYOK

Conchita
é.n. *Conchita naplója. Garabandal.* (Magyar fordítás név nélkül) Parma, Ohio, The Workers of Our Lady of Mount Carmel Inc.
Csontos Péter
2005 Szentkút völgye. *Az ősi magyar Mária-tisztelet megújulásának helyszíne.* Budapest, Kairosz.
Daczó Árpád (P. Lukács O.F.M.)
2000 *Csíksomlyó titka. Mária-tisztelet a néphagyományban.* Csíkszereda, Pallas-Akadémia.
Fekete Sándor Pál
2003 *A Boldogságos Szűz Mária La Salette-i megjelenése és jövendölése.* Törökbálint, Mérővesső.
Hummer, Franz – Jungwirth, Christian
1989 *Medjugorje. Beszámolók – Képek – Dokumentumok.* (Szöveg: F. H., képek: Ch. J.; magyar fordítás név nélkül). Budapest, Ecclesia. [2. kiadás.]
Ipolyvölgyi Németh J., Krizosztom
2002 *Mária-kegyhelyek Mária országában.* Budapest, Móczár Béla kiadása.
Jánossy Gábor (szerk.)
2005 *Szőkefalva / Seuca. A Fény Királynője jelenései és üzenetei 10 év során / Aparaţiile şi mesajele Reginei Luminii timp de 10 ani. 1995 – 2005.* Budapest, Stella Maris Alapítvány / Fundaţia Stella Maris.
Molnár Gyula
2002 *A szőkefalvi Mária-jelenés. Beszámoló az elmúlt öt esztendőről. A látnok találkozása az Evangélium Krisztusával és Máriával, az Istenanyával.* Dicsőszentmártoni róm. kat. esperesi kerület – Szőkefalvi plébánia.

DÉMONI MEGSZÁLLOTTSÁG ÉS ÖRDÖGŰZÉS A KÖZÉP-KELET-EURÓPAI NÉPI HIEDELEMRENDSZEREKBEN[1]

Tanulmányom témája a démoni megszállottság jelenségei közül néhánynak a számbavétele és interpretálása. A *megszállottság* a természetfelettivel való kommunikáció egyik formája. Pszichobiológiai szemszögből tekintve, mint transzjelenség, a természetfeletti kommunikáció egy igen általános, mondhatni mindenütt jelen lévő csatornája,[2] olyan, élmény vagy magyarázat kísérte *módosult tudatállapot*,[3] amely szerint az egyén egy idegen szellem befolyása alá kerül, ez be is léphet testébe, benne lakhat, személyiségét megváltoztatja, illetőleg „megtestesül" benne (vagy a pszichológiai meghatározás szerint többes személyiség, *multiple personality* jön létre).[4] A másik lehetőség az, hogy a megszálló nem hatol a megszállott testébe, csak kívülről tartja uralma alatt, vagy támadja *(circumsessio* vagy *obsessio,* vagy – angol terminusával – *essence possession, lényegi* vagy *általános megszállottság).* Ez nem konkrét, nem személyes; lényegét jól kifejezik a magyar (ördögre, rossz szellemekre vonatkozó) *körülvesz, kísért, kerülget, kísér* terminusok. A megszállott ember és a megszálló szellem viszonya alapján megkülönböztethető a támadó szellemek (démonok, „rossz" halottak) behatolása, erőszakos uralkodása, valamint az isteni megszállottság, amikor az istenség, illetve a „jó" szellem a testbe, mint egy szent edénybe hatol, az ember pozitív befolyása, uralma, pártfogása alá kerül. Mivel a megszállottság lényege szerint a megszállott mintegy hasonul megszállójához, az isteni megszállottság sokszor egyidejűleg *unio mystica* is, misztikus egyesülés az istenséggel (a két kategória részben fedi egymást).[5] A harmadik kategória a *médiumizmus (mediumship, mediumism)*,[6] amikor az ember mintegy közvetítő edénye az istenség vagy a szellemek akaratának, üzenetének, az emberek kérdéseire adott válasznak. A kapcsolat létrejöhet spontán módon (például a démoni megszállottság szinte mindig spontán,

[1] A tanulmány első megjelenése: Pócs 2001c.

[2] Goodman összefoglalása a Föld összes kultúrájának áttekintését kísérli meg: Goodman 1998.

[3] *ASC = altered states of consciousness.* Lásd: Parker 1975.

[4] Itt taglalt témám szempontjából számomra legfontosabb áttekintő munkák, illetve általános meghatározások: Oesterreich 1921, I. fejezet; Arbman 1963, 211, 239.; Bourguignon 1976, 7–8.; Rouget 1980, 25–60.; Holm 1982, 8–15.; Siikala 1982, 103–104.; Crapanzano 1987, 14.; Goodman 1998.

[5] Benz 1972, 137–139.

[6] A *médiumizmus* szót – megfelelő magyar kifejezés híján – az itt említett angol terminusok nyomán hoztam létre.

vagyis nem akaratlagos a „gazda" részéről); ez esetben leginkább bizonyos szituációk vagy jelenségek, tünetek, betegségek ilyetén értelmezéséről, magyarázatáról van szó, vagy létrehozhatják rituálisan (az isteni megszállottság, valamint a médiumizmus általában ide tartozik – különösen a kollektív formák esetében találkozunk változatos rituális technikákkal).

E csoportok pszichobiológiai meghatározottságúak, de nem szabad elfelejtenünk, hogy a megszállottság transztechnika, illetve transzállapot nélkül is létező vallási jelenség, amelynek helyi kulturális interpretációján éppen olyan hangsúly van, mint a megszállott „valódi", módosult tudatállapotban megélt – vagy ekként magyarázott – megszállottság-élményén.[7] E jelenségek a különböző szellemlények helyi mitológiája, a kulturális interpretációk szimbolikája, a narratív metaforák révén alkotnak különböző szimbolikus rendszereket. Jelen tanulmányban az újkori Európában valószínűleg legáltalánosabb formációt, az ördögi megszállottságot vizsgálom, ennek is elsősorban a magyar parasztság és a szomszédos közép-kelet-európai népek hiedelemrendszereiből és rituális gyakorlatából ismert változatait.

Már a vizsgálat kezdetén világos volt számomra, hogy az ördögi megszállottság népi kultúrákból ismert nézetei és rítusai (mi több: részben az elit egyházi nézetek is) sok tekintetben szorosan a *démoni* vagy a *halotti megszállottság* nem keresztény formációira épülnek, illetve azokkal máig kölcsönhatásban vannak. Sok vonatkozásban a halotti megszállottság archaikus jelenségeinek helyét vették át a szervezettebbnek látszó ördögi megszállottság és ördögűzés keresztény technikái, utóbbi viszonylagos másodlagosságát sok átmeneti eset bizonyítja. Nem keresztény kapcsolatai a „megszálló" Sátánnak is vannak, mégpedig Közép- és Kelet-Európa népies démonaival: a *tündér*ekkel, *werwolf*fal, *vámpír*ral, a *lidérc/mora/Alp*-szerű lényekkel, a démonikus boszorkány alakjával, valamint a *betegségdémonok*kal is (ezek mindegyike valamilyen formában meg is „szállja" az embereket). Mindemellett azzal is tisztában vagyok, hogy a népi rendszerek szorosan összefüggnek az elit kultúra rendszereivel (esetünkben az ördögi megszállottság egyházi nézeteivel és ördögűző rituáléjával). Tehát amit ma népi ördög- és ördögi megszállottság-képzeteknek tekintünk (mivel a hivatalos egyházi ördög-képzetekhez képest mindenféle többletet, eltérést tartalmaznak), azt nem lehet a keresztény nézetektől független néphit-tényekként leírni, és nem lehet az egyházi ördögűző praxistól független „népi megszállottság-képzetekről" beszélni, legalábbis az ördögi megszállottság vonatkozásában nem.

Mindebből következik, hogy mesterkélt dolog az ördögi megszállottság jelenségeit a keresztény és nem keresztény, kereszténység előtti, elit és népi, térben és időben

[7] Mint ezt hangsúlyozza például: Siikala 1982, 103.; Holm 182, 3.; Lewis 1978 [1971], 46.; Danforth 1985, 264. Konkrétan az ördögi megszállottság keresztény ideáinak és gyakorlatának vonatkozásában írja Clark: „...all aspects of possession behaviour are in fact highly structured, even stereotyped, in terms of variety of cultural codes and conventions" (Clark 1997, 398.)

változó, sokféle helyi kulturális változattal rendelkező megszállottság-jelenség és megszállottság-rendszer sokrétű kapcsolathálózatából kiszakítani. Az alábbiakban mégis ezt teszem, elsősorban terjedelmi okokból – egyetlen tanulmány kereteit túlfeszítenék e változatos jelenséghalmaz sokirányú kapcsolatai.[8] E kapcsolatokra lentebb csak utalok, az ördögi megszállottságon kívül csupán az ezzel sokszorosan összeforrt – ezért megkerülhetetlen – *halotti megszállottságra, betegségdémonokra,* valamint a *lidérc/Alp/mora-szerű démonok*ra térek ki néhány rövid bekezdés erejéig, anélkül hogy ezek gazdag rendszereit teljes terjedelmében tárgyalnám. Többet kell szólnom a *boszorkány*ról, de a boszorkányság sokoldalú hiedelemrendszerének is csak az ördögi megszállottság kontextusában releváns jelenségeire térek ki. Szintén elkerülhetetlen a megszállottság gyógyítása kapcsán az isteni megszállottság némely vonatkozását érinteni. Mindezek együttes, részletesebb áttekintése azonban későbbi feladat lesz.

AZ EGYHÁZ ÉS A MEGSZÁLLÓ SÁTÁN

Az ördögi megszállottság eszméje és gyakorlata még korunkban is eleven a hivatalos és népi vallásosságban egyaránt, emellett egyházi forrásai, középkori múltja is jól ismert (bár e tekintetben némi aránytalanság van, ugyanis a felhasznált források szinte csakis a nyugati kereszténységről nyújtanak információt).

Már a kora középkori teológia fontos tétele, hogy a Sátánnak hatalma van az ember testébe hatolni, ezzel uralma alá hajtani és testi funkcióit elrontani, tehát beteggé tenni őt. Ez mai napig változatlan a hivatalos álláspontokban, csak a hangsúly kissé áttolódott a fizikai bántalmakról az uralom alá vetésre. A testbe hatolás mellett megkülönböztették a kívülről támadást, a *possessio* mellett tehát az *obsessió*t, vagy *circumsessió*t.[9] Reálisan, konkrétan (akár többedmagával) a testbe hatoló démonról volt szó, amely fizikai tüneteket és betegségeket okozott. Rendszeres démontanok határozták meg a démonok kategóriáit, testben elfoglalt helyüket (a lélekbe úgymond nem hatol az ördög, csak a test valamely szervébe). A késő középkorig elmosódott a határ a természetes és természetfeletti (megszállottság okozta) betegségokok között; a 12. században megszaporodó adatokból azonban már (a női megszállottak számának növekedése mellett) a jellegzetesen démonikusnak tartott betegségek sorát lehet kiolvasni: lelki betegségek, epilepszia, őrültség, depresszió, holdkórosság, hisztéria.[10] Mivel nem csak a démon,

[8] Más jelenségekről külön tanulmányt írtam, amelyek közül egy már megjelent: Pócs 2001b. Sajtó alatt van egy több jelenséget áttekintő összefoglaló vázlatom: „Megszállottság-jelenségek és megszállottság-rendszerek Közép-Kelet-Európa népi hiedelemrendszereiben."

[9] Franz 1909, 514–520; Thomas 1973 [1971], 569–570. Egy 20. századi római katolikus teológiai meghatározás szerint: „...der Teufel vom Körper eines Menschen Besitz ergreift und so über ihn verfügt, als sei es sein eigener": Rodewyk 1963. 22.

[10] Franz 1909, I. 524–527; Newman 1998, 737–739.

hanem az istenség, isteni szellem is beléphet a testbe *(isteni megszállottság)*, a szent és ördögi szellem közti határ nem volt éles – az orvosi traktátusoknak és a démontani kézikönyveknek a fiziológiai modell megrajzolása mellett fontos pontja volt a szellem mibenlétének meghatározása: milyen jegyek alapján lehet megkülönböztetni, hogy vajon démoni vagy isteni megszállóról van-e szó. Ezek a démontanok a megszállottság-esetek gyakorisági görbéjének emelkedésével párhuzamosan szaporodnak,[11] egészen a 16–17. század minden eddigi mértéket felülmúló megszállottság-járványaiig. A késő középkorban, kora újkorban alakul ki az ördögi megszállottság új fogalma: ez most már nemcsak fizikai ártás, testi-lelki betegség, hanem ördögi csalafintaság, csalárdság, megtévesztés is: tehát *ördögi kísértés,* azaz *circumsessio*. Azt a – Közép- és Kelet-Európa népi démonképzeteiből nagyon ismerős – gondolatot, hogy a megszálló ördög szexuális kapcsolatot is létesít áldozatával, elveszi a nők szüzességét, a 13. századtól követhetjük nyomon.[12] A megszállottság (és ördögűzés) legfontosabb ideológiai kereteit és kulturális modelljét – mint Stuart Clark meggyőző eszmefuttatásából kiderül – az eszkatológia jelentette a kora újkorban: a démonizmus minden formájával együtt ez is az eszkatologikus történelem része, a Sátán világvégi fenyegetése bűneinkért.[13]

A 16. századra az egyházi nézetek elvileg már megkülönböztették – mint Eric Midelfort írja[14] – a boszorkányságot és az ördögi megszállottságot: boszorkány eszerint az, aki szövetségre lépett az ördöggel, ördögi megszállott pedig az, aki passzívan tűri az ördög támadásait. Ugyanekkor azonban megjelent az ördög által megszállottak egyenlősítése is a boszorkánnyal (= ördöggel szövetséget kötött személy), és ez a megszállottság (és ördögűzés) látványos eseteit eredményezte a boszorkányüldözés keretein belül. A 15. század végétől a 16. század közepéig boszorkányüldözéshez hasonló járványról beszélhetünk Nyugat-Európában,[15] Közép- és Nyugat-Európa több területén szinte eggyé váltak a megszállottság-ügyek, egyházi vádak és ítéletek a boszorkányság és boszorkányüldözés történetével. Elég itt a híres francia, louviers-i, loudoni esetekre vagy a nagy salemi perre utalni, ahol az ördögi megszállottság – amit „alulról" is, „fölülről" is így értelmeztek – a boszorkányság rendszerén belül központi szerepet játszott.[16] A 16–17. század folyamán a megszállottság kulturális idiómáját kiterjesztik sok mindenre, amit a teológia nem engedett másképp érvényesülni. Vallási ellentétek, közösségi

[11] A 16. században keletkezett Bonaventura híres rendszeres démontana; 1626-ban, Antwerpenben adták ki Max von Eynatten „Manuale Exorcisrnorum" című művét, ugyanekkor Kölnben a legterjedelmesebb exorcizmus-kézikönyvet: *Thesaurus exorcismorum atque coniurationum terribilium*. (A legfontosabb manuálok kommentálását és könyvészeti adatait lásd például Clark 1997, 414–415.)

[12] Sluhovsky 1999; Newman, 1998; Benz 1972, 141.

[13] Clark 1997, 403–414.

[14] Midelfort 1992, 117.

[15] Op. cit., 107–108.

[16] A francia pereket lásd például: Mandrou 1968; Certeau 1980; Walker 1981. A salemi perről: Boyer – Nissenbaum 1974; Demos 1982.

vagy szexuális feszültségek stb. kivetítődésének tanúi vagyunk, mint Moshe Sluhovsky részletesen leírja a megszállottság negatív/ördögi konnotációjának időbeli fejlődését.[17] James Sharpe kora újkori angliai körképéből is kiderül, hogy a 16. században mennyire a köztudatban vannak már a megszállottság kulturális mintái mind polgári, mind paraszti körökben; mennyiféle kisközösségi probléma megoldására – egyebek mellett például a fiatalok normaellenes viselkedésének kanalizálására – alkalmazható; és milyen fontos indukáló tényezője a boszorkányságnak, a kutatásban közismert szomszédsági konfliktusok mellett.[18] Stuart Clark ugyancsak azt hangsúlyozza, mennyire közönséges lett a 17. századra Nyugat-Európában az ördög általi megszállottság; a boszorkánysággal összefonódva egy sor mindennapi csapás, rendellenesség magyarázatául szolgálhatott.[19] Közép- és Nyugat-Európa protestáns népességénél sem szűnik meg a szerepe, legfeljebb – a látványos katolikus rituálé előbb-utóbb betiltatván – a megszállottak másfajta kezelést (például ima, böjt, virrasztás) kapnak a protestáns papoktól.[20]

Mindez nagy hatással volt a boszorkányság népi rendszerére is, legalábbis Közép- és Nyugat-Európában. A fent említett történészek közül többen érintették a demonológiai megszállottságeszmék és az egyházi exorcizmus népi mentalitásra, néphitre tett hatásának kérdését,[21] de kevesen végeztek – nyilván forrásanyag hiányában – konkrét elemzéseket. Julio Caro Baroja például a spanyol boszorkányság történeti áttekintése során adja meg – amikor forrása van rá – az üldözés kereteiben felbukkanó boszorkányság hivatalos esetei mellett a „népi" változatokat – sőt a későbbi folklór-megfeleléseket.[22] Közép-Kelet-Európában bővében vagyunk a boszorkányüldözés publikussá tett forrásanyagának; itt a boszorkányperek kora óta a mai napig nyomon követhető akár a boszorkányváddal illetett közönséges személyek, akár a falusi mágia, jóslás specialistáinak „megszállottként" való számon tartása, vagy egyenesen ördögi megszállottsággal való vádolása. Tegyük rögtön hozzá: a magyar adatok nem mutatják a jelenséget túl gyakorinak, például a „közönséges" boszorkányság, a maleficium-vád mellett.

Ami a megszállottság konkrét tüneteit illeti, a kora újkori traktátusok fényében ezek leglényegesebbjei: az ördög elveszi a megszállott normális gondolatait, a külsejét, az megvadul, ordít, állatként viselkedik, kirohan a vadonba, vagy öngyilkossági romahok törnek rá, görcsökben fetreng, eltorzul a teste, fél a szent dolgoktól, szent nevektől, szentelményektől. Olyan „pozitívumokat" is feltűntetnek a manuálok az ördögi megszállottság Sátántól nyert jegyei között, mint a különleges testi erő,

[17] Sluhovsky 1999, 767. Clark és Sharpe is taglalják a protestáns–katolikus ellentétek különböző vonatkozásait, utóbbi például a protestáns Angliában „hathatósabb" ördögűzőként szerepet kapó itáliai katolikus papokról ír: Clark 1997. 392; Sharpe 1996, Possession fejezet: 190–210.

[18] Sharpe, loc. cit.

[19] Clark 1997, 388–391.

[20] Op. cit., 417–418.

[21] Például Midelfort 1992; Sharpe, loc. cit.

[22] Baroja 1967 [1961], 158–166.

a nyelveken szólás, okkult (látó, jósló) képességek.[23] A kézikönyvekben talán kevésbé számon tartott, de ugyancsak kulcstünete a megszállottságnak, mint alább még látni fogjuk, a felemelkedés, lebegés,[24] vagyis a köztudat által elsősorban a szenteknek tulajdonított levitáció.

A 16–17. századi manuálok, valamint a ma is érvényes, 1614-ben kelt *Rituale Romanum* előírásai figyelmeztetnek, hogy a megszállottság lelki, viselkedésbeli tünetei nem tévesztendők össze a hisztéria, tudathasadás, epilepszia, depresszió eseteivel – tehát mindazzal, amit a középkorban megszállottságként értelmeztek. (Megfordítva a dolgot, ez valószínűleg azt jelenti, hogy – a megkülönböztetés ellenére – most is elsősorban ugyanazon bajokból vagy legalábbis hasonló tünetekből következtetnek ördögi megszállottságra, mint a középkorban.[25]) Említsük meg itt, hogy a Samorjai-féle 1636-os lőcsei evangélikus ördögűző rendtartás szinte ugyane dolgokat írja le a megszállottság jeleiként (azzal együtt, hogy figyelmeztet a melancholiától, vagyis a mai értelmezés szerinti depressziótól való megkülönböztetésre): idegen nyelveken érteni, távoli, titkos dolgokat tudni, „embernek ideje és állapotja fölött való nagy erőt mutatni", nem imádkozni, káromkodni.[26] Keveset tudunk e traktátusok népi mentalitásra, néphitre tett hatásának útjáról-módjáról, de Szacsvay Éva megfigyelése szerint éppen a lőcsei ördögűző könyv erősen befolyásolta a 17–18. századi protestáns prédikációk ördögmotivikáját is,[27] és ennek nem elhanyagolható szerepe lehet a népi megszállottság-képzetekben. (Egyébként a hivatalos protestáns álláspontok csak fokozatosan lettek a katolikusnál szigorúbbak és elhárítóbbak az ördögi megszállás és ördögűzés vonatkozásában.) Ez csak egy ismert példa a sok közül, bizonyára Európában mindenütt fontos volt az ördögűző manuálok, traktátusok, röplapok – és az ezek eszméit közvetítő prédikációk – hatása a népi ördögképzetekre és a laikus ördögűző gyakorlatra, nyugat-európai kutatások szerint főleg a 17. század végétől. Később a kegyességi irodalom, vallásos ponyva, pamfletek, „wonder-books" szerepe lehetett igen nagy. Ezt több helyről – például Észak-Németországból – konkrét vizsgálatok alapján tudjuk, másutt csak az írott egy-

[23] Newman 1998, 738; Arbman 1963, 240; Walker 1981, 12. Keith Thomas részletesen leír egy 1573-as esetet, amikor egy megszállott teljesen átalakul testileg, ördögszerű szörny lesz belőle: Thomas 1973 [1971], 573.

[24] Mint Brown írja: a megszállott üvöltött, mint egy állat, vagy röpködött a levegőben, „a démonok nem emberi régióiban": Brown, P. 1993 [1980], 141.

[25] Rodewyk 1963, 21–22. Rodewyk mai „hivatalos" tünetegyüttese: ijesztő arckifejezés, állati vadság, nyugtalanság, bénaság, önpusztító hajlam, öngyilkossági késztetések, félelem szent dolgoktól, szentelményektől, szent nevektől, telepatikus, látó képességek (távoli, vagy elrejtett dolgok tudása), különleges testi erő, gyorsaság, levitáció (könnyűség), különleges nehézség, fények, lángok megjelenése stb. Ha több ilyen jelenség észlelhető egyidejűleg, ördögi megszállottságra kell gyanakodni (op. cit., 75–106.).

[26] Samorjai 1636, 210. Kristóf Ildikónak köszönöm, hogy felhívta figyelmemet e traktátusra.

[27] Szacsvay Éva szíves közlése a 18. századi protestáns kéziratos prédikációk tanulmányozása során nyert tapasztalatairól.

házi források egységesítő hatásának végeredményét ismerjük: például a sok hasonló megszállottság-motívumot észleljük térben távoli népek folklórjában. A traktátusok nemcsak a megszállottság tüneteinek felismeréséhez szolgáltak útmutatással, hanem, mint kegyes olvasmányok, terjesztették is a jelentősebb megszállottság- és ördögűzés-esetek hírét. A hírhedt salemi boszorkányok peréről szóló információk például roppant gyorsan eljutottak a tengerentúlról Európának legalábbis a nyugati felébe.[28] E kérdésekre vonatkozó kelet-európai kutatásról nem tudok, de lehet tudni a kéziratos és nyomtatott varázskönyvek, receptkönyvek, ördögűző könyvek egynémely ortodox kolostorban fellelhető gazdag anyagáról; ilyeneket még ma is terjesztenek kegyes olvasmányul. A kolostorok ördögikonográfiájának és általában a képeknek a fontossága is nagy volt Európa pravoszláv területein, az orosz *lubki*[29] ilyetén szerepére például Linda Ivanits[30] hívta fel legutóbb a figyelmet. Mivel ezeken a vásári metszeteken az ördögábrázolások nagyon népszerűek voltak, fontos szerepük kellett hogy legyen az egyházi ördög-ideológia közvetítésében.

A következőkben a hagyományos falusi közösségek eszmerendszerében és rituális gyakorlatában élő, a néprajzi forrásokból és néprajzi gyűjtésekből megismerhető jelenségeket írom le röviden (elsősorban a fent említett térségben). Mivel a népi rendszerekre vonatkozó vizsgálatok térségünkben nemigen voltak, a gyér előzmények után én sem tudok teljes áttekintést nyújtani az ördögi megszállottság minden jelenségéről. Mindenesetre legalább regisztrálni szeretném őket, hogy inspirációt adjak a további gyűjtéshez, kutatáshoz. Adataim eloszlása egyenetlen, a magyar adatok nagyobb része közelmúltbeli erdélyi gyűjtésekből, illetve közlésekből származik – közöttük saját csíki gyűjtésemmel.[31] Ezt igen szerencsésen egészítette ki Keszeg Vilmos most megjelent könyvének[32] adatanyaga a mezőségi hiedelmekből, amely az ördögi (és más démonok, halottak általi) megszállottság jelenségét is gazdagon dokumentálja. Az adatok aránytalan eloszlása a magyar nyelvterületen valószínűleg nem véletlen: úgy vélem, ez a ma is fontos szerepet betöltő ortodox ördögűző gyakorlat, illetve a román és egyéb kelet-európai népi megszállottság-képzetek hatásának is köszönhető. Az ortodoxia (a közép-európai, illetve a római katolikus ördög-attitűdnél sokkal régiesebb, konkrétabb és a népi mentalitásban jelentősebb szerepet betöltő) ördög-hitének és rítusainak hatása a magyarság keleti csoportjainak megszállottságra vonatkozó nézeteiben és (ortodox papokkal, szerzetesekkel kapcsolatos) ördögűző gyakorlatában is erősen érezhető. Az a tény, hogy az erdélyi magyarság – amennyiben igénybe vett

[28] Midelfort 1992, 118–119.

[29] Vásári röplapok, sokszorosított fametszetek, e. sz. *lubok.*

[30] Ivanits 1989, 46.

[31] Csíkkarcfalván és Csíkjenőfalván gyűjtöttem egyetemi tanítványaimmal együtt, 1996–98-ban több ízben. Jelen tanulmányban saját gyűjtésemen kívül – kölcsönös megegyezésünk alapján – az ő adataikat is felhasználom, amiért itt mondok köszönetet nekik.

[32] Keszeg 1999.

ilyen szolgáltatást – a 20. században legalábbis többnyire nem magyar, hanem román papokhoz, szerzetesekhez járt ördögöt kiűzetni, magát és javait ördögtől megtisztíttatni, segített itt fenntartani egy archaikusabb (régen valószínűleg általános európai) szintet.

A hivatalos keresztény megszállottság-koncepció népi mentalitásra tett hatásának a kérdésével kapcsolatban figyelnünk kell a keresztény *ördög* képzetének alakulására is: arra a folyamatra, ahogy az egyházi nézeteket – nem utolsósorban a megszállottság és ördögűzés demonológiai irodalmának, pamfleteknek, traktátusoknak és természetesen a prédikációknak a hatására – magáévá tette Európa parasztsága is, miközben a keresztény ördög alakja – a népi hiedelmek forrásából – mindenféle népi, pogány, paraliturgikus vonással gazdagodott. Az ördög – népenként, területenként, helyi kultúránként különböző mértékben – magába olvasztotta a néphit változatos negatív konnotációjú alakjait, és idomult hozzájuk.

A hatás kölcsönös volt; nemcsak népi ördög volt sokféle a különböző helyi háttéralakok révén,[33] hanem az egyház nézeteit, hozzáállását is befolyásolták ezek a nem mindenütt teljesen háttérbe szorult hiedelemlények. A keresztény ördög előzményei közül különösen fontosak az asszír–babiloni betegségdémonok,[34] mivel ezek (a késő ókori szinkretisztikus démontanokon[35] keresztül) az őket a testből kiűző exorcizmus-rítusokkal[36] együtt, azok révén épültek a középkori keresztény ördögűző rítusokba, illetőleg ördögképzetekbe. A keresztény Sátán „előzményei" közül említsük még meg a (babiloni démonokat is magába integrált) zsidó „halál angyalát", amely Otto Böchernek az Újszövetség démonizmusát vizsgáló fontos könyvében nyer taglalást. A szerző szerint az Ószövetség ördögörökségének ez a legfontosabb tényezője;[37] számunkra pedig a halotti megszállottságról alább mondottak fényében nyer fontosságot, mivel a keresztény Sátán „felülről" hozott halotti kapcsolataira vet fényt.

Adolph Franz a benedikció és exorcizmus rituáléjának történeti alakulását összefoglaló munkájában részletesen leírja a nyugati és keleti egyház korai démonait, amelyek

[33] Lásd e vonatkozásban tanulmányomat az ördögszövetség népi alapjairól; ebben sok szó esik a közép-kelet-európai kísértet-, werwolf-, tündér- stb. ördögökről: Pócs 1992a. Lásd továbbá Röhrich ördög-tanulmányát vagy Woods ördög-katalógusát az európai folklór változatos ördögeiről: Röhrich 1966; Woods 1959. Vagy egy középkori ördögképzeteket összefoglaló mű, amely kellő figyelmet fordít a néphitből eredő motívumokra is: Champneys 1992.

[34] A téma hatalmas irodalmából nem idézhetem itt még a legfontosabb műveket sem, de lásd például Alfred Jeremias összefoglaló munkáját: Jeremias 1913, vagy a leghíresebb ráolvasás-, illetőleg exorcizmus-gyűjteményt: Meier 1937.

[35] Ennek az irodalma is túllépné itt a terjedelmet. Jó összefoglalás a hellenisztikus démonhitről például: Stemplinger 1922; számunkra most ez azért releváns mű, mert szerzője éppen a keresztény ördögképzetek előzményeit keresi a késő antik démonhiedelmekben.

[36] A keresztény ördögűző rítusok alapképlete ugyanaz, mint a babiloni démonűzésé volt, legalábbis ami a testbe hatoló jó és gonosz szellemek „helycserés támadását" illeti: ahogy Jeremias írja az asszír tisztító rítusokról, a gonosz démon újra átadja helyét a testben a jó őrzőszellemeknek: Jeremias 1913, 415.

[37] Böcher 1972, 75–76.

még szemmel láthatóan közelebb állnak babiloni, héber, görög előképeikhez, mint a középkori ördöghöz: *tűzdémonok, levegődémonok, vízidémonok, incubusdémonok* és így tovább.[38] Az incubus- és succubusdémonok egyébként még a késő középkori, kora újkori démontanokban is megjelennek – és úgy vélem, nem annyira a néphit lidércszerető-szerű lényeinek hatásaképpen, mint az ókortól folyamatos fennmaradásuk révén.[39] (A híres 1487-beli boszorkányüldöző kézikönyv, a *Malleus Maleficarum* is említi, hogy a boszorkányok incubus- és succubus-démonokkal közösülnek.) Valerie Flint leírja a késő antik (alsó levegőréteget elfoglaló, ott horizontális síkban röpködő) démonok keresztény angyallá és ördöggé válásának lassú folyamatát,[40] aminek egyébként még ma sincs vége. A kora újkor Közép- és Nyugat-Európájában változatos és az egyházi ördögképzetektől eltérő népi ördögfogalmak voltak ismertek az egyházi irodalomban is (amelyek még rárakódtak az „eredeti" – ókorból hozott – sokféleségre).[41] A 16. századi protestáns (illetve német nyelvű) Európa egyházi irodalmának és népi eredetű mondaanyagának fontos párhuzamos összefoglalását nyújtja Wolfgang Brückner és Rainer Alsheimer,[42] kora újkori angol mentalitástörténeti körképében Keith Thomas is sok figyelmet szentel az elit és népi ördögtanok párhuzamainak a boszorkányságban betöltött szerep szempontjából.[43] Eric Midelfort egy 1578-as brandenburgi evangélikus megszállottság-eset elemzése kapcsán ír arról, hogy a megszállottság-ügyekben az egyházi nyilvánosság elé kerülő falusiaknak miféle élő szellemvilág lehetett tudatukban, noha a katolikus, vagy lutheránus egyházi hatóságok szemében csak kétféle szellem volt: a jó *angyal* és a rossz *ördög*.[44]

Vizsgálatunk szempontjából az is fontos tény, hogy a keresztény ördög a megszállottsággal kapcsolatban nem foglalt el minden lehetséges pozíciót. Európa sok helyén fennmaradtak a különböző egyéb támadó, „megszálló" mitikus lények hiedelmei, amelyek, mint az előbb említettem, többé-kevésbé azonosultak a keresztény ördög alakjával, de rendelkeztek tőle elválasztó sajátos vonásokkal is. A testet megszálló betegségdémonok képzetei főleg Kelet-Délkelet-Európában még az újkorban is ismer-

[38] Franz 1909, I. 518–520. Például Meulus mezopotámiai szerzetes hat démonosztályt különböztetett meg: tűzdémonokat a felső régiókban, levegődémonokat lentebb, majd legalul földi és vízi démonokat. A vízidémonok nőalakban jelennek meg, és a gyermekágyasoknak ártanak, vastárgyakkal kell ellenük védekezni. A Szent Ágoston leírta incubus-démonok asszonyokat csábítanak, állattá is változnak. Sevillai Izidor gyermekrabló, valamint asszonyoknak ártó incubusdémonokról ír. (Op. cit., 521–522)

[39] *Az incubus- és succubusdémonok* történetéről lásd például: Roscher 1903; Ranke 1927; Lecouteux 1987.

[40] Flint 1991, 146–157.

[41] Midelfort 1992, 102.

[42] Brückner – Alsheimer 1974.

[43] Thomas 1973 [1971], 569–573.

[44] Midelfort 1992, 99–100. Egy megszállott, étlen-szomjan kómában fekvő lányt tápláló kicsi, manószerű segítőszellemről van szó.

tek – ha nem is feltétlenül önálló hiedelemlényként, de mint a ráolvasásszövegekben megnevezett-megőrzött démonok. A magyar ráolvasásokban például mondhatni „démonkiűző" szöveghelyzetben fordulnak elő *a süly, igézet, szentantaltüze, rossz szél* betegségnevek, „rossz szél hordozó asszonyok".[45] A laikus gyógyítók – például a magyarság falusi tudósai, javasasszonyai – a hivatalos ördögűzést utánzó rítusokba foglalt ráolvasásokkal űzik ki e démonokat a beteg testéből – mint erre még az ördögűzés példái során visszatérünk.

A néphit keresztény ördöggel kapcsolatba került démonai közül a magyarságnál – sőt egy tágabb közép-kelet-európai térségben is – legfontosabbak az embereket megszállóként is támadó „rossz" halottak, valamint a *lidérc/mora/Alp* típusú démonok. Mielőtt a népi ördögelképzelésekre rátérnénk, szóljunk pár szót ezekről.

MEGSZÁLLÓ HALOTTAK

Az ördögi megszállottság keresztény tanainak mai napig elevenen élő „népi" háttere és vele köcsönhatásban élő párhuzama, mint mondtam, a halotti megszállottság. Európa kultúráinak változatos megszállottság-jelenségei mögött mindegyre elő-előbukkannak a megszálló halottak; úgy tűnik, mintha a halotti megszállottság az összes ide tartozó jelenség archaikus mélystrukturája lenne. A jelenkori Közép- és Délkelet-Európában – de az ortodox Kelet-Európában mindenképp – a „rossz" halottak nagymértékben gazdagították a keresztény ördög sajátságait, és viszont: e halottak sokszor „már" ördögként ismertek Közép- és Kelet-Európa szinte minden népénél, a magyarságnál is. Általában: nehéz a halotti és démoni megszállottságot egyáltalán kettéválasztani. Itt most csak néhány fontos vonását emelem ki a halotti megszállottságnak; erről írt tanulmányomban[46] kicsit részletesebben kifejtem mindezt.

A halotti megszállottság legáltalánosabb formája *a circumsessio (lényegi megszállottság).* Ez az archaikus világkép kettős szerkezetének kereteiben valósul meg. E duális tér-idő szerkezetnek a mai napig sok nyoma észlelhető Európa folklórjában,[47] az univerzum élők és halottak világára tagolódik, a tér egy darabja, egy-egy időszakasz vagy az élőké, vagy a holtaké. Saját térfelüket bizonyos időközönként – például a keresztény naptár halotti periódusaiban – mintegy megszállva tartják a halottak: birtokba veszik a terepet, amely ilyenkor az élők számára tilos, tabukkal sújtott. Megszálló halottak lehetnek

[45] Ez utóbbiakat lásd: Erdélyi 1976, 104. A valódi, illetőleg csak „szöveglényként" számon tartható kvázi-betegségdémonok problematikájába itt nincs terem részletesen belemenni – a téma, valamint irodalma igen terjedelmes. A leggazdagabb európai adatanyagot összefoglaló mű Max Höfler tollából származik: Höfler 1899. Lásd e kérdéskör néhány vonatkozásáról: Pócs 1988a; 1990.

[46] Pócs 2001b.

[47] Lásd: Pócs 1983; 1992b.

például a *poltergeist* jelenségeket produkáló kísértetek, a támadó démonokká vált „rossz" ősök (a magyar néphitben például *gonoszok, tisztátalanok, rosszak* néven). A területekre, amelyeket halotti uralmuk alá vonnak, valamint annak lakóira a földi lét törvényei helyett a szellemvilág kondíciói, egy kvázi halál állapot lesz jellemző; a megszállók zaklató, kínzó jelenéseikkel keltenek rettegést az élőkben, gyötrik, beteggé teszik az embereket. A halotti megszállottságra utaló sajátos metaforák: az emberek *megütése* (a felhőkben, zivatarban tartózkodó, megjelenő *széllelkek* által),[48] az élők *elragadása* (testi vagy lelki mivoltukban: testtől elszakadó lelkük, illetve alteregóik révén), éjszakai *szólítása, kihívása* (a halálba), az emberek *felragadása, felemelkedése* (a test könnyű, „szellemi" lesz).

A halotti megszállás másik formája a testbe hatoló személyes *possessio,* amely, ugyanúgy, mint az előbbi forma, ismert mind a magyar, mind a román vagy az orosz „rossz halottak" hiedelmeiből (többnyire halotti tabuk megsértésének a kontextusában): beteggé teszik az embert, eltorzítják testét, „elveszik" az arcát. A halotti megszállottság possessio formája másrészt *a médiumizmus* jelenségeire jellemző: jósok, látók, halottlátók közvetítik az élőknek a testüket megszálló halottak üzeneteit (ennek hagyományos, *nem* a modern okkultista mozgalmakhoz kapcsolódó formáiról is tudunk lényegében egész Európából, a magyar halottlátók gyakorlatából is; az ördögi megszállottság kontextusában azonban e formának kisebb jelentősége van, mint a másik kettőnek).

A halotti megszállottság sok vonása lelhető fel a tündérhiedelmekben, sőt a tündérek kultuszában is. Itt az isteni és a halotti megszállottság a tündérek ambivalens halotti/démoni, illetve isteni lényének megfelelően általában együtt, kétpólusú rendszerekbe rendeződve jelenik meg a hiedelmekben és narratívumokban, valamint a kollektív megszállottságkultuszokban.[49]

A *MORA/MOROI/LIDÉRC* „NYOMÓ" ÉS INCUBUSDÉMONOK MINT MEGSZÁLLÓK

Az embereket megtámadó éjszakai démonok több fajtája van jelen az európai hiedelemrendszerekben, a már a görög forrásokban dokumentált *ephialtes*től a magyar *lidérc*ig, vagy a démonikus „nyomó" *boszorkány*ig. A magyar néphit e lényei elsősorban a germán, szláv és román szomszédainknál ismert *Mahr/mora/zmora/moroi* – egymással nevükben rokon, és sok hasonló tulajdonsággal rendelkező – démonikus lényekkel mutatnak tipológiai egyezéseket, némely vonásuk tekintetében genetikus kapcsolatról is beszélhetünk. (Sok hasonló jellegzetessége van a német nyelvterület *Alp,* a német,

[48] Ez a magyar néphitben kevéssé van kapcsolatban a széllelkekkel, de a kifejezés ismert, és megszállottsággal nálunk is kapcsolatba hozható. Vö. angol *struck,* például *fairystruck:* Weiser-Aall 1936/37, 1572; Hartmann 1942.

[49] Erről is írok kicsit részletesebben halotti megszállottságról szóló cikkemben: Pócs 2001b.

osztrák, szlovén, horvát stb. *Schrat, Schrattel, skrat* stb. nevű lényeknek is.) Anélkül, hogy részletekbe menően ismertetném gazdag hiedelemrendszereiket, azokról a vonásaikról szólok röviden, amelyek révén embereket megszálló démonoknak minősítjük őket, illetve amelyek révén a népi hiedelemrendszerek megszálló ördögét is színesítették, gazdagították.[50] Rögtön tegyük hozzá: mind a megszálló halottak, mind a boszorkány hiedelemrendszere felé is szoros kapcsolataik vannak (a boszorkányság bizonyos jelenségei nem érthetők nélküle), az ördögre tett „hatásuk" sem lehetett önálló, a halottaktól és a boszorkánytól független dolog.

A *moralények* jellegzetes hármas lények: ez a hármasság többé-kevésbé jellemző egész Közép- és Délkelet-Európára, bár néhol hiányos, területenként változóan dominál egyik vagy másik alakváltozat. (Igen archaikus, számos európai nép hiedelmeiben azonos/hasonló vonásokról van szó.)

1. Élő ember, aki testétől elszakadó szabad lelkét, alteregóját ki tudja küldeni: ez a testtől függetlenedett hasonmás mint éjszakai „nyomó" démon támad. (Ez több délszláv nép „élő mora" alakja, hasonló élő változatai az egyes német, skandináv területek rokon *Mahr; mara, mare* nevű lényeinek, illetve a francia *cauchemar*nak is van. A magyar lidérc esetében ennek csak halvány nyoma létezik.)
2. Halott, amely mint démonikus lény támadja meg, az előbbiekhez hasonlóan az embereket. (Lényegében a fenti „rossz" halottakkal esik egybe: lehet státus nélküli élőkből vagy az „élő" morából keletkezett gonosz démon.) Mind az élő hasonmás, mind a halott változat embereket támadó, megszálló démonként lép fel. Jellegzetes egyéni sajátságai: nyomás, gyermekágyasok megtámadása, *incubus* vagy *succubus* démon szexuális agressziója ellenkező nemű egyén ellen (szellem alakban, vagy valamely állat, például tyúk, pulyka, macska képében támad), illetve meglovagolja, „lovává teszi" az embereket,[51] aminek általában szexuális vonatkozása is van. Egy másik fontos alakváltozata e kétféle démonnak a repülő tüzes lény, tüzes sárkány, amely leszállva, mint szerelmi partner jelenik meg egy

[50] Részletesebb ismertetésüket, illetőleg egyéb, szerteágazó vonatkozásaikat lásd: Pócs 1988b; 1994; 1997, 2–3. fejezet. Utóbbinak a hivatkozásaiban megtalálható a legjelentősebb, szomszéd népekre vonatkozó, illetőleg európai szakirodalom. Utóbbiak közül néhány jelentős: Ranke 1933; Peuckert 1960; Tillhagen 1960; Strömbäck 1976/77, 282–286; Raudvere 1993; Lecouteux 1985; 1987; 1992; Lixfeld 1971; Szendrey 1955. Jelen kontextusunkban nagyon fontosak Keszeg Vilmos, valamint Csőgör Enikő új gyűjtésű mezőségi, illetve tordai lidérc-adatai: Keszeg 1999, 81–85, 291–306; Csőgör 1998, 90–101.

[51] A Mahr vagy Alp mint „megszálló" az embereket meglovagolja: transzban, álomban *lóvá teszi*. Ez a skandináv *mareritt* – ami sok európai nép „boszorkánylovaglásából", illetőleg a magyar boszorkány „lóvátevéséből" is ismerős. Egyébként a kollektív megszállottságkultuszoknak szinte közhely-metaforája a megszálló szellem, istenség „lovává" változni a rituális eksztázisban; lásd például Goodman példáit: Goodman 1998. 12. (Benz idézi fent említett munkájában Luthert, aki a 72. zsoltár 22. versére hivatkozva az embert hátasállatnak nevezte, akit vagy az Isten, vagy a Sátán „lovagol meg": Benz 1972, 126)

élő ember (például távol lévő vagy meghalt férj, szerető) képében az ellenkező nemű egyénnek. Mint rendszeresen látogató szerelmi hálótárs beteggé teszi, elsorvasztja áldozatát (magyar tüzes *lidérc, lüdérc, lúdvérc,* szlovák *mora,* szerb, bolgár *mora,* illetve *zmaj, zmej,* román *zburator* stb., rokon lények a skandináv, német, francia rendszerekben is vannak). Mind a nyomás, mind a „lidércszerető" jelenség értelmeződhet a démonikus megszállottság egy fajtájaként is, az erdélyi magyar vagy román néphitben sokszor kimondottan megszállottságtünetek és magyarázatok tanúi lehetünk. Említsünk itt néhány példát a lidércszerű lények által megszállottak legszemléletesebb román adataiból. A tüzes *zburator* vagy *zmeu* egy férfi vagy egy nő „képében" jelenik meg (nő is jelenhet meg férfinek), de előfordul az is, hogy a szerető lélekalakja száll le tüzesen kígyó képében. A zburator „képe", „mutatkozása" „jelenése" „szelleme" egy férfinek vagy nőnek „arcot ölt", „formát ölt", „megjelenése", „megvalósulása" lesz. Akit a zburator megszáll, az „zburatort kap", „zburatorrá válik", „zburator betege", „fejébe száll"; a zburator mint madár „bejárja az ember egész testét". A zburator megszállta egyén tünetei: zavart elme, megbolondul, testi nyomok, sápadtság, halványság, fáradtság, depresszió, sírógörcsök, halál.[52]

3. Segítőszellem, amely az újkori narratívumok tréfás alakja (*lidérccsirke* és hasonlók minden környező népnél ismertek), de feltehetően kapcsolatban van bizonyos varázslótípusok „igazi" (samanisztikus) segítőszellemével.[53] Jelen kontextusunkban az a fontos, hogy ez a különböző állatok (tyúk/kakas, gyík, kígyó, béka) alakjában megjelenő segítőszellem mint gazdája személyes megszállója is ismert. A megszállás alapvetően erotikus jellegű: ugyanúgy, mint a tüzes repülő démonok, e lények támadásának is leglényegesebb sajátsága a szexuális agresszió. Beteggé teszik, elsorvasztják nemi partnerüket, akik őket uraló megszállóiktól sokszor halálukig sem tudnak megszabadulni. Ismert ez a vonatkozása mind a magyar, mind a szlovák, szerb, román, bolgár lényeknek. Míg a megszállottság eddig említett változatai a kívülről támadó, „bekerítő" circumsessio kategóriájába esnek, e moralények segítőszellem-változata a megszállás személyes, testbe hatoló, possessio változatát is gyakorolja. Kelet-magyar és román hiedelmeket ismerünk – ha szórványosan is – a nőket „alulról", például nemi szervükön keresztül megszálló, s méhükben vagy gyomrukban tanyát verő kígyóról, gyíkról, békáról. Román adatok szerint például a *Spiritus* nevű kis segítőszellem-kígyó gazdasszonya szeretője lehet.[54] De ismertek – békával kapcsolatban – hasonló német adatok is: délnémet területeken a nők méhét beteggé tette, ha a béka alulról „megharapta" őket, illetve ugyanitt volt a néphitnek egy incubusdémonként funkcionáló „béka-Alp" lénye,

[52] Muşlea – Bîrlea 1970, 189–194.
[53] E kérdésbe itt nem mehetek bele részletesen, lásd erről: Pócs 1988b; 1994.
[54] Muşlea – Bîrlea, 1970, 14.

a *Krotolf* (amelyet más ember testébe is bejuttathat a boszorkány, ezáltal rontást okozva);[55] és folytathatnánk a sort a méh betegségeinek gyógyulására felajánlott béka-votívokkal. E motívumok idetartozására Giovanni Pizza hívta fel a figyelmet, aki azután igen érdekes következtetésekre jutott velük kapcsolatban az európai megszállottság-jelenségek vonatkozásában.[56]

A mora/lidérc lények szemrevételezése azért is fontos az ördögi megszállottság kontextusában, mert éppen az e lények hiedelemrendszerében megőrződött archaikus lélekképzeteknek van igen fontos szerepe több itt tárgyalt démonikus lény megszállottság-formációiban (a „ki kit száll meg" kérdésében). E lélekképzetek: az embernek van *életlelke,* amely esetleg a test meghatározott helyén/szervében (például szív) székel, vagy a vér/lehelet/lélegzet testesíti meg. Ezen kívül van egy *szabad, külső* vagy *árnyéklelke (hasonmása, alteregója),* ami elszakadhat a testtől, és különféle szellem-, illetve ember és állat alakokban jelenhet meg, vagyis vannak testi/fizikai és lelki/szellemi változatai. A testtől elszakadó lélek némely változatának sajátos egybecsengése van bizonyos segítőszellem-alakokkal (vö. lidérccsirke/lúd mint segítő, mint valakinek a más képében megjelenő alteregója stb.). A halál után tovább élő léleknek hasonló variánsai lehetnek. Mindezek – tehát élő ember és alteregója, vagy holt ember lelke – éppúgy lehetnek megszállottak, mint megszállók. Ember is szállhat meg embert, mégpedig mind szellemi, mind testi alteregója révén, sőt a potenciális megszállottak sorába a halott teste is beletartozik: saját lelke is megszállhatja.[57] Ilyen alapon többféle bonyolult megszállottság-formáció jön létre, aminek a vizsgált közép- és délkelet-európai térség hiedelemrendszereiben elsősorban az ördöggel, boszorkánnyal és a mora- (valamint a werwolf-) lényekkel kapcsolatban vagyunk tanúi. Saját vizsgálataim és mások, elsősorban Claude Lecouteux kutatásai alapján is úgy gondolom, hogy eredendően a mora/lidérc-lények a letétemenyései ezeknek a lélekképzeteknek; nekik köszönhetők a boszorkány és ördög e sajátos megszállottság-formációi. Különösen ki kell emelni az „élő ember mint (más élő embert is, más ember alteregóját is) megszálló" koncepcióját, továbbá a „segítőszellem mint megszálló" elképzelést. A moralények – jellegzetes hármas alakváltozataikkal és lélekképzeteikkel együtt – a boszorkányhiedelmek legfontosabb alapját képezték ebben a térségben. Minden sajátságukat örökölte a boszorkány, amely viszont mind megszállóként, mind megszállottként komoly szerepet kap az ördögi megszállottság rendszereiben, ahogyan alább még látni fogjuk.

[55] Andree 1904, 134–136.

[56] Pizza a nőket „alulról megszálló" béka, kígyó démonokról ír, saját gyűjtésű dél-itáliai anyagát elemezve; a tarantulapók csípése által okozott megszállottságot is rokon jelenségnek tekinti (erről még lesz futólag szó a tanulmány végén): Pizza 1998.

[57] A balkáni vámpír egy fajtája teszi ezt; lásd például: Muşlea – Bîrlea 1970, 32–38.

A megszálló ördög

Az ördögi megszállottság népi képzetei gyakran szinte elválaszthatatlanok – legalábbis tipológiailag – a halotti megszállottságtól. *A tisztátalanok*nak, *gonoszak*nak, *rosszak*nak nevezett rossz halottak kelet-európai alakjai sokszor közelítenek vagy egybemosódnak a keresztény ördöggel.[58] Loorits észt anyagában is rokon kategória az ördög és a „gonosz halott";[59] hasonlóképpen az oroszoknál. Maksimov 1903-ban megjelent könyvében – az orosz néphit „Tisztátalan, láthatatlan és keresztény erőiről"[60] – a néphit lényeinek nagy része a „tisztátalan erők" közé van sorolva. Ennek az általános, minden negatív hiedelemlényt magában foglaló kategóriának az első csoportját az ördögök: *čerty-djavoly* képezik, amelyek legfontosabb vonásaikban egyúttal rossz halottak, amelyek meg is szállhatják az embert.[61] 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. Az ártó szellemek között olyan halotti eredetű démonokat említ, mint a *ruszalka* vagy a vízidémon *(vodjanoj).* Az ördög általa említett „rossz halott" vonásai például temetők, keresztutak, házak megszállása.[62]

Ördögre vonatkozó néphitadataimból kétféle megszállottság-értelmezés 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 *circumsessio.* Nézzük először az utóbbit. A keletmagyar (és hasonló román) adatok az ördög kísértéseiről szólnak: az embert „körülveszi", „hatalma van" rajta, „kíséri", „kísérti". Másrészt „incselkedik" az ördög, „kísérik azt a lelket, akit el akarnak csábítani, s elrontani, hogy rosszra tegye magát"[63] és így tovább; sok hasonló adatot említhetnénk. (Sok adat említi ugyane sajátságait a román *tisztátalanok*nak: ezek is az ember nyomában járnak, hogy rosszra serkentsék.[64]) A „népi megszállottság" e kontextusában jelenik meg a demonológiai ördögszövetség egy népies változata is, amikor valaki az „ördögnek adja magát". Ha „odaadja magát, akkor vége, ha odaszánja a rosszra",[65] tehát engedve az ördögi kísértésnek, tudatosan rossz cselekedetekre szánja el magát.

[58] Keszeg Vilmos – bizonyára e sajátság okán – *a tisztátalant* voltaképpen nem is halottként, hanem önálló hiedelemlényként kezeli. Keszeg 1999, 93: „tisztátalan".

[59] Loorits 1949, 159.

[60] Maksimov 1994 [1903].

[61] Maksimov 1994 [1903].

[62] Ivanits 1989, 40–45.

[63] Saját gyűjtés Csíkkarcfalván.

[64] Muşlea – Bîrlea 1970, 171.

[65] Saját gyűjtés, Csíkjenőfalva. Az ördögszövetség ilyen értelmezéséről (az „ördögnek adja magát", „eggyé lesz vele") lásd: Pócs 1992a, 71–73. görög, bolgár, román, szerb adatait.

Mint már fentebb említettük, az ördög – a hivatalos egyházi ördögűző rítusok tanúsága szerint is – az emberi lakóteret is megszállja, mégpedig a halotti megszállottsággal kapcsolatban már taglalt archaikus kettősségre épülő *circumsessio* formájában. Ipolyi Arnold – korabeli néphitadatai alapján – egyenesen úgy jellemezte az ördögi megszállottságot, hogy egy terület egy időre az ördög hatalmába kerül (= átok alatt van).[66] Részben a halotti megszállás sajátosságai jelennek meg itt is: „szellem"-hatások érvényesülése, poltergeist-jelenségek a megszállt lakóhelyen vagy egy tágabb körzetben.

Az ördögi jelenések gazdag variációs skálája ismert az erdélyi, moldvai magyarságnál – és a román néphitben is. A lényegi megszállottság személyes és területek megszállásával kapcsolatos változatát egyaránt reprezentálják ezek az adatok. Ami az *inkább személyes változatok*at illeti, az embert körülvevő, kísértő ördög bármikor „megjelenhet" az embernek. Az ördögi jelenések egy része igen hasonló a halotti jelenésekhez. Ezek ördögivé válása sokszor mintegy a szemünk előtt megy végbe, a két jelenség egy rendszerben, összefonódva áll előttünk. Hogy egy jelenkori példát idézzünk: egy csíkszenttamási gyógyítóasszony 1999-es elbeszélése szerint több ördögi jelenése közül az egyikben halott apja jelenik meg ördög képében, akit ő – mint az ördögöt szokták – Jézus nevében elküld.[67] Hasonló, halottiból ördögibe átváltó jelenésekre középkori keresztény látomások kontextusában is vannak példák.[68] Ez megerősíti Jean-Claude Schmitt vizsgálati eredményeit a kárhozott lelkek élők közt megjelenő csapataira vonatkozó képzetek késő középkori diabolizációjára vonatkozóan,[69] és azt a feltételezésemet is alátámasztja, hogy a rossz halottak fel-felbukkanása az ördögök „mögött" meglehetősen általános európai jelenség.

Az ördögi jelenések legfontosabb tartalma a kínzás és a szexuális agresszió; de megjelennek a poltergeist-jelenségek: zajkeltés, zűrzavar, az emberek bántalmazása hangos jelentekben. Például Keszeg Vilmos mezőbodoni közlése szerint egy fiúról mesélik, hogy jött hozzá az ördög, kínozta, táncoltatta, szalmaszálon „hordozta", míg a pap meg nem szabadította.[70] Jánó Ilona moldvai látóasszony ördögi látomásairól szóló személyes élményelbeszéléseiben – a pokolbeli elragadtatás középkori pokolvíziókkal egyező képei mellett – az incubus-ördögök szexuális kísértései dominálnak.[71]

[66] Ipolyi 1929 [1854], 55.

[67] Mondok Ágnes gyűjtése. Erre sok európai példát – Nyugat-Európából úgy látszik, inkább a középkorból, kora újkorból – tudnánk idézni. Például Sluhovsky egy 16. századi megszállottság-esetet elemez, amelyet először a megszállott saját környezete, személyes tapasztalatok alapján a halott nagyapa szenvedő lelkének megjelenéseként értelmez, majd az eset lassan, mintegy a közállapotok, illetve a közvélemény nyomására ördögi megszállottsággá „változik": Sluhovsky 1996.

[68] Dinzelbacher 13–14. századi szentek ördögi kísértéseiről ír: az ördögök jelenései, változó szörnyalakjai a halotti, boszorkányos poltergeist-jelenésektől semmiben sem különböznek: Dinzelbacher 1988, 160–161.

[69] Schmitt 1994, 15–145.

[70] Keszeg 1999, 329.

[71] Moldován 1980.

A házban magát poltergeistként produkáló ördög sokszor tulajdonképpen a hazajáró lélek látomása (ezt román adatok ki is mondják),[72] ezzel együtt, úgy látszik, az „elragadás" és az ezzel járó „nyomás", szexuális kínzás élményei az ördögi circumsessiónak is elsőrendű tartozékai (hasonló attribútumokra vallanak az ördögi megszállottak középkori egyházi feljegyzései is). A nyomással és szexuális kínzással kapcsolatban utalhatunk a lidércszerető és a vele genetikus kapcsolatot tartó ördögszerető démonikus alakjára is. Mint a mora-lényekkel kapcsolatban már említettem, ezen a ponton döntő szerepe van a lidércszerű démonok „ördöggé válásának". Az incubusdémonok keresztény kontextusban „megszálló ördögként" jelennek meg. Boszorkánypereink ördögszeretői jó példák erre a népies ördög-lidérc egyezésre,[73] de a mai magyar, illetve balkáni folklórból is hozhatunk rá példákat, például Muşlea–Bîrlea előbb idézett román közleményéből: „a zburator maga az ördög, ördög megtestesülése".[74]

A fent említett mora-lények segítőszellem változatához hasonlóan az ördögi segítőszellem is megszállhatja a gazdáját, aki adott esetben szövetséget is köt vele. Ez a balkáni folklórból is ismert, anélkül hogy ott a boszorkányüldöző demonológia ördögszövetség-tanainak különösebb hatását kellene feltételeznünk. Az ördögszeretővel kötött szövetségnek változatos román, bolgár hiedelemmondái ismertek, de újkori magyar példa is van erre a képzetre.[75] Sokféle népi megszállottság- és szövetségképzet lehet mindezek hátterében (a segítőszellemmel nemi kapcsolatra lépni fontos a jelen dolgozatban nem tárgyalt varázslók vonatkozásában is, aminthogy az eurázsiai samanizmus rendszereiben is előfordul).

A circumssessiónak inkább az archaikus térszerkezetre utaló megnyilvánulásaival találkozunk egy jellemző, sok új gyűjtésű adattal képviselt jelenségcsoportban. Eszerint ördöglátomás részese lesz az ember, ha ördögi helyekre, vagyis ördög megszállta házba, telekre megy (például ahol valaki öngyilkos lett). Erre vonatkozóan is Székelyföldről tudom idézni a legszemléletesebb példákat. Kakas Zoltán háromszéki adatai szerint: ördög tartja megszállva a házat, ahol valaki öngyilkos lett, vagy ahol kincset ástak el. Ilyenkor zajkeltéssel, dobálódzással, csörömpöléssel jelzi ottlétét (ahogy ez ismerős a kísértetjárta házakból); csak tisztító szertartással lehet szabadulni tőle. Egy csíki adat szerint elvitte az ördög az öngyilkos lelkét, de ő maga „ottmarad az udvaron... ha bémegyek az udvarra, jőnöm kell ki. Annyira fel vagyok idegesedve, ha bémegyek, s undorodom... éreztem a veszedelmet".[76]

[72] Muşlea – Bîrlea 1970, 168.

[73] Pócs 1997, 59–62; 1992a, 73; mindkettő további irodalommal.

[74] Muşlea – Bîrlea 1970, 90.

[75] Az ördögszerető mint szövetséges vonatkozásában lásd a 60. és 68. jegyzetekben említett cikkeimben közölt adatokat és azok irodalmát.

[76] Csíkkarcfalva, saját gyűjtés.

Némely archaikus térszerkezetre utaló jellegzetes metafora is az ördögi *obsessio/circumsessio* fogalmával kapcsolatos. Ilyen például az a katolikus székely falvakban gyakori kifejezés, hogy valakit az ördög, szépasszony *megkerül.* Az *elragadás* ugyanolyan fontos metaforája az ördögi megszállottságnak, mint a halottinak. „Felfelé ragadás"-ként is találkozunk vele: a megszállott személyes élménye is lehet, hogy felemelve, repülve elviszik. Mint egy megszálló ördögétől már megtisztult csíkszenttamási asszony mesélte, aki saját megszállottságát Krisztus megkísértéséhez hasonlította: „...örökké fenn voltam, ugye fenn hordoztak. A gonosz lélek, az Úrjézust, hogy megkísértette az ördög, hát úgye úgy örökké... az emberek feje fölött jártam…"[77] Az elragadás „fel" iránya az isteni megszállottság esetén természetes: a testbe szállt lélek fölfelé tart, felemel – a levitáció, fölrepülés a szentséghez, az istenség felé törekvésnek a bizonyítéka.[78] Itt említett – és más, közelmúltban gyűjtött – adataink azonban arra vallanak, hogy a megszállottság ördögi pólusán is gyakori a „felragadás" elbeszélésmotívuma, sőt a felemelkedés élménye is, hiszen, mint említettem, az embert megszálló, elragadó démonok a késő ókor óta egy föld feletti, földközeli levegőrétegben száguldoznak, ide ragadják „fel" áldozataikat.[79] Egy csíkjenőfalvi asszony mesélte: „ördögkísértésbül. Az ilyeneket kísérik... felkapta az embert... s úgy elvitte, valami hegy közepire tisztásra letette".[80]

Idézett példáink általában nem testenkívüliség-élményre, tehát nem „lélekben" való, hanem testi elragadtatásra vonatkoznak (hasonlóan közelmúltbeli csíki, udvarhelyi gyűjtések más „fák fölé ragadtatatott" megszállottjainak élményeihez). Az ördögi megszállottságra általában is inkább a „testi" elragadás élményei jellemzőek (alább említendő boszorkányos változataiban is), de nem feltétlenül és kizárólagosan: például a fenti csíkszenttamási asszony tudatában a „lélekben" való elragadtatás gondolata is ott lappang. Ő a Sátán egy másik elragadási kísérletére úgy emlékszik vissza, hogy ijedtében anyjának kiáltott: „jaj édesanyám, viszik el a lelkemet, édesanyám, viszik el a lelkemet" (szalad az anyja, keríti szentelt pimpóval [barkával] és szagoltatja vele a pimpót, így aztán megszabadul).[81]

Az elragadás, akár testi, akár lelki, mindenképpen másvilág-élmény, kvázi halál. Természetes tehát, hogy eszméje az igazi halállal is társul. Csíkban egy beteg öregember haláláról így meséltek: „repülőszerűség érkezett... Az öreget kiszólították, s úgy elvitték, még viszik!... Az ördögök."[82]

A *possessio,* a testbe hatoló, testben székelő ördög eszméje is többé-kevésbé jelen van a „népi" elképzelésekben: adataink szerint Kelet-Európa ortodox területein na-

77 Saját gyűjtés.
78 Dinzelbacher 1997.
79 Saját gyűjtés.
80 Saját gyűjtés.
81 Saját gyűjtés.
82 Csíkjenőfalva, Jankus Kinga gyűjtése.

gyobb mértékben, mint Közép-Európában. Talán magyar vonatkozásban is ortodox hatásra vall az a tény, hogy ugyanúgy, ahogy más ördögi megszállottság-formációk, a testben lakozó ördög is elsősorban a keleti magyar területekről dokumentálható adatainkkal. Nyelvi fordulatok metaforikus használatából („belébújt az ördög",[83] „az ördög bújjon beléd"-szerű szitkozódások) nem következtethetünk feltétlenül mai, élő possessio-elképzelésekre. Biztosan a megszállottság e típusáról van szó azonban, amikor a narratívumok világosan elmondják, hogy az ördög bemegy az emberek és állatok testébe, és megkínozza őket. Akibe belement, „ördög vót abba az emberbe", „ördög van benne", annak „ördöge van", „megördögösödött".[84]

Nemcsak a megszálló ördögnek, hanem az „ördögivé" vált megszállottnak is van valamiféle rossz kisugárzása a helyekre, ahol lakik, tartózkodik. Egy vámosfalusi beteg öregemberről azt tartották a falujabeliek, hogy mivel „benne lakozik a Sátán", a fiatal facsemetéket kitapossa, kitépi, de az apró baromfi sem él meg a közelében. Felesége betegségeit is ő okozza. Mióta telefonjuk van, felesége úgy hiszi, hogy azon kapja az üzeneteket, mi rosszat tegyen. Az asszony szenteltvízzel védekezik tőle.[85] Csíkkarcfalván egy „szellemes aszszony"-ról beszéltek, aki „szellemmel jár", bajt hoz a házra, ha bejön,[86] egy másik adatközlő szerint ez a nő „ördöggel járt", rosszul érezték magukat, ha bejött a házba.[87]

Az ördögi megszállottság e konkrét formájához – legalábbis 20. századi adatainkban – kevésbé kötődnek személyes élmények, mint a lényegi megszállottsághoz. Új gyűjtésű adataink egyébként is kevéssé vallanak sajátosan egyik vagy másik megszállottság-formációra. A két csíki faluban, ahol intenzívebben gyűjtöttem ezt a kérdést, általános annak a tudata, hogy a megszálló Sátán egyrészt rosszra csábítja az embert, másrészt sokféle, konkrétan meghatározható testi-lelki bajt okoz, arról azonban ritkán beszéltek, hogy *miként* szállja meg a Sátán az embert. Amennyiben a memoratokban egyáltalán tetten érhető a megszállás módja, a konkrét és általános forma sokszor egyidejűleg is jelen van, átjátszik egymásba egyazon megszállott esetében. A fent említett, volt megszállott csíkszenttamási asszony például először konkrét megszállásáról beszélt:

> *...nagy fényességet láttam, egy nagy fényességet, és akkor úgy reám csapott… ez fényes nappal volt, s nagy fénybe jött, akkor mondom, jaj Istenem a gút üt meg, s a jobb felemet találta, de szerencsére aztán nem bénultam le...*

[83] Tordatúr: Csőgör 1998, 103.

[84] Csíkkarcfalva, Graf Orsolya gyűjtése. Román adatok: Muşlea – Bîrlea 1970, 171; Candrea 1944, 114; Mikac 1934, 197, és vö. a boszorkány megszállásával kapcsolatos fentebbi balkáni adatokat.

[85] Zemplén megye, Csalog Judit szíves közlése.

[86] Csíkkarcfalva, Györgydeák Anita gyűjtése.

[87] Saját gyűjtés. Hasonló tudós asszonyra, aki „ördögökkel jár", Keszeg Vilmos is hoz mezőségi adatot: Keszeg 1999, 209, 211.

A továbbiakban „benne volt" az ördög, majd ugyanez az asszony arra a kérdésemre, hogy megjelent-e neki az ördög, így felelt: „Nem, nem jelent meg, csak úgy szellemileg... csak úgy szellemileg jelent meg, úgy hogy üldözött... Az a vétek, az a vétek, s az a sok gonosz lélek rajtam maradt úgy. És aztán azért kerültek engemet a gonoszok..." (Egyébként a „gút üt meg" kifejezés a halotti megszállottság – széllelkek – *ütés* metaforájával kapcsolatos.)

A csíki adatközlők többsége csak a megszállottság okozta bajokról beszélt: általános a rossz közérzet, a fejfájás és főleg a depressziós tünetek: mély lehangoltság, „sötétség" érzése, halálvágy, öngyilkossági késztetések. Személyes megszállottság-élményként is beszéltek szorongás- és depressziótünetekről: „...gyötrik, hogy nyugta nincs. S egyedül nem mer maradni, úgy fél..."[88] A fent említett csíkszenttamási asszony így számolt be bajairól:

> *...sírtam örökké, s akkor fájt a fejem, mikor reggel es ébredtem meg, mert akkor örökké sírtam… aztán mentem, örökké mentem. Itthon féltem, egyedül féltem, s akkor örökké mentem... s akkor mondom édesanyámnak, édesanyám, mondom, olyan rohamaim jőnek, mondom... ölnék, mondom. Igen, mert a gonosz lélek bennem, uralkodott bennem.*[89]

Románok szerint az epilepsziát is a megszálló ördög okozza,[90] ezenkívül általában megbolondítja az embereket, elveszi az eszüket, másrészt megcsúfítja, megnémítja őket (ez utóbbi kettő rokon a halotti/tündéri megszállás tüneteivel).[91] Úgy vélem, hogy a depresszió és az epilepszia megszállottságként való értelmezése a diagnosztaként is igénybe vett szerzetesi gyógyítók hatása is lehet. Nem ismerem az erre vonatkozó ortodox nézeteket, de nyugaton, mint említettem, az ördögűző egyház a késő középkor óta megszállottsággal asszociálta e betegségeket.

A depresszió–megszállottság kapcsolathoz még egy motívum társul szorosan, mégpedig az öngyilkossági késztetés. Az előbb említett asszony elbeszéléseiben ez is hangsúlyosan szerepel: „...érzettem, hogy el akarnak, a gonoszok kerülnek, hogy pusztítsam el magam..."[92] Egy csíkkarcfalvi nőnek a komaasszonyát csábították az ördögök öngyilkosságra, kaszákkal, villával „döfködtek a szemibe és hívták az istállóba, hogy kösse fel magát… az Isten meg mindig valakit odarendelt, hogy ne tegye" (végül a pap szabadította meg).[93] Ez a mozzanat egybecseng egy Európa-szerte igen elterjedt mondatípussal;[94] magyar vonatkozásban sem csak keleti adataink vannak

[88] Saját gyűjtés, Csíkkarcfalva, Hasonlóak a román adatok: Muşlea – Bîrlea 1970, 163–171.
[89] Saját gyűjtés.
[90] Muşlea – Bîrlea 1970, 171.
[91] Muşlea – Bîrlea 1970, 170.
[92] Saját gyűjtés. Lásd még például Csőgör 1998, 103.
[93] Derjanecz Anita gyűjtése.
[94] Lásd prédikációk exemplumaiban: Tubach 1969, 208, 3217. és 5202. szám; 22, 251, és 394.

rá. Olvashatjuk például a jászberényi Orosz István önéletrajzában: „hatalmat vett rajta" a Sátán, és kútba akarja fojtani, fára akarja akasztani, mígnem a pap elűzi.[95] Ez is az egyházi nézetekkel vág egybe: az öngyilkosságot, illetve az arra való késztetést – csakúgy, mint más depressziós tüneteket – ördögi megszállottság hatásának (is) tulajdonították Közép- és Nyugat-Európában; például a 16. századból sok példánk van az öngyilkosság ilyetén papi értelmezésére.[96] Ez összefügg a lélekért való harc általános keresztény eszméjével a halálos ágynál: az ördög az öngyilkosságra csábított lelkét harc nélkül megnyeri. Mint egy román adat kifejti: rosszra serkenti az embert, hogy „több lélekhez jusson… ne az Úristen".[97] A lélekharc motívuma mint halálos ágyi vízió jelenik meg a csíki narratívumokban: egyes súlyos betegek haldokolván ördögöt látnak, míg mások segítő Máriát,[98] illetve kettőjük küzdelmét a halni készülő lelkéért.

Szintén a hivatalos megszállottságnézetekből táplálkozik az a felfogás, hogy a keresztteletlen gyermeket az ördög tartja megszállva (vö. keresztelés mint ördögűző rítus). Csíkkarcfalván az újszülöttet úgymond „a Sátán kerülgeti, hogy el tudja ragadni",[99] illetve ugyanitt a faluszéli kereszt szülés utáni megkerülésének asszonyavató rítusáról azt tartják, hogy amíg ezt el nem végezték, a „gonosz lélek megszállja" a gyereket.[100] Ezt a képzetkört tovább színezi és a halott–ördög kapcsolat egy új vetületét jelenti a kereszteletlenül meghaltak mint rossz halottak, ördögi lények motívuma, esetlegesen halotti/ördögi megszállókként való fellépése, sőt a lidércszerű démonok holt alakjai (utóbbi a magyar *lidércfény–kereszteletlen lelkek* azonosítás révén, hasonló kapcsolatok Európában másutt is fellelhetők a mora-lények vonatkozásában).

Közép-európai vonatkozásban Leander Petzoldt foglalta össze az ördögi megszállottság folklór-narratívumait, a középkortól a jelenkorig. Adatgazdag tanulmánya azonban nem túl differenciált, keveredik benne a népi és egyházi képzet- és rítusrendszer, illetve a hiedelmek, rítusok és narratívumok szintjei.[101]Változatos tünetlistát tud összállítani a narratívumokból: az ördögtől megszállott reszket, szeme forog, kutyaként üvölt, illetve irtózik a szent tárgyaktól, Jézus nevétől. A benne lakozó ördög kényszeríti, hogy Úrfelmutatás alatt üvöltsön, vagy a szentek lábára lépjen, nem bír keresztet a kezébe venni stb., sőt: érzi, hogy két lélek van benne.[102] E tünetek egy része

[95] Bálint 1942, 87.

[96] Midelfort 1992, 116–117. Petzoldt is említi a megszállottság folklórnarratívumait összefoglaló munkájában, mint népi nézetet, hogy az Isten és a Sátán egyenlő, harcolnak az ember lelkéért: Petzoldt 1964/1965, 77. Bargheer német néphitből közli, hogy az öngyilkosokat a viharban utazó ördög ragadja el, akik „neki haltak meg": Bargheer 1931. 28. Kelet-Európában például: Ivanits 1989, 48.

[97] Muşlea – Bîrlea 1970, 171.

[98] Csíkkarcfalva, Derjanecz Anita gyűjtése.

[99] Saját gyűjtés.

[100] Muzsai Nóra gyűjtése.

[101] Petzoldt 1964/1965.

[102] Op. cit., 84–86.

a magyar és a kelet-európai néphitből ismerttel egyezik, ilyen egyezés például éppen a szentelmények, szent dolgok szerepe. Ami a demonológiai traktátusok közvetítette, illetve az egyház által elismert megszállottságtüneteknek a népi elképzelésekben való megjelenését illeti, közülük az egész általam jobban ismert közép-kelet-európai térség népi gyakorlatában és hiedelmeiben igen határozottan jelen van a szent dolgoktól való félelem (ennek felel meg a szentelmények, szent szavak, szenteltvíz alkalmazása a gyógyításban). A népi nézetrendszer és gyakorlat részeinek látszanak Petzoldtnak azok az adatai is, amelyek a megszállottság „okozására", továbbadására vonatkoznak: átokkal, tárgyakkal, pénz, gyűrű, öv segítségével.[103] Rodewyk mai (nyugat-európai római katolikus) kézikönyve szerint is: a szülői átok („ha komolyan gondolják") a gyermek megszállottságát okozhatja,[104] ami egybevág a mai ortodox (román szerzetesi) nézetekkel.[105] Úgy vélem, hogy mind a tárgyakkal, mind az átokkal okozott megszállottság gondolata másodlagosan kapcsolódhatott az ördögi megszállottság nézetrendszeréhez, és a népi boszorkányhiedelmekből ered (mind a nyugat-, mind a közép-, mind a kelet-európai népi boszorkányságrendszereknek az ördögi megszállottságnál tágabb hatókörű, fontos alkotóeleme az átkozódás és a tárgyakkal való rontás[106]). Eric Midelfort is úgy véli, hogy az átokkal okozott megszállottság „népi eredetű".[107]

A BOSZORKÁNY MINT MEGSZÁLLOTT

Említettem fentebb a megszállott személyek környezetükre kisugárzó rossz hatásának adatait. Ezt a jelenséget csak egy lépés választja el az ördög megszállta boszorkány fogalmától. A térségünkben ismert hiedelmek szerint az, akiben az ördög van, rosszra kényszerített, gonosszá vált személy, illetve (csak) megbetegített ember. Másrészt azonban az ördög megszállása révén az egyén különleges képességeket is nyerhet, mint még alább több vonatkozásban látni fogjuk. Ez elvileg negatív konnotációjú, „rosszra használt" képesség: az illető boszorkány, vagy fekete mágiát űző varázsló lesz. Ám tulajdonképpen nincs éles átmenet a varázslók pozitív többlettudása felé. Többfajta jellegzetesen ambivalens funkciójú és megítélésű megszállott „tudós" alakot tartanak számon a közép- és kelet-európai hiedelemrendszerek; ilyenek voltak például az orosz *klikjusi, jurodivije* (szent bolondok), *ikotnici*,[108] vagy az oroszok pogány

[103] Op. cit., 79.
[104] Rodewyk 1963, 128.
[105] Mint ezt 1996-ban közölte a pécsi diákokkal közös gyűjtésünkön egy maroshévizi román szerzetes (a tolmácsolást, fordítást Komáromi Tündének köszönöm).
[106] Az átok szerepéről a boszorkányság közösségi rendszereiben lásd például: Thomas 1973 [1971], 599–611; Labouvie 1993; Pócs 2001a.
[107] Midelfort 1992, 113.
[108] Lásd e lények adatait például Ivanits 1989, 106–107; Ryan 1999, 240; Vinogradova 1998.

múltjából megőrződött *volhv* vagy *kudesnyik* nevű megszállott varázslók. Keresztény kontextusban azután az effajta személyek megszállottsága jellemző módon istenivé *vagy* ördögivé polarizálódott (a keresztény megszállottság kontextusában jellemző a tudás „ördögi" eredete, amelynek megszerzése kárhozatot von maga után, vö. Faustmonda). Az ördögi megszállottak pozitív látó, tudós képességei és ezek ambivalens megítélése már a középkori forrásokat (például a fentebb említett megszállottság-traktátusokat), illetve az ördögűző gyakorlatot is végigkísérő motívum,[109] említettük ezzel kapcsolatban a megítélés nehézségeit a jó avagy rossz szellem megszállásának lényegében azonos tünetei miatt.[110] A néphit varázslóinak ambivalenciája az ördögi megszállottság hátterében rejlő segítőszellem-hiedelmek folyománya is lehet. Az ambivalens képességek eredetileg valamely nem keresztény „megszálló" lénnyel, például a fent említett mora-lényekkel vagy halottakkal, tündérekkel, máskor a varázslók, gyógyítók megszálló segítőszellemeivel kapcsolatosak.[111] E lények Európa újkorában a néphit varázslóinak, tudósainak segítőördögévé lettek, csak néhol maradtak fenn kvázi-samanisztikus segítőszellemként. Megszálló segítőszelleme lehetett feltételezésem szerint a magyar *táltos*nak is, valamilyen lidércszerű lény alakjában, és ilyen volt a bolgár/szerb/macedón *zmej/zmaj/zmija* varázslónak.[112] De megemlíthetjük itt a finn „tudós", a *tietäjä* alakját is, akinek samanisztikus lélekutazásait Anna-Leena Siikala leírása szerint megszálló segítőszelleme teszi lehetővé.[113]

Lévén a megszálló lény szellem, a megszállottság révén nyert többlettudás a földi tér-idő dimenziókból való kiszakadást szimbolizálja: elsősorban látó, jósló képességeket jelent. A megszállott viselkedését egyrészt a megszálló szellemlény irányítja (ez az aspektus úgy is megjelenhet a népi rendszerekben, hogy segítőszelleme van), másrészt ő maga is átlényegül szellemlénnyé, felveszi annak testi-lelki kondícióit, mint fentebb már minden említett szellem-megszállóval kapcsolatban hoztunk erre példákat (ezért van az egybeesés a segítőszellem és a lélekalak/állatlélek között a varázslók itt most nem tárgyalt rendszereiben).

[109] A középkor, kora újkor élő szentjeinek vonatkozásában számos példát említhetnénk erre az ambivalenciára, például a szentek változó körülmények hozta változó megítélésére, az ingadozásra a „szentség" és „boszorkányság" között. Lásd például: Kieckhefer 1984; Kleinberg 1990; Dinzelbacher 1995; Klaniczay 1990–1991.

[110] Lásd a megszállottság és vallásos eksztázis – vagyis az ördögi és isteni megszállottság – megkülönböztethetetlenségéről például Thomas 1973 [1971], 580. Sok konkrét eset is ismert, amikor e nehézség súlyos gyakorlati problémákat okozott; Jürgen Beyer ír például 16. századi evangélikus prófétákról, akiknek megszállottságát észlelve nem tudták eldönteni, vajon angyalok vagy démonok szólnak-e belőlük: Beyer 1996.

[111] Edsman jellegzetes képet rajzol egy 18. századi svéd gyógyítóasszony segítőszellemeinek ambivalenciájáról: Edsman 1967, 120–165.

[112] Erről a kérdésről készülőben van egy összefoglaló tanulmányom, de a segítőszellemek vonatkozásában néhány dolgot már megírtam, lásd: Pócs 1988b; 1994.

[113] Siikala 1990.

A megszállott tudósok, varázslók önálló tanulmányt igénylő néphitbeli alakjaira az eddigieknél bővebben nem térhetünk ki, néhány szót azonban mindenképpen kell a (magyar és közép-kelet-európai) boszorkány ezen aspektusáról szólnunk. E térségben, de különösen a magyarság keleti területein, illetőleg az ortodox Balkánon a boszorkány gyakori – ha nem általános – sajátsága, hogy megszállott, mégpedig rossz szelleme, démoni, ördögi segítője, pártfogója által. Ez a pártfogó (őrző/segítőszellem) az újkorban többé-kevésbé a keresztény ördög, és mint fentebb már említettük, az ördögtől megszállott boszorkány a boszorkányüldözők szemében könnyen azonosulhatott az elit demonológia „szövetséges" ördögével, amelyet a hitehagyott boszorkányok – mint egy feltételezett eretnek szekta tagjai – imádnak.

Az ördögi megszállásról eddig mondottakból logikusan következik, hogy a boszorkány ördögi megszállásának képzetei mögött is előtűnnek a rossz halottak és a moraszerű lények általi megszállás vonásai. Többfajta, halottak, halotti démonok által megszállt boszorkányalak ismert Közép-Kelet-Európában, amelyek valószínűleg az ördögi megszállásnál archaikusabb népi szisztémákban gyökereznek. A megszállott boszorkány néphitadataiban természetesen csak néha különíthető el egy-egy megszálló démontípus, inkább olyasféle „kevert", szinkretisztikus alakok jellemzőek, mint például a halott, tündér vagy mora, illetve werwolf típusú ördögök; máskor egy-egy megszálló technika vagy tünet köthető egyik vagy másik archaikus szellemlényhez.

A boszorkánnyal kapcsolatban mindkét fő megszállottságtípussal találkozunk: az ördög vagy „kívülről" tartja állandó befolyása alatt: „körülveszi", „kíséri", mint a népi terminológia mondja; vagy pedig a testébe megy. Ami az utóbbit illeti, a bolgár, román, szerb, horvát, bolgár, kasub boszorkány egy-egy típusa par excellence megszállott, vagyis, ahogy a hiedelemközlések elmondják, belételepül a „rossz szellem", „ördögi lélek", illetve az ördög.[114] A magyar boszorkány megszállottság-adatai elsősorban a boszorkányperek memoratjaiból ismertek. Ezek egy része az egyházi demonológia megszállottságtanainak visszhangja. Szabó Katát egy 1718-as debreceni per szerint a „sátányok ellepték", rázkódott, reszketett.[115] Egy Sopron megyei per 1745-es adata szerint egy asszony reszket, megnémul, és azt mondják, „olyannak látszott, mint akit a gonoszok megszállnak".[116] „Vajh te ördög háza, ördög lakik vala te benned..." – mondják egy kolozsvári boszorkányról 1591-ben;[117] egy Komárom megyei boszorkány „...mostoha leaniaban hogj az gonozok benne uoltak…"[118] A boszorkányperek narratívumaiban a személyes megszállottság népi nézetei is megjelennek. Ezek szerint

[114] Marinov 1914, 213–215; Muşlea – Bîrlea 1970, 171; Pamfile 1916, 136; Đorđević 1953, 6; Zečevic 1981, 140; Krauss 1908, 57–70; Lilek 1869, 202–225; Mikac 1934, 197; Perkowski 1972, 31.

[115] Bessenyei 1997, 368.

[116] Deserits Ferencné Kis Erzsébet pere, Vadosfalva: Klaniczay – Kristóf – Pócs 1989, 2. 664.

[117] Komáromy 1910, 73. Itt maga az „ördög háza" kifejezés is megszállottságra utal.

[118] Lak és Szakállas, 1627: Klaniczay Klaniczay – Kristóf – Pócs 1989, 1. 401.

a megszállott boszorkány azonosul ördögi és/vagy halotti megszállójával, erre vall az általános keletmagyar terminológia, a magát a boszorkányt jelölő *ördög, rosszak, gonoszok*. Például egy 1723-as bihari boszorkányperből: „Hangyás Jánosné ördög is, boszorkány is, kurva is; Sós Jánosné és Fekete Jánosné ördögök, boszorkányok..."[119] Ennek az ördöggel azonosult boszorkánynak az egész ortodox Délkelet-Európában megvannak a párhuzamai, görög, román, bolgár, szerb boszorkányok személyében.[120] Bernhard Schmidt görög adatai szerint például *a striggai* nevű démonok vagy ördögi segítséggel, vagy ők maguk mint ördögök jönnek éjszaka a gyermekágyasokat bántalmazni.[121]

Az ördög által megszállott boszorkány alakja sok vonatkozásban mora-lény sajátságaival magyarázható: a megszálló démon, ördög ugyanaz a „lélek", amely testéből ideiglenesen (a hiedelmek szerint álomban, transzban) távozhat, és légy, pille, lúd, pulyka stb. alakban rontani megy, például éjszaka az alvók házába behatolva mint „nyomó démon", illetve mint ördögi incubus száll meg másokat. Tehát azt is mondhatjuk, hogy a megszálló ördög (vagy más démon) megy rontani – a testből „kiszállva", illetve: a boszorkány megszálló „rossz" szelleme azonos a testétől elszakadó szabad lélek állatalakjával (lélek-állattal). Ezt pedig mora-lény „őseitől" örökölte a közép-kelet-európai boszorkány (amennyiben pedig ugyanez kutya- vagy farkas-alakokkal történik – mint sok román és néhány szerb vagy magyar adat szerint: akkor a boszorkány – és egyben a keresztény ördög – egy másik démonikus ősére, a *werwolf*ra is gondolhatunk).

Ugyanez a megszálló (mora/werwolf/ördög) lélek a „boszorkány avatása" és a „boszorkány halála" hiedelmekben is megjelenik, mint orrán, száján be-, illetve kiszálló légy vagy más rovar, lepke stb.) Egy hajdúszoboszlói hiedelemmonda szerint például úgy avatják be a boszorkányt, hogy „dongót eresztenek az orrába". Vagy egy nagyszalontai adat szerint: „ördögi mesterségből levizsgázni" azt jelenti, hogy le kell nyelni egy dongót,[122] az orosz boszorkány „beavatása" során béka lenyelése is előfordul.[123] Hadd emlékeztessek itt még a hivatalos ördögűző rítusok ama mozzanatára, amikor az ördög légyként távozik a delikvens orrán vagy száján át. A légy egyébként keresztény kontextusban is az ördög alakváltozata – vö. iráni *Beelzebub* ('legyek ura') –, de e motívum esetén legalábbis egybesés van a néphit mora-szerű démonaival, illetve démonikus boszorkányaival. Ezeknek a beavatási hiedelmeknek pozitív vonatkozásai is vannak: segítőszelleme megszerzésétől kezdve például a bolgár vagy román boszorkány tudós, látó képességeket nyer, egyúttal az „ördögé lesz".[124] Osztrák adatok szerint is: tudós lesz a megszállott: kincset lát, jósol.[125] Délszláv és román adatok szerint

[119] Komáromy 1910, 316. A keletmagyar *ördög ('boszorkány')* terminológiáról lásd: Pócs 1992a, 65–67.
[120] Lásd az 50. jegyzetben említett irodalmat.
[121] Schmidt 1871, 136–137.
[122] Lásd Pócs 1992a, 140. jegyzet adatait; továbbá: Vinogradova 1998; Vukanovič 1989, 11.
[123] Ryan 1999. 73.
[124] Marinov 1914, 214; Muşlea – Bîrlea 1970, 173–174.
[125] Petzoldt 1964/1965, 83–84.

a boszorkánytudásba avatást az ördöggel való nemi kapcsolat is jelentheti: tehát az lesz boszorkány, aki a Sátánnal közösül. Ezek a hiedelmek egyben a segítőszellem általában külön jelentkező két vonását – tudás forrása és nemi partner – hozzák össze.[126]

A megszállott boszorkány más (közép-kelet-európai) alakváltozatai halotti megszállásra utalnak. A román „élő" *strigoi* a megszálló „tisztátalan" (= rossz halott) segítségével kapja tudományát.[127] A magyar, szerb, horvát stb. boszorkány lehet például a széllelkek: a felhőben lakó, viharcsináló démonok megszállottja – erre következtetünk a boszorkány halálával kapcsolatos hiedelmekből, miszerint ekkor vihar támad, gonosz lélek száll a felhőbe.[128] E démonok mintha a boszorkány segítőszellemének szerepében is fellépnének: talán ennek révén könnyű a teste, nem süllyed le a vízben.

A boszorkány halotti és/vagy mora-kapcsolataival – ezen keresztül a fent említett archaikus lélekképzetekkel – hozható összefüggésbe *az alteregók* – mind az élő, mind a holt alteregók – *megszállásának* jelensége. Ez pedig kapcsolatban van a Kelet-, Délkelet-Európában igen jellegzetes kettős – élő és holt – boszorkányalakokkal is, amelyek – mint említettem – a hasonló mora- (illetőleg werwolf-) alakváltozatokkal függenek szorosan össze, azok képezik archaikus alapjukat. Ennek értelmében az orosz és ukrán boszorkány (és varázsló) egyik jellegzetes elnevezése – 'kétlelkű': egyik lelke halálakor a túlvilágra jut, a másik lelke visszajár, illetve holt boszorkányként tevékenykedik.[129] A délkelet-európai népek boszorkányhiedelmeiben mindez változatos helyi kulturális variációkban jelenik meg, az élők–holtak különböző alteregóféleségeivel, illetve azok bonyolult megszállási szisztémájával kapcsolatban.[130]

Ami az alteregók megszállásának magyar adatait illeti, a boszorkányperek jegyzőkönyveiben a boszorkány megszállottságának (és a boszorkány általi megszállottságnak is) gyakori metaforája: az ember „képében", „ábrázatjában", „személyében" megjelenni.[131] Egy példa a nagy 1728-as szegedi perből: „ketten *éjjel* bejövének boszorkányok és az egyik ez Szelesné képe vala". Hogy ezt megszállottságként értelmezhetjük, megerősítik

[126] Lang 1914, 40; Muşlea – Bîrlea loc. cit.

[127] Lackovits 1995, 125.

[128] Vö. L/l. II.4. mondatípus: Bihari 1980, 57–58. Lásd még szomszédainkra vonatkozóan a 94. jegyzetben említett irodalmat, illetőleg a MTA Néprajzi Kutatóintézet néphit-archívumának „Boszorkány halála" csoportját. A nagyszámú magyar adat bibliográfiai adatait sem itt, sem másutt e cikkben nem tudom – terjedelmi okok miatt – közölni; mindenütt csak a Néphit Archívum megfelelő csoportjára hivatkozom.

[129] Lásd kimondottan a délkelet-európai „kétlelkű" boszorkányok és varázslók témájáról: Tolstoj – Tolstaja 1981.

[130] A délkelet-európai boszorkányhiedelmek teljes bibliográfiáját nincs terem közölni; néhány fontos mű: Moszyński 1939 [1929], 344; Burkhart 1989, 90–93; Marinov 1914, 215; Đorđević 1953; Boškovič-Stulli 1990; Zelenin 1927, 395; Kovács 1973; Kurocskin 1990; Candrea 1944, 106–152; Muşlea – Bîrlea 1970, 244–277.

[131] Lásd összefoglalóan, reprezentatív adatok közlésével: Pócs 1997, 2–3. fejezet.

az olyasféle kijelentések, mint hogy például asszonnyá vált, de ördög volt benne.[132] A *képe, ábrázatja* kifejezés sokszor értelmezhető testi vagy lelki hasonmásként; tehát alteregóját és nem őt magát szállja meg az ördög. Bár mindeme feltevésekhez abszolút kritériumunk nincs, támogatja őket például a hasonló kontextusban használt „ábrázatokba öltözvén" kifejezés is, vagy az, ahogy következő, az 1629-es kolozsvári perből vett példánkban párhuzamosan említik a test, valamint a hasonmás (ábrázat) megszállását: „Az ördögnek sok incselkedései vannak... ha azért az ő testében, vagy ábrázatjában mit cselekedett, azt ő nem tudja, nem tehet arról."[133] (Erősíti e feltételezéseket az isteni megszállottság kontextusában is megjelenő „képében" metafora hasonló használata is.[134])

Az ördög (vagy az ördög mögött felsejlő rossz halott) nemcsak az élők, hanem a holtak alteregóit is megszállhatja, s így „jönnek létre" a jellemző kelet-, délkelet-európai „holt" boszorkányválfajok, vagy legalábbis azoknak egy alternatív magyarázata. A román *strîgoi,* amelynek élő és holt alakja is van, több adat szerint a „halott bőrébe bújt ördög". Tehát a „holt", démonikus boszorkány a halottat (holttestet) megszálló ördög. A holt strîgoi démoni alakja általános román hiedelmek szerint igen közel áll a vámpírhoz (lévén a balkáni vámpír egyik változata ördög által megszállt/felélesztett holttest),[135] de tulajdonképpen a mora-lények halotti változatával is egyezik, és bizonyára onnan nyeri eredetét. Román hiedelmek szerint például akit az ördög megszáll, holta után *moroi* lesz (tehát a megszállás mintegy a halál után is folytatódik, illetve az élő boszorkány megszállott, ördögi lelke azonos/folytatódik a halott boszorkány megszállott, ördögi lelkében). Hasonlóképpen, más román adatok szerint az élők, akiket méh, légy és egyéb állatok alakjában megszáll az ördög, rossz halottá: „kereszteletlen"-né vagy vámpírrá, illetőleg holt strîgoijá válnak.[136]

A *boszorkány mint megszállt halott* ideája a 20. században az ortodox Kelet-Európában honos jelenségnek tűnik. Azonban a boszorkány késő középkori 'maszk' *(masco, masca, larva)*, 'halotti maszk' *(thalamasca)* terminológiája arra figyelmeztet, hogy a képzet a múltban általánosabb lehetett Európában. Valószínűleg a nyugat-európai boszorkány hiedelemhátterében is fellelhetők voltak az archaikus lélekképzetekkel, illetve a mora- (esetükben *mara/mar/mare-*) lényekkel kapcsolatos vonások; e feltételezéshez tápot adnak Claude Lecouteux kutatási eredményei is.[137]

A boszorkány *segítőállatai* ugyane közép-kelet-európai területen a mora-lények fent

[132] Reizner 1900, 420, Csikósné vallomása.

[133] Komáromy 1910, 93. Lásd a további adatokat és magyarázat-kísérleteket: Pócs 1997, 3. fejezet.

[134] Lásd ennek példáit „Az isteni megszállottság motívumai az archaikus népi imádságokban és ráolvasásokban" című, e kötetben is közölt cikkemben.

[135] Candrea 1944, 150; Muşlea – Bîrlea 1970, 171 és 257; Moszyński 1939 [1929], 656–662; Pamfile 1916, 127–200; Georgieva 1983; Lawson 1910, 360–412; Negelein 1904.

[136] Moldován 1897, 173–175; Pamfile 1916, 6; Muşlea– Bîrlea 1970, 171.

[137] Lecouteux 1992, 220–224.

említett hármas rendszerében jelennek meg: 1. mint a boszorkány alakváltozatai (lélekállatai), 2. mint segítői és 3. mint holta utáni megjelenési formái. E morahiedelmekkel kapcsolatot tartó megszállott boszorkány éppúgy lehet az ördög által megszállott ember, mint – látszólag paradox módon – saját segítőszelleme (léleklalakja) által megszállt lény, ami természetes következménye a mora-lények fent említett sajátosságainak. (Itt újra említhetjük a boszorkány lidércszerű segítőördögeit/ördögszeretőit, vagy gyík, kígyó, kakas, csirke, béka alakban megjelenő, altestét megszálló szexuális partnerét.)

Mindehhez hozzá kell tennünk, hogy a segítőszellemek/segítőállatok általi megszállottság e jelenségeknek csak egy, nem mindenütt jelen lévő alternatív magyarázata. Legalábbis a boszorkányság kontextusában nem kezelhetjük mindig megszállottságként a boszorkány–segítőszelleme kapcsolatot (az „eredeti" mora-jelenségeknél ez talán inkább lehetséges). Hasonlóan változó megítélést (a kutatás részéről is bizonytalanságot) találunk a jelenségek nyugat-európai megfelelőivel kapcsolatban, bár van olyan kutató – például I. M. Lewis –, aki magától értetődően megszállottságként értelmezi a boszorkánynak a saját familiárisaival, valamint egyáltalán az incubus- és succubusdémonokkal való kapcsolatait.[138]

Mint fentebb utaltam rá, az egyházi nézetek elvileg megkülönböztették az ördögi megszállottságot és a szövetségkötést – saját iniciatívára – az ördöggel.[139] A 20. századi néphitadatokból – különösen az elevenebb ortodox ördöghit kisugárzási területén – gyakorlatilag nincs ilyen megkülönböztetés: szövetségre – „alulról" nézve – senki sem lép saját kezdeményezésére, hanem az ördögi kísértés hatására adja az ördögnek magát. Sőt az ördögi kísértés már maga is a „lényegi megszállottság" állapota, amivel nagyon jól megférnek, sőt szinte ebből nőnek ki a „szövetség" itt ismert népi ideái: az ember az ördöggel azonosul, és nemcsak az ördög segítségével, hanem mintegy megtestesült ördögként hajtja végre tetteit. Emberboszorkány esetében a testét időnként elhagyó lelke, démonboszorkány esetében maga a boszorkány válik ördöggé, mint fentebb említettem. Midelfort előbb idézett munkájában – éppen a korabeli néphit rejtett hatását bizonyítandó – közöl olyan adatokat, amikor a „népi ördögszövetség" eseteket hivatalosan megszállottságként értékelik[140] (a vádlottak szerencséjére: a megszállottaknak nem máglyahalál, csak ördögűzés jutott osztályrészükül).

[138] Például Lewis dél-afrikai és 15–17. századi európai összehasonlításában: Lewis 1970. Vagy Thomas az angol boszorkány segítőállatairól azt írja, hogy esetlegesen lehetnek a boszorkány megszállói: Thomas 1973 [1971], 626–627. A Wall házaspár „boszorkányállatokról" szóló összefoglalásában viszont nem merül fel a megszállottság lehetősége: Nildin-Wall –Wall 1993.

[139] Midelfort 1992, 117.

[140] Op. cit., 116–117.

A BOSZORKÁNY MINT MEGSZÁLLÓ

Egyedülálló sajátsága a boszorkánynak, hogy ő tovább is tudja adni az ördög általi megszállottságát; mintegy természetesen, kettős (ember–szellem) lényénél fogva lehet egy személyben megszállott is, megszálló is. Vagyis: a boszorkány feltételezett rontását megszállottságtünetekkel is összekapcsolták, a 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 boszorkányság lényege – az okkult úton való károkozás („rontás") – „the attribution of misfortune to occult human agency"[141] – nagyobb kiterjedésű e megszállottság-jelenségeknél, amelyek a vizsgált kulturális közegen belül sem egyformán jelentkeznek. A közép- és délkelet-európai néphitben mind a boszorkány őrző- és segítőszellemeinek, mind az egyes rontástüneteknek és rontástevékenységeknek megszállottságként való értelmezése mindig, mindenütt csak alternatív lehetőség. A boszorkányság alapvetően emberektől érkező csapásokat magyarázó és elhárító rendszer, tehát esetében elsősorban ember és ember közti kommunikációról van szó. Az emberi és természetfölötti világ viszonya csak egy mellékszálon, a boszorkány démonikus kapcsolataiban jelenik meg. Ezek sokféle megszállottság-jelenségben megnyilvánulnak, de nem ezek jelentik „a" boszorkányságot, legfeljebb annak mitikus „őseire" utalnak:

A boszorkány halotti, illetőleg mora-lény természetének köszönhetően (a fent említett archaikus lélekképzetekkel összefüggésben) legalább háromféle megszállottság-tranzakcióra képes (azokon a közép-kelet-európai területeken, ahol háromféle moralény-alakváltozat ismert; magyar példáink elsősorban 17–18. századi boszorkánypereinkből származnak). Hadd utaljak vissza itt a boszorkány mora-lény sajátságaival kapcsolatban mondottakra: a boszorkányt megszálló ördög ugyanaz a „lélek", amely testéből álomban, transzban távozni tud, és megy, mint ördögi incubus másokat megszállni; másrészt, mivel „állandó" ördögi megszállottsága révén mintegy szellemlénnyé lett, ő maga is képes erre.

A három moraboszorkány-változat közül az *ember* azért lehet *megszálló,* mert az *őt megszállt* természetfeletti erő (legyen az segítőszellem, őrzőszellem vagy ördög) szellemtulajdonságokkal ruházza fel: „ördögösül" – így azután mint ördögi megszálló is fel tud lépni. Ehhez képest a közönséges ember nem száll meg másik embert, akkor sem, ha megszállta az ördög: ő csak ideiglenesen vált szellemlénnyé. A boszorkány (illetőleg a mora) viszont véglegesen az ördögé, állandósultak szellemtulajdonságai. Még inkább így van ez a mora vagy boszorkány „holt" változataival, amelyeknek mintegy természetes attribútuma az emberek (illetve saját „élő" változataik) megszállása. A boszorkánymegszállás legérdekesebb formációja azonban a testtől független, illetőleg

[141] Thomas 1973 [1971], 436.

a testtől elszakadó szabad lélek vagy hasonmás mint megszálló. Vagyis: a boszorkány holt és élő alteregója egyaránt lehet megszálló. Tegyük azért hozzá: e három különböző formáció nem mindig válik el egymástól, de, mint alább néhány példából láthatjuk majd, sokszor világosan megkülönböztethető.

A kora újkor boszorkányperei, a jelenben pedig elsősorban keletmagyar adatok (és balkáni párhuzamok) dokumentálják a boszorkánymegszállottság két alapformáját:

A *lényegi megszállás* mint területek elleni agresszió a „rossz helyek" magyar, horvát, szerb, román adataiban jelenik meg: ezek általában a (holt, démonikus) boszorkányok (és/vagy ördögök) szokott tartózkodási, megjelenési helyei, amelyek az emberre veszélyesek, betegséget hozók. Horvát adatok: a keresztút „rossz hely" (itt tartják a boszorkányok mulatságaikat), betegséget kap, megsüketül, aki odalép.[142] Samoborban Szent Györgykor „tele van a levegő" a testükből kiszálló boszorkánylelkekkel, amelyek rontó körútjukra repülnek.[143] A román strigoi „világbejárása" a tereket birtokba vevő megszállás jellegzetes archaikus kifejezési formája (amelynek „isteni" párjai is vannak, például a Balkán tündéreinek áldást, termékenységet hozó tájbejárásában/repülésében). A rontás jellegzetes (eredetileg halotti) időpontjaiban például „bejárják a falut", elverik jéggel, „a világra fenekednek"; ahol elrepülnek, halált hoznak a házakra; éjfélkor járják a falut, elveszik a tejet a juhoktól, rontják a gabonát, a „világot fenékkel felfordítják".[144] Szent György előestéjén a boszorkányok egész serege lepi el az emberek házait, istállóit, mezőit.[145] A Mezőségben is: a lelke este kiszáll testéből, és árnyék alakjában bejárja a falut és határt, kiszárítja a fákat, elveszi a búza és a tej erejét, mindent összeborogat az udvaron.[146]

A boszorkányok fennhatóságát jelenthetik (ahogy a halotti helyek esetében is) oda helyezett, otthagyott tárgyaik, tartozékaik, testi váladékaik (mindezek egy másik értelmezési keretben „rontó" dolgokként, illetve helyekként jelennek meg): e tárgyak a megszálló/rontó démon fennhatóságának szimbolikus jelzői (olyasféleképpen, mint ahogy az amulettszerű tárgyak az isteni védelmet képviselhetik). Egy horvát példa: „aki olyan helyre ül, ahová a boszorkányok izzadsága hullott, az nehéz betegségbe esik, aszkóros lesz, guta üti, megbénul vagy megnémul".[147] A boszorkányrontásnak ez a módja nagyon világosan az „eredeti" halotti megszállottságra utal. Erre a halotti tartozékokkal való rontás hasonló „területi" elven alapuló esetei vallanak; amikor például a halottmosó-vizet öntik a szomszéd istállójába rontó szándékkal, és elhullik tőle a jószág[148] – és sok hasonló magyar példát említhetnénk.

[142] Mikac 1934, 196–198.
[143] Lang 1914, 39.
[144] Pamfile 1916, 7–13; Marian 1899, 97; Muşlea – Bîrlea 1970, 17–21.
[145] Moldován 1897, 176.
[146] Keszeg 1999, 103.
[147] Margalits 1899, 125.
[148] Zentai 1983, 166.

A halotti megszállottság vonásait viselik az éjjeli képzelgések, látomások, álmok poltergeistszerű boszorkányjelenései, amelyekkel az élőket ijesztik, kínozzák a démonikus boszorkányok az uralmuk alá vont emberi településeken, lakóházakban. Boszorkánypereink jegyzőkönyvei erre számtalan, igen változatos adattal szolgálnak,[149] de ezek az éjszakai boszorkánnyal kapcsolatos jelenségek mondhatni Európa-szerte általánosak, és mindenütt főleg a boszorkányperek adataiból dokumentálhatók. (E téren nem egységesek a nézetek, mindenesetre van kutató, aki a megszállottság jelenségei közé sorolja – automatikusan – az éjjeli boszorkányjelenést, az ezzel kapcsolatban megnyilvánuló szexuális agresszióval együtt.[150]) Gillian Bennett 17–18. századi angliai eseteket vizsgálván nyomatékosan utal az éjszakai boszorkányjelenések poltergeist-jellegére, illetve a néphit éjszakai boszorkányának és kísértetének egymásba átfolyó alakjaira.[151] E jelenségekkel kapcsolatban az emberek gyötrésének több, lényegi megszállottságra valló kifejezése ismert. Egy 1629-es kolozsvári boszorkányper károsultja így beszél saját élményéről: „Engemet egész esztendeig vesztegetett, szüntelen reám jött, gyötrött... reám járt."[152] A gyakran előforduló *reá megy, reá jár* mellett megjelennek e kontextusban a halotti megszállottságra emlékeztető *kihívás, felragadás, elragadás* metaforái is, és igen jellegzetes a *hordozás:* ahogy az ördög elragadja a boszorkányt a boszorkányszombatra, úgy a boszorkány is a közönséges embert. Az elragadás, az „utazás" a boszorkánnyal általában *testi* elragadást megfogalmazó memoratokban jelenik meg, hasonlóan a halotti vagy a tündéri megszállás megfelelő eseteihez. Nézzünk egy-két újkori példát. Egy gyimesi elbeszélés szerint valakit kosárba ültetnek, hegyről hegyre hordozzák, a szeme világa elvész – mire hazajött, megfagyott a két lába.[153] (Mind a megfagyás, mind a vakság természetfölötti kalandra, szimbolikus halálra utal!) Vagy Mágocson, Baranyában: „Elvezették a boszorkányok az én körösztanyámat, háromszor megkerülte a tavat."[154] Egy 1701-es somorjai boszorkányper elbeszélései szerint a boszorkánycsapat elragadta Lengyel Istvánt, akivel „úgy jártak az Dunán, mint az szárazföldön..."[155] (vö. mora-lények „könnyűsége").

E motívumkörbe tartozik még a megszálló elragadás egy sajátosan boszorkányhoz kötődő[156] metaforája: az elragadó boszorkány *lóvá teszi* áldozatait. A jelenkori, szikár mondává kövült változatokból[157] már nem olvasható ki az, ami némely 17–18. századi

[149] Lásd például: Pócs 1997, 3. és 4. fejezet példáit.
[150] Karlsen 1989, 136–137.
[151] Bennett 1986.
[152] Komáromy 1910, 95.
[153] Salamon 1975, 90–100.
[154] Csallóközi telepes adata, Diószegi Vilmos gyűjtése.
[155] Bessenyei 2000, 378–379.
[156] Azaz, mint fentebb említettük: feltételezhető, hogy eredetileg a mora-lények sajátsága a megszállottak meglovaglása.
[157] Lásd: Bihari 1980, 78–79, L/I. IX. típus.

boszorkányper-tanúvallomás memoratszerű megfogalmazásából (még) igen: hogyan lesz a megszállott áldozat, akaratát-egyéniségét elveszítve, testestül-lelkestül „lovává" a megszálló boszorkánynak (megfogalmazódik olykor a lóvá változás szubjektív élménye is). Például egy 1747-es kassai perben:

> *...az fejében vetette a kantárt, és mindgyárt lóvá vált. Ki menvén nagy zörgéssel, őtet az ajtó félhez kötötte... míg a rosáli földekre ment a fatensvel, adig a fatens eszén volt, de annak utanna hol hordozta fatens, nem tugya... utoljára midőn hazajött volna a városra, akkoron eszmélte meg magát a fatens...*[158]

A testbe hatoló *possessio* több változata van jelen a közép-kelet-európai boszorkányhiedelmekben. Jellegzetes kelet-európai jelenség, amikor a testbe jutó boszorkány belülről megeszi áldozatát, vagy legalábbis áldozata szívét. Román adatok például világosan arról beszélnek, hogy a beteget belülről pusztító betegségdémon mintájára a strigoi fizikailag elemészti a beteget (és eltorzítja testét, mint a halotti/ördögi megszállók): pillangóként vagy rovarként bújik be a rokonok szívébe, hogy megegye őket; „elcsúfítja az embert", elveszi az asszonyok, lányok szépségét, de barmokat is tönkretehet ezen az úton.[159] Hasonlóképpen tesz a horvát és szerb boszorkány is, utóbbi főleg kisgyermekeknek árt ilyen módon.[160] A balkáni „szív-evés" európai viszonylatban – tudomásom szerint – példa nélkül áll (és vámpírhiedelmekkel is kapcsolatos[161]), a test belülről való felfalása, elpusztítása azonban nem. A római, valamint a germán boszorkányság korai emlékeiben is előfordul ilyen kannibalisztikus boszorkányok említése[162] (nem beszélve arról, hogy az afrikai boszorkányságban is gyakori ez a jelenség[163]). A magyar boszorkány rontására is sztereotip kifejezés a „megeszi", anélkül azonban, hogy e kifejezésnek bármely érzékelhető hiedelemtartalma lenne.[164] Legalábbis atipikus az a tudomásom szerint egyetlen magyar adat, amely arra vonatkozik, hogy a boszorkány „belülről" eszi meg áldozatai belső részeit.[165]

[158] Bessenyei 1997, 67. Gulyás Andrásné és társai pere.
[159] Muşlea – Bîrlea 1970, 32–41; Pamfile 1916, 7.
[160] Krauss 1908, 60–63; Ardalić 1917, 310; Carić 1899, 602; Vukanovič 1989, 15.
[161] Lásd Muşlea – Bîrlea 1970, 40–41; Krauss 1908, 60–63; továbbá a 114. jegyzet vámpír-boszorkányra vonatkozó irodalmát.
[162] A római említésekről (Apuleius, Petronius), valamint a korai germán törvényhozás idevágó adatairól lásd: Soldan – Heppe 1911, 87–90.
[163] Afrikai példákat lásd: Bourguignon 1968, 14; Mair 1980.
[164] Különösen a boszorkányperekben gyakori; lásd például Schram Ferenc perkiadványának mutatóját, amely 46 lapszámot tüntet fel, ahol a kifejezés előfordul: Schram 1982, 392.
[165] Sárrétudvari, Bihar megye; P. Madar Ilona gyűjtése.

Merőben más, a széllelkekkel, halottakkal kapcsolatos possessio-forma a német, osztrák boszorkányhiedelmekből ismert[166] *fújás,* amely egy érdekes angol adatunk szerint beavatás-kontextusban is előfordul (és mint ilyen, az isteni megszállottsággal kapcsolatos *insufflatió*val is egybecseng): a boszorkányok tündéri/halotti segítőszellemeiktől úgy is szert tehetnek tudományukra, helyesebben segítőszellemükre, hogy szájukat kitátják, hogy „mesterük" belefújjon.[167]

A megszálló boszorkánnyal kapcsolatos egyéb possessio-formák nem mindig választhatók el élesen magának az ördögnek a megszállásától. Egy 1724-es gyöngyöspüspöki boszorkányper leírása például világosan arról beszél, hogy valakibe belement az ördög, kezét facsarja, töri, de végül is a boszorkányok ragadják őt magukkal a boszorkányszombatra.[168] Horvát adatok szerint a *striga* – ugyanúgy, mint adott esetben az ördög – légy vagy egér alakjában jön gyötörni az embereket, illetőleg beléjük is száll.[169] Ez utóbbi adat talán a megszállottság „továbbadásának" arra az értelmezésére vall, amikor a boszorkányban megtelepedett megszálló „ördögi lélek" – és nem saját szabad lelke/alteregója – száll ki és száll meg másokat.

Mindez tulajdonképpen a megszálló démon valakire küldésének tágabb – és igen elterjedt – körébe vág, ahol nem mindig világos, hogy amit továbbküldenek, az kiből, honnan származik. Mindenestre valahogyan jelen van egy gonosz lélek, amely fölött a boszorkány rendelkezik, amelynek segítségével meg tudja rontani embertársait: „megszállottságot" vagy csak általában valamely betegséget tud vele létrehozni.[170] Ennek az elképzelésnek közép-kelet- és nyugat-európai adatai egyaránt léteznek, mégpedig a boszorkányüldözés demonológiai kontextusában és azon kívül egyaránt. Thomas az angliai boszorkányüldözésről írja, hogy a 17. századi megszállottság-esetek sokszor a rontásvádat is magukban foglalták, vagyis úgy vélték, a boszorkány küldte a testbe belépő gonosz szellemet.[171] A híres 1692-es salemi perben is keveredik a megszálló ördög támadása a rontás fogalmával: a rontó a megszállott.[172] Az angliai boszorkány –

[166] Weiser-Aall adatai szerint a boszorkány rálehel áldozatára, ezáltal megszállja (Weiser-Aall 1969/37, 1572.). Vö. a német széllelkek *Böser Wind* terminusát, de talán a magyar *flugos* szót is.

[167] Purkiss 1996, 161.

[168] Tóth Mártonné Bárkányi Zsuzsanna pere: Sugár 1987, 98–103.

[169] Mikac 1934, 196–197.

[170] Ennek is fellelhetjük érdekes megfelelőit az afrikai boszorkányságban: Evans-Pritchard és Fernandez nyomán Erika Bourguignon a *fang* nép boszorkányságára vonatkozó adatot közöl. Ezek szerint az, hogy a boszorkány megszáll bizonyos egyéneket, azzal a következménnyel jár, hogy azok azután másoknak ártanak, vagyis továbbadják a rontást: Bourguignon 1976, 249. Az azande boszorkányságnak is lényeges eleme a rontás küldése; lásd: Evans-Pritchard 1937. Lásd még Middleton közlését a lugbarai (Kongó-vidék) boszorkányságról: Middleton 1967. Az indiai boszorkányságnak is – legalábbis Mysore-ban, Epstein közlése szerint – lényege, hogy gonosz szellemeket küldözgetnek egymásra: Epstein 1967.

[171] Thomas 1973 [1971], 583.

[172] Mair 1980.

Thomas adatai szerint – nemcsak ördögöt, hanem poltergeistet, vagyis szellemjárást, halotti megszállottságot is képes volt küldeni a házra.[173] Caro Baroja spanyol adatai is arra vallanak, hogy a boszorkány manipulálhatja a megszállott ördögeit.[174] Mansikka szerint a fent említett orosz *klikjusi* nevű megszállottak *ikota* vagy *klikjusesztvo* néven ismert betegségét boszorkány okozza, akinek parancsára az ördög áldozata testébe megy.[175] Leander Petzoldt fent említett tanulmányában közöl olyan közép-európai narratívumokat, amelyek szerint az exorcizáló pap légyként küldi a megszállottságot a másik emberbe[176] (ez valószínűleg másodlagos a néphit „küldött" ördögéhez képest, bár vö. a megszálló démon háziállatba küldésének újszövetségi hagyományát). Az általa említett múlt századi német, osztrák mondák más része a tünetek ilyetén értelmezéséről szól: a megszálló démon mondja meg, ki küldte a testbe, illetve maga a beteg leplezi le – transzban vagy álomban megszólalva – a megszálló ördögöt küldő boszorkányt.[177] (A megszálló démon általi leleplezés egyébként a hivatalos ördögűző rituálénak is része lehet.)

Jelenkori magyar adataink e téren is elsősorban Erdélyből származnak. Saját csíki adataim helyett hadd említsem itt meg Gagyi József egy Homoródalmáson gyűjtött elbeszélését, amely szerint a csináltató (rontó) asszony megszálló szellemeket küld valakire. Ezek „uralkodni" akarnak rajta, ő azonban védekezik, és miközben csatáznak, kékre-zöldre verik.[178] A „küldött poltergeist"-re is van magyar adatunk: Gulyás Éva jászberényi közlése szerint rontással küldenek valakinek a házára mindent felforgató szellemeket, amelyeket csak a halottlátó tud elűzni tisztító rítusaival.[179]

A megszálló ördög „küldésére" vonatkozó példák egyszersmind az átok okozta megszállottság adatai. Az átok azonosítása a megszállottsággal a középkori-újkori Európának valószínűleg az egyházi demonológia és a néphit szintjén egyaránt általános eszméje. Hiszen ma is közismertek a profanizálódott/sztereotipizálódott „ördög bújjék beléd"-szerű átkozódások, de ismert nézet az is, hogy az exorcizáló pap ráküldheti másra a Sátánt. Csíkszenttamáson például ma is úgy tudják, hogy az ördögöt a (román) papok küldik (a fekete misével, vagyis átokkal) az emberre; „az ördögöt szabadítsa arra a személyre" a kaluger (= román szerzetes).[180] Egy Hovorka és Kronfeld közölte 19. századi német adat szerint a delikvens testébe – orrán-száján át – rovarok rajaként hatol be az átokkal küldött ördög.[181] A csíki néphitben odáig megy

[173] Thomas 1973 [1971], 569.
[174] Baroja 1967, 160.
[175] Mansikka 1911, 626. Lásd még: Ivanits 1989, 106–107.
[176] Petzoldt 1964/1965, 93.
[177] Petzoldt 1964/1965, 82–83.
[178] Gagyi József gyűjtése.
[179] Gulyás 2001, 167.
[180] Mondok Ágnes gyűjtése.
[181] Hovorka – Kronfeld 1909, II. 236.

a dolog, hogy a papi átok által ért tárgyak is közvetíthetik az emberre a megszállottságot. Egy jenőfalvi asszony mesélte, hogy amíg egy pap megátkozta kendőt viselt (amivel meg akart rontatni valakit), „érzett olyan kísértést, olyan nyomást. Valamilyen természetfeletti lénynek az uralmát magán."[182]

Walker szerint az ördög vagy más megszálló szellem küldésének ideája az egyházi ördögűzés, illetve demonológia találmánya és az exorcizmus-kézikönyvek terjesztik, ezt számos 17. századi nyugat-európai megszállottság, illetve ördögűzés-eset példájával támasztja alá.[183] Úgy vélem, egy ennél egyetemesebb jelenségről van szó, hiszen, mint láttuk, a „küldésnek" Afrikától Indiáig számos nem keresztény óvilági példája van. Bizonyos speciális formáit köthetjük esetleg a keresztény megszállottság-tanokhoz (például az előbb említett „leleplezés" motívumot); ezek meghatározásához azonban pontosabban kellene ismernünk a változatos európai népi formákat. Fontos tény, hogy ezekben az esetekben a megszállottságban (a keresztény Sátán megszállásában is) megfordul szokásos helyzet: nem a boszorkányt uralja egy megszálló hatalom, hanem ő uralja ördögét, majdnem úgy, ahogyan a sámán a segítőszellemét, azzal a döntő különbséggel, hogy a boszorkány rontásra használja őt. Nincs birtokomban az e téren igen változatos európai adatok összes változata, de valószínűnek látom, hogy ezen esetek többségében a megszálló keresztény ördögtől genetikusan eltérő segítőszellemekről lehet szó. Ilyenek például a lidérc/mora alteregók segítőszellem-változatai (a magyar néphitben: lidérccsirke, lidércgyík, lidérckígyó – amit „küldeni" is lehet); de ide tartoznak több európai nép sokféle „küldött" (rontásra, megszállásra is „küldhető") boszorkányállatai, familiárisai.[184] Ezek köre ugyan sokkal tágabb a megszállottságként való értelmezés/értelmezhetőség kereteinél, ugyanakkor a „küldésnek" vannak világosan és egyértelműen megszállottságként elkönyvelhető formái. Hadd említsem itt a már többször idézett csíkszenttamási – volt megszállott – asszony elbeszélését. „Tiszta lélek" volt, mint mesélte saját magáról, mígnem egyszer egy szomszédsági csetepaté, majd kölcsönös sértegetések után megrontják: mégpedig egy ráküldött békával (és itatnak is vele „valami mocskot"), minek következtében megszállja az ördög. Depressziós tünetei vannak: „mint amikor a tüzet, amikor a tüzet leoltjuk, vízzel leöntjük, akkor egybe bennem az élet elaludt... S akkor aztán rosszul lettem. Rosszul éreztem magamat, rosszul ugye, mert a szívemet megölték, má olyan voltam. S akkor mindenütt csak feketeséget láttam... örökké csak a szívem fájt, s a fejem... kezem

[182] Csíkjenőfalva, saját gyűjtés (a „természetfeletti lény" kifejezést az adatközlő nem a gyűjtőtől hallotta).

[183] Walker 1981, 7–10.

[184] Lásd Thomas 1973 [1971], 527–531, 626, 653, 657; Nildin-Wall – Wall 1993. A magyar, valamint a közép- és kelet-európai boszorkányállatokról lásd még a lidérc-, illetve *mora-lény*ek fentebb jelzett irodalmát.

s lábam megkocsorodott. Gomolyáé váltak...” – és ezt mind a rontó boszorkányként fellépő szomszédasszony okozta béka-segítőjével.[185]

A rontás eredményének megszállottságként való értelmezése esetleges, bár elég gyakori jelenség. Ennek az értelmezésnek sokféle változata van, a testi elváltozások hagyományosan a megszállottsághoz asszociált formáinak itt említett példájától kezdve addig, amikor a halál után a testben talált vagy kihányt tárgyakat a megszállottság bizonyítékaiként értékelik, ugyanúgy, mint az egyházi ördögűző exorcizmus esetében,[186] de ugyanez talált tárgyakkal is előfordul. Thomas kora újkori angliai adatai szerint például a megszállottság szokásos tüneteit – görcsöket, rohamokat – rontásnak tulajdonítják, az esetleges halál után keresik a rontó tárgyakat a testben, illetve rontás bizonyítéka lehet az is, ha a megszállott az ördögűzés során tárgyakat hány ki.[187] Gondoljunk itt a megátkozott tárgyakkal „továbbküldött” megszállottság fent említett adataira is: ott is – bizonyos szempontból – a rontó tárgyak megszállottsággal kapcsolatos értelmezéséről volt szó. Egy jelenkori csíkkarcfalvi adat szerint valakiről úgy tartják, hogy az „ördög bébútt” az urába, a gyógyító azonban nem az ördögtől szabadítja meg, hanem kiveszi az udvaron „csinálmányként” (rontásként) elásott láncot. Caro Baroja tudósítása szerint a 17. századi Spanyolország sok megszállott apácájáról vélték egyházi körökben, hogy a boszorkány valamely tárggyal varázsolta az ördögöt a testükbe. Ugyanő ezenközben a spanyol néphitben gyökerező nézetről is tudósít, miszerint a boszorkány testében rontó szubsztancia van,[188] amely tárgyakkal továbbadható, és ennek révén a boszorkány megszállottá is teheti embertársait.[189]

Itt megint csak egy tágabb fogalom *egyik* fajta értelmezési lehetőségéről van szó. A rontás – pontosabban a rontó varázslás, fekete mágia – különböző technikái: érintés, tárgyak juttatása a másik fél hatókörébe, szem kisugárzása, átok stb. általában és többségében ezen értelmezéstől függetlenül léteznek. (A fenti megszállottságadatok közlői is – például Petzoldt vagy Thomas – a mágia technikáiként, például „átvivő technikaként” beszélnek ezekről.[190]) A kétféle rendszer fogalmainak összemosódása hivatalos szinten is végbement; gondoljunk csak a fent említett 17. századi francia megszállottság (egyben maleficium, azaz boszorkányság) perekre. De ezt tükrözi a demonológiai traktátusok egy része is, például a *Malleus Maleficarum* 1487-ban, vagy akár 1614-ben a *Rituale Romanum* előírása, miszerint az exorcizáló papnak meg kell kérdeznie az ördögtől, hogy vajon nem rontás révén szállta-e meg a beteget, és ha igen, akkor a házban fel kell kutatni az oda helyezett rontó tárgyakat.[191] A 18. századi

[185] Saját gyűjtés 1996-ban.
[186] Petzoldt 1964/1965, 79.
[187] Thomas 1973 [1971], 583; hasonlóképpen a 16. századi Itáliában: Sluhovsky 1999.
[188] Hasonlóképpen az azande boszorkánysághoz; lásd Evans-Pritchard 1937.
[189] Baroja 1967, 159–160.
[190] Thomas [1973] 1971, 519, 534, 543.
[191] Walker 1981, 2–6.

exorcizmus-kézikönyvek is megkülönböztetnek *maleficent* és *természetes* megszállottságtüneteket. Volt tehát valamiféle, a népi rontásképzeteket a demonológiai megszállottsággal kapcsolatba hozó törekvés, Moshe Sluhovsky például a 16. századi Itáliában tud egy ilyen folyamatot regisztrálni.[192] Ennek eredményeképpen a megszállottság testi jegyei is a maleficiummal asszociálódtak az idők folyamán.

Amellett, hogy az állatok boszorkány általi megrontását is lehetett megszállottságként értelmezni, mint erre az egész vizsgált térségből vannak adataink,[193] az állattá változásnak is – amely mind a mora-lények, mind a boszorkány hiedelemrendszerének alapmotívuma – van egy alternatív, megszállottsággal kapcsolatos magyarázata. Tehát a boszorkány ördögi lelke belészállt például a macska vagy a béka testébe, ennek következtében jelenik meg különböző állatok „képében". Például egy 1619-es Pozsony vármegyei boszorkányperben: „boszorkán képében Zeman Georgné megnyomott" – és egy fekete macskát látnak[194] (vö. ezt az állatba „küldött" ördög említett hiedelmeivel). A különböző állatok „képében" megjelenő boszorkányok sok adata a jelenkori néphitben is – nyelvileg legalábbis – e képzet lehetőségére utal (az európai kutatásban ez is a szinte ötletszerűen hol megszállottságként, hol nem akként kezelt jelenségekhez tartozik).[195]

A kép tehát – bármily kevéssé ismerjük is egyelőre – mindenesetre tarka, sokrétű. Nagyon nem lehet egységes démoni megszállottságképzetekről beszélni, és sokszor vagyunk tanúi többféle interpretáció egyidejű meglétének. Hozzunk a különböző megszállottság-formációk keveredésére egy konkrét példát. Egyazon *guruzsmáló* (boszorkány) megszálló ördöghöz való háromféle viszonyáról szól egy csíkjenőfalvi tudósítás: „...az ördög, az es a boszorkány. Mind ördög. Mind ördög az, oda tartozik... [a guruzsmáló] úgy csinálmányokval dolgozott. Derekaljukba nem tudom miket rakott, s fekete macskája volt, s az es ördög volt. Úgyhogy ördögvel dolgozott az rendesen... rosszra volt térve, az biztos. Rosszindulat volt benne, ördögvel teli volt."[196] (Tehát: 1. az ördög benne van a boszorkányban; 2. az ördög maga a boszorkány; 3. az ördög segíti a boszorkányt.)

Nem helyes túl merev határokat húznunk tehát az egyes megszállottság-típusok közé, helyesebb talán úgy kezelnünk ezeket, mint egyazon jelenség különböző körül-

[192] Sluhovsky 1999, 19.

[193] Különösen a „tehénrontás"-nak lehet ez alternatív magyarázata, mint az alább említendő, megrontott tehén „megtisztítására" vonatkozó adatokból is kiderül. Lásd erről például Bálint 1944, 117.; vagy egy horvát adat: Ardalić 1917, 310.

[194] Bessenyei 2000. II. 336. Tóth Györgyné és Nagy Balázsné pere.

[195] Mogk például a német néphit vonatkozásában állatok megszállásáról beszél (a megszállt állatot körülbelül az „állatalakú kísértet" fogalmával azonosítja): Mogk 1911, 632. Werwolf állattá változása, mint ördögi megszállottság, a szerző szerint másodlagos egyházi értelmezés: Lecouteux 1992, 133–138: 'A farkasember ruhái' című fejezet. A magyar boszorkány állatalakjai: L/I.III. típusok: Bihari 1980, 58–62. A boszokányperek adatainak összefoglalása: Pócs 1997, 3. fejezetben.

[196] Saját gyűjtés.

mények talaján létrejött eltérő változatait. Az *elit* (egyházi demonológiával kapcsolatos) és *népi* különválasztás sem lehetséges, legfeljebb – mint láttuk – egy-egy részjelenség vonatkozásában. A segítőszellemekkel kapcsolatban sejtünk például ilyen vonásokat, ezen kívül talán a halotti megszállottsággal szoros kapcsolatot tartó „területi" megszállottság lehet inkább a néphitben, mint az egyházi nézetrendszerekben gyökerező eszme. Úgy látszik, bonyolult kölcsönhatások eredménye a mai kép, ahol legfeljebb két – mai napig állandó kapcsolatban lévő – pólus rajzolható meg. Az egyházi és népi nézetek viszonyában valószínűleg nagy különbségek vannak a keleti és nyugati egyház területén; minden arra vall, hogy az ortodox demonológia sokkal „népközelibb", mint a nyugati volt. Erre következtethetünk a mai napig intenzívebb ördögűző gyakorlatból is.

ÖRDÖGŰZÉS

A következőkben először röviden összefoglalom, ami a keresztény egyház által gyakorolt rituális ördögűzéssel kapcsolatban jelen kontextusunkban, a közép-kelet-európai népi megszállottságképzetek szempontjából fontos.

Amint Adolph Franznak a benedikció és exorcizmus rituáléjának történeti alakulását összefoglaló művéből[197] megtudható, az első exorcizmust a 3. századból ismerjük, ami nem volt más, mint a keresztelő szertartása. Az újszülött eleve a Sátán által megszállott állapotban van, csak a keresztelő megtisztító szertartása – mintegy a Szentlélek általi megszállása – révén lesz alkalmas arra, hogy a keresztények (ilyen értelemben Szentlélektől megszállottak) közösségének tagjává váljék.[198] Természetesen a keresztelő ördögűző szertartása is már egy gazdag – babiloni, héber és görög-római – démonűző hagyományhoz kapcsolódott[199] – vö. a fent mondottakat a démonvilág előzményeiről. Az ördögűző kézikönyvek fő hivatkozási alapjai Krisztus ördögűzés-esetei voltak, ami nyilvánvalóan kereszténység *előtti* hagyományra utal vissza.[200]

Az első engedélyezett 7. századi formula után gyors egymásutánban keletkeznek a keleti és a nyugati formulák, amelyek legfontosabb elemei azonosak (azóta is): Jézus nevében kiűzés, Jézus életének eseményeire hivatkozás, kézrátétel, a kereszt jele, a befújás *(insufflatio)*, olajjal kenés, valamint böjtölés előírása az aktus előtt és után. A középkor folyamán fokozatosan alakul ki a párbeszéd formulája, amelyet az ör-

[197] Franz 1909, I. 523–583.

[198] Kora keresztény keresztelő mint ördögűzés: Dölger 1909; Barton 1918, 135. A keresztelőig az újszülöttet az ördög tartja megszállva, e szertartás révén a Szentlélek szállja meg. Ezt a „fújás" (valamint a víz és olaj) közvetíti, amely Jézus „fújásának" – mely által ő a Szentlelket a tanítványaira lehelte – a rituális ismétlése (vö. János 20: 22). A pap lélegzete által a víz és olaj is szent, Szenlélektől megszállott lesz, és ördögűző hatalmat nyer.

[199] Vö. a rítusok, gesztusvilág ezen előzményeiről: Böcher 1970.

[200] Vö. Böcher 1972.

dögűző pap a testet megszállt démonnal folytat (a megszálló ördögök nevét, eredetét, természetét, célját kell megismernie, például férfi-e vagy nő, *incubus* vagy *succubus*, Plútó, a Sátán vagy Astaroth szolgája-e). A párbeszéd után a szent személy távozásra szólítja fel a démont: például, hogy menjen az illető fejéből a lábába, illetve sorban megnevezi az összes testrészt, ahol az ördög tanyázhat. Ha a démon megmondja, melyik testrészben van, a pap, száját odaérintve, bibliai verseket mond, szenteltvízzel hinti a megfelelő testfelületet (ha nagyon nyugtalan a beteg, ezt többször ismétli), említi az ördögnek Isten és különböző szentek nevét, szent tárgyakat is mutat neki. Mindezt az ördög nem tudja elviselni, tehát kimegy a testből. Távozásának miként je is pontosan rögzítve van a manuálokban: látható, érzékelhető formában hagyja el az ember testét, például széklet vagy hányás formájában (összefüggésben azzal, hogy egyes nézetek szerint a gyomrot, altestet foglalta el), máskor állat (kígyó, légy stb.) alakjában távozik. A fejlődő, változó formulakincs a nyugati egyház vonatkozásában 1614-ben, a *Rituale Romanum*ban nyer végső, mai napig érvényes rögzítést. (Valószínűleg ez az egységesítő rögzítés vet véget a papi gyakorlatra „alulról" tett, a népi képzetekből, laikus gyakorlatból eredő hatásoknak.[201])

Az ördögűzés, legalábbis a nyugati egyház területén a 15–16. században lesz látványos eseménnyé, ezzel együtt erősen megnövekedik a „hivatalos" megszállottsági esetek száma, mint fentebb említettük.[202] Majd azután a 18. században zuhan le meredeken a nyilvántartott esetek gyakorisági görbéje: általában Európa minden pontján – ahol volt – előbb szűnik meg a megszállottságjárvány, mint a boszorkányüldözés nagy hullámai. Az ördögűzés a legújabb korban már többnyire nem nyilvános tömeglátványosság, bár Európa főleg katolikus területein[203] még manapság is tanúi lehetünk újra meg újra fellobbanó ügyeknek. A pravoszláv ördögűző gyakorlat ma is jóval intenzívebb, mint a római katolikus.

A hivatalos ördögűzés – *exorcizmus* – túlterjedt az embert megszálló Sátán kiűzésén, tágabb értelemben minden, démontól megtisztító szertartást így neveznek: élőlények, tárgyak, területek, a levegő megtisztításának rituáléját (például a zivatarfelhőt hozó Sátán elküldését), szoros összefüggésben *a benedikció*val: a megtisztított objektumra mondott áldással. Szűkebb értelmezése szerint a keresztelő előtti ördögűzés és a megszállottak démontól való megtisztítása. A rituálé alakulásának történeti áttekintéséből világos, hogy a szélesebb értelmezésű exorcizmus és benedikció egy tág megszállottság-értelmezéssel, az archaikus térszerkezethez kötődő *circumssessió*val vagy lényegi megszállottsággal van kapcsolatban. Tehát az, hogy a házat vagy mezőt is meg lehet tisztítani az ördögtől, és a benedikció áldást vihet rá, azt jelenti, hogy

[201] Lásd ezzel kapcsolatban Adolph Franz előbb említett művén kívül a gyógyító benedikciókról írt cikkemet, az ott közölt hivatkozásokkal: Pócs 1984.

[202] Midelfort 1992, 115–116.

[203] Mai esetekről lásd például: Schöck 1978, 247–253; Rodewyk 1963 sok példája.

az ördög nemcsak a testet, hanem az emberi lakóteret, az ember háztartását, annak objektumait is megszállhatja.

Úgy látszik, hogy a nyugati kereszténység európai területén erősen visszaszorult, nagyon behatárolt körülmények között gyakorolt hivatalos ördögűző gyakorlattal[204] szemben a szent helyek eme szolgáltatásai az ortodox keleten még sok helyen fontos részei a falusi közösségek szellemi életének. A tevékenység pontos mikéntjének felmérése még várat magára, de (egyelőre csak a kolostorokba látogató turisták tapasztalataiból) tudni lehet az ortodox román praxisról, a barátok aktív ördögűző ténykedéséről a kolostorokba zarándokló hívek nagy tömegének nyújtott egyéb szolgáltatások között. Ördögűző papok mondái szép számban ismertek az egész közép-kelet-európai térségben, természetesen az ortodox Balkánon is. A 20. században a római katolikus és protestáns Közép-Európa többnyire román, illetve ortodox papokhoz, barátokhoz köti ezeket.[205]

A múltban visszafelé haladva egyre nagyobb mérvű tényleges ördögűző gyakorlatnak vannak dokumentumai Közép- és Nyugat-Európából is. Petzoldt előbb említett mondaadatai is – közép-európai vonatkozásban – a középkori, kora újkori kegyhelyek gyógyító–ördögűző papjairól szólnak, akik kiszolgálták a falusiakat.[206] A Petzoldt közölte mondákban, úgy tűnik, keverednek a „népi" megszállottság-nézetek a hivatalos egyházi ördögűző gyakorlattal: az ördögűzés során testben talált tárgyakról, kihányt állatszőrről, vagy légy, kutya, szúnyog, fekete bárány alakjában távozó ördögről hallunk.[207] Ez mind ismerős a (középkori, kora újkori) egyházi gyakorlatból, illetve annak szöveges dokumentációjából – egyben a mai közép-kelet-európai népi narratívumokból, amelyek részint az egyházi gyakorlatra, részint a saját – egyházi hatástól erősen befolyásolt – megszállottság-hiedelmeikre vonatkoznak. A késő középkori kegyhelyeknek még általános szolgáltatása volt az ördögűzés az odazarándokló vagy gyógyulni odaszállított megszállottakból.[208] Ennek hatása számottevő lehetett a mindenkori népi kultúrára, vallási életre, néphitre – emellett azonban volt népi, illetve laikus (mindenki által ismert, gyakorolt, illetve a falusi specialisták, gyógyítók, varázslók, szent emberek kezén élő) ördögűző, ördögtől megtisztító gyakorlat is, és számos népi gyógyító rítus, amely bizonyos kapcsolatban volt az egyházi rituáléval; gondoljunk például a fent idézett gyógyító ráolvasásokra, amelyek Európa egészén ismert és gyakorolt rítusok részei voltak. Franz említett benedikció- és exorcizmus-összefoglalásában nagy

[204] A római katolikusoknál csak püspöki engedéllyel rendelkező, erre hivatott papok végezhetik: Rodewyk 1963, 67.

[205] Petzoldt (1964/1965. 88–89) közöl görög mondákat megszállottakat gyógyító román papokról; Csíkból sok saját gyűjtésű adatom van erre; lásd még Tordatúrról Csőgör 1998, 103.

[206] Petzoldt 1964/1965, 81–82.

[207] Petzoldt 1964/1965, 81–82.

[208] Lásd például: Brown, P. 1993, 6. fejezete a kegyhelyek késő antik, kora középkori kialakulásáról: a szent hely mindennapi életéhez tartoztak az ott tartózkodó, gyógyulni jövő megszállottak.

teret szentel az egyházi tevékenység és a népi képzetek, sőt a papi és falusi varázslói gyakorlat közötti szoros és kölcsönös kapcsolatoknak; e téren sok kutatás folyt, amit most nem taglalhatok.[209] Fontos tény, hogy a papi és laikus gyakorlat kettősségét az egyház hivatalosan is elismerte, illetve szabályozta. Ez lényegében a possessio esetén alkalmazott „nagy exorcizmus", illetve az obsessio/circumsessió esetén alkalmazott „kis exorcizmus" (az exorcizmus harmadik fajtája a keresztelő). Rodewyk modern római katolikus exorcizmus-kézikönyve szerint is például az *exorcizmus sollemnis expulsivus*t csak pap végezheti, püspöki engedéllyel, az *exorcizmus provativus*t engedély nélkül, laikusok is – ez csendben, akár gondolatban is véghezvihető.[210]

A mai, inkább csak sejtett, mint ismert ortodox kelet-európai képhez Közép-Nyugat-Európában általában a 18. századi helyzet lehetett hasonló, amennyire egy-egy kegyhely forrásainak vizsgálatából ez megtudható. Peter Burke a kora újkori Itáliából írja le a kegyhelyek ördögűző papjairól, akiknek „népiesebb" szolgáltatásaik is voltak: füvekkel gyógyítottak, a boszorkány rontását is elhárították.[211] William A. Christian 1724-es baszkföldi leírása szerint az itteni kegyhelyeken gyógyulást kereső megszállottaknak a pap a diagnózis megállapítása után tanácsokat ad az evangélium olvasására, amulettek viselésére (ami éppúgy szolgál boszorkányrontás, mint megszállottság megelőzésére, gyógyítására – pontosan úgy, ahogy a mai román esetekben).[212] Biztosan voltak azonban a római katolikus Európának is olyan területei, ahol a kegyhelyek ez a – mondhatjuk a kora újkori, egyben a mai ortodox helyzethez hasonló – állapota fennmaradt: Leander Petzoldt szerint például dél-tiroli dominikánus szerzetesek ördögűző és egyéb mágikus szolgáltatásaikkal a 20. századig klienseik rendelkezésére álltak.[213] Michele Risso és szerzőtársai Dél-Itáliából közlik papok által gyakorolt „népies" ördögűző rítusok adatait.[214] Bálint Sándor magyar kegyhelyekről adott általános rajza már inkább csak egy laikus kvázi-ördögűző gyakorlatról, illetve a kegyhelyek látogatóinak amulettekkel, talizmánokkal, áldásszövegekkel való ellátásáról beszél.[215] Hasonló példákat találunk Sebald frankföldi tudósításában, amely szerint az ördögtől megbetegített embereknek a helyi gyógyító vagy a pap ad gyógyszerül – és az ördögtől védelmül – szent tárgyakat, Mária- vagy Krisztus-érmet.[216]

Az erdélyi tapasztalatok arra vallanak, hogy a római katolikus magyarság is igénybe vette az ortodox szerzeteseket – a gyógyítás, rontás, divináció mellett – mint ördögűző-

[209] Lásd például ezekről a kérdésekről a 174. jegyzetben említetteket, vagy összefoglalóan: Di Nola 1997 [1987], 345–349.
[210] Rodewyk 1963, 67.
[211] Burke 1987, 211–215.
[212] Christian 1989 [1972], 196–197.
[213] Leander Petzoldt szíves szóbeli közlése.
[214] Risso – Rossi – Satriani Lombardi 1972, 160.
[215] Bálint 1944, 117–118.
[216] Sebald 1984, 134. További közép-európai adatok: Petzoldt 1964/1965, 89–93.

ket is; bár az igénybevétel – nyilván helyileg változó – mértékét nem tudjuk pontosan felmérni. Ami az általam nem teljes terjedelmében ismert erdélyi gyakorlatot illeti, úgy látszik, elég általános, hogy az ördögi megszállottságnak vélt bajok eseteiben többnyire az egyházhoz fordultak segítségért. A pap, illetve szerzetes (magyar vonatkozásban is általában ortodox pap) súlyos esetekben ördögűzést végez, máskor kisebb tisztító szertartást: fújással, füstöléssel, imával. A papok által gyakorolt rítusok közt is találkozunk inkább a népi gyakorlatba illő mozzanatokkal. Ilyen például a „helymegszállás" archaikus hiedelmeinek kereteiben említett ördögi „térfoglalás" megfelelője, amikor – mintegy „térvisszafoglalás"-képpen – az ortodox pap Csíkdelnén a „gonosz kiűzése" céljából a templom közepére ültetett beteg csecsemőt átlépi, körbejárja, és imádkozik felette. Csőgör Enikő Tordatúrról a (megszálló) „halott lidérctől" megszabadító, román pappal végeztetett rítust is leír, hasonló adatot közöl Vajkai Aurél fél évszázaddal előbb a Borsa völgyéből.[217]

A pap az esetek legtöbbjében gyógyszert ad, vagy szentelmények, szentelt tárgyak amulettként viselését tanácsolja; sokszor böjtöt ír elő.[218] Csíki adataim szerint például szenteltvizet kell a betegnek meghatározott időbeosztásban innia, vagy Jézus-képet viselni a fején, kendőjébe kötve (az exorcizáló papok ajánlotta ereklye fejre tett kendőbe csavarva a *Rituale Romanum* előírásai közt is ott van),[219] szentelt dolgokat (kenyeret, borsot, sót) akasztanak a nyakába.[220] A már többször idézett, volt megszállott csíkszenttamási asszony elbeszélte, hogy a román paptól ördöge kiűzésére szenteltvizet kapott, és: „azt a vizet ittam, amit a szent atyák küldtek, hát azt ittam, hát egyszer egy nagy fekete kígyó mén ki belülem".[221] Mondok Ágnes adata szerint egy másik csíkszenttamási asszony saját maga űzte ki az ördögöt magából, amikor az a mellkasára nehezedett (vö. nyomó lidérc), hogy megakadályozza, hogy a templomba menjen.

Az ördögtől megszabadító rítusok gyakori változata a keletmagyar területeken a házak, telkek, istállók megtisztítása. Ez nem papi ördögűzéssel történik: az ortodox papok és szerzetesek szolgáltatásaikkal a magyarokhoz, magyar falvakba tudomásom szerint nem mentek „házhoz" (bár valamikori vándorló, kolduló, szolgálataikat a magyaroknak is felajánló barátokról voltak a csíkkarcfalvaiknak emlékei). Saját maguk használtak házilagos szereket: szent tárgyakat, vagy a barátoktól kapott, kolostorból hozott szentelményeket, másrészt *erre* a célra a római katolikus pap házszentelő szertartását is igénybe szokták venni. Egy csíkkarcfalvi asszony mesélte, hogy kénytelen állandóan szenteltvizet tartani magánál, hogy behinthesse az ördög megszállta

[217] Csőgör 1998, 120; Vajkai 1943, 45.
[218] Gagyi József gyűjtése.
[219] Rodewyk 1963, 198.
[220] Saját gyűjtés.
[221] Saját gyűjtés.

helyet és környékét, ha arra kell mennie.[222] Mindezzel egybevág az a fogarasi román adat, amely szerint az új házban nem szabad aludni sem, mielőtt ördögtől megtisztító szertartást nem végeznének, „különben elcsúfít az ördög".[223] (Tehát szinte ugyanúgy eleve az ördögé minden hely, mielőtt megtisztítanák, megszentelnék, mint ahogy az újszülöttet „eleve" az ördög tartja megszállva – mielőtt a keresztelő révén belészállna a Szentlélek.) Európa több helyéről ismerünk hasonló, ördög vagy boszorkány elleni, helyeket megtisztító népies exorcizmusokat, például állatbetegségek esetén az istálló tömjénnel füstölését, szenteltvízzel tisztítását.[224] Ugyane rítusok szolgáltak a kísértetjárta (tehát halottak által megszállott) házak megtisztítására is;[225] ez újra csak a halotti és ördögi megszállottság rokonságára utal az archaikus „térmegszállás" vonatkozásában. Néhány, házak megtisztítására vonatkozó nyugat-európai adatunk is a halotti „térmegszállás" és az ördögi megszállás emez archaikus változatának összefüggéseit vagy azonosságát jelzi. Jean-Claude Schmitt idéz például egy 1496-os kölni traktátust, ahol kísértetek exorcizálásáról van szó: szentelt gyertyával, szenteltvízzel és a kereszt jelével utasítják őket ki a házból.[226] Thomas angliai adatai is arra világítanak rá, hogy kiterjedt az egyházi ördögűzés a poltergeist-jelenségekre, vagyis a kísértetjárta házak megtisztítására is.[227]

A laikusok, a népi gyógyítók, szent emberek ördögi eredetű bajokat gyógyító – voltaképpen a papi exorcizmust utánzó – gyakorlata, a szentelmények, ereklyék alkalmazása e gyógyító, tisztító szertartásokban valószínűleg a 20. századi katolikus Európában is sokkal inkább fennmaradt, mint a papi rítusok. Példáink arra vallanak, hogy a kegyhelyeken gyógyító szerzetesek az ördögellenes elhárító akciók laikus gyakorlatának minden területéhez példát szolgáltattak: ez a gyakorlat egyöntetűbb és „keresztényebb", mint magának a megszállottságnak a változatos népi démonokhoz (is) kötődő nézetei. Idézzünk egy-két magyar adatot: Kalotaszegen (tehénrontás esetén) büdöskővel és tömjénnel „kergetik ki abból a gonoszt";[228] de a tehénrontás elleni tömjénnel füstölés országszerte általános volt a katolikus helyeken.[229] A laikus megelőző-védekező rítusok fontos részei a terület isteni fennhatóságát szimbolizáló gesztusok, tárgyak, amelyek az ördögi circumsessio térfoglaló gesztusaival (az ördög „kerüli", „bekeríti") állnak szemben, mint a tereket védő amulettek. Mint fentebb

[222] Csíkkarcfalva, saját gyűjtés.
[223] Cristescu-Golopenţia 1944. (Kéziratos fordítás, 51.)
[224] Lásd például Evans-Wentz 1966, 271–272 ír példáit, vagy: Bogdan-Bijelić 1908, 307; saját gyűjtésű adataim is vannak erre Csíkkarcfalváról.
[225] Jankus Kinga és Pócs Éva gyűjtése Csíkkarcfalván és Csíkjenőfalván; Keszeg 1999, 330.
[226] Schmitt 1994, 156–157. További adatok ház kísértettől megtisztítására papi exorcizmussal: Brown, T. 1979, 54; Evans-Wentz 1966, 267.
[227] Thomas 1973 [1971], 570.
[228] Jankó 1891, 277.
[229] Néphit Archívum, „Rontás gyógyítása/tehén" csoport.

említettem, egy csíkszenttamási asszonyt az ördög elragadási kísérlete alkalmával szentelt barkával kerítettek.[230] Egy csíkkarcfalvi asszony elbeszélése szerint „az állatokat is a szépasszonyok, azok ördögök ugye, megkerülik, s akkor tettünk keresztet oda, hogy védje meg".[231] Ide tartozik a *haldokló kerítése*nek rítusa, amit legrészletesebben Balázs Lajos ír le Csíkból.[232] Saját gyűjtésem során erre olyan magyarázatot kaptam, hogy a „Sátán ellen" kell a haldoklót gyertyával a kézben háromszor „megkeríteni", hogy a lélek a mennyországba mehessen. (Vö. harc a lélekért a halálos ágynál.) Ide tartoznak még a különböző mora/lidérc típusú démonok, illetőleg a démonikus éjszakai boszorkány elleni védekezés adatai: amikor például az éjszakai nyomást megelőzendő, szenteltvízzel hintik, tömjénnel füstölik a szobát, fekhelyet, a csecsemő bölcsőjét. Például: „nyomtak minden éjjel... azóta keresztet vetek az ágyamra, nem jön";[233] vagy: „a papot is hívták, hogy imádkozott".[234] Vagy egy boszorkány-példa: keresztúton az éjjeli órákban szentelt tárgy nélkül menni veszélyes, mert az ott megzavart boszorkányok bántalmazzák az embert.[235]

Itt kell megemlítenem a falusi gyógyítók ördögöket, betegségdémonokat kiűző ráolvasó gyakorlatát is, amelyről Közép- és Kelet-Európa sok helyéről tudunk még a 20. századból is. A magyarság falusi gyógyítóinak e tevékenységét még a 20. század elején-közepén (szórványosan még később is) számtalan adat dokumentálja. E külön tanulmányt igénylő kérdésről itt csak annyit, hogy a javasok, gyógyítók végezte ráolvasás annyiban ördögűzés, amennyiben a szájhagyományban és receptkönyvekben (a 16. századig Közép-Európában is papi, kolostori receptkönyvekben) fennmaradt és terjedő ráolvasásszövegek számos típusa egyenesen a középkori egyházi exorcizmus- és benedikció-gyakorlatból ered, illetőleg ezen át visszanyúlnak gyökerei a babiloni, héber, görög és kora keresztény (betegség)démonkiűző gyakorlatig.[236] Tehát par excellence démonűző szövegekről van szó, amelyeknek némely típusát az ortodox Kelet-Európában mai napig alkalmazzák a gyógyító papok, szerzetesek is. Nemcsak a szövegekben, hanem a rítusok egészében, gesztusvilágában is jelen vannak az ördögűzés elemei: a Sátán, illetve a betegségdémon távozásra szólítása Isten nevében, a kereszt jele, a beteg testrészeknek (a démon tartózkodási helyeinek) megfogása, a fújás, és így tovább. A ráolvasások kísérőjeként megjelenik a beteg testrész *kerítése*

[230] Saját gyűjtés.
[231] Saját gyűjtés.
[232] Balázs 2001.
[233] Kóspallag, Pest megye, szlovákok, Magyar Néphit Topográfia 27. kérdőívére adott válasz (a Néphit Archívumban).
[234] Jászjákóhalma, Magyar Néphit Topográfia 5. kérdőívére adott válasz (a Néphit Archívumban).
[235] Polgár, Heves megye, Magyar Néphit Topográfia 9. kérdőívére adott válasz (a Néphit Archívumban).
[236] Lásd erről: Franz 1909; Pócs 1984; 1986; 1990.

is, például szentelt tárgyakkal vagy gyertyával.[237] Idézzük szemléltetésül egy moldvai ráolvasás kifejező példáját:

Térj meg, térj meg
hetvenhétféle betegség,
fejibül,
fülibül,
hátából,
mejjiből,
szüviből,
derekából,
hasából,
lábujjiból...[238]

Maguk a szövegmotívumok azt is kifejezhetik, hogy a testből kiküldött démon helyét a Szentlélek vagy más isteni megszálló foglalja el, például Szűz Mária telepszik a testbe. Az ilyen típusú ráolvasásszövegek – noha a démonűzés kereszténység előtti, keleti hagyományaiban gyökereznek – pontosan tükrözik a középkori egyház ama felfogását, hogy exorcizálás után Isten tér vissza a betegbe, akinek teste annak előtte is Isten temploma volt:[239]

Boldogságos szűz Mária
szálljon be a fejibe,
a szemibe,
a testjibe,
minden íze-csontjába...[240]

A népi gyógyítók ördögellenes tevékenységének vannak olyan típusai is, amikor ők mint „isteni megszállottak" szállnak harcba a Sátánnal: ilyenkor egyazon rendszerben van jelen az ördögi megszállottság *destruktív* és az isteni megszállottság *konstruktív* aspektusa. Ezt az isteni megszállottság körébe tartozó témát itt nincs terem részletesebben kifejteni – csak néhány példát említek –, de el kell mondanom, hogy rá vonatkozó anyagom is kevés, esetleges, legalábbis, ami a jelenben működő egyéni gyógyítókat illeti. Nem tudjuk, mennyire általános jelenséget képviseltek a múltban. Olyan kétpó-

[237] Lásd például a gyertyával kerítést szentantaltüze és igézet elleni ráolvasások kísérőjeként: Erdélyi 1976, 105, 112, 117.
[238] Lábnik, Moldva, Diószegi Vilmos gyűjtése: Pócs 1985–1986, II. 483.
[239] Brown, P. 1993 [1980], 141.
[240] Magyarfalu, Moldva: Bosnyák 1980, 165.

lusú rendszerekről van szó, ahol a gyógyító küzdelmét a támadó démonnal az isteni és démoni segítő/őrzőszellemek harca is kíséri. A finn *tietäjä* ('tudós'), ahogy Siikala tudósít gyógyító gyakorlatáról, a jó, segítő szellemektől megszállva – transzban – harcol a betegséggel, illetve a betegségokozó démonnal.[241] Ez mintegy a prototípusa keresztény és nem keresztény példáinknak egyaránt. Valószínűleg mindazokban az esetekben keresztény segítőkről (és ezek „megszállásáról") van szó, amikor a gyógyító „harcol" a beteget megszálló démonnal – mint például egy Keszeg Vilmos közölte mezőségi gyógyító esetében a „gonosz lélekkel".[242] Megszállók és megszállottak ilyesféle viszonyának lehet a metaforikus kifejeződése az is, amikor a gyógyító „Istennek lelke által..." űzi el az ördögöt, vagy hangsúlyozza, hogy „Nem én, hanem Krisztus"[243] gyógyítja a beteget.

A megszálló hatalmak közt folyó, illetőleg betegséggel/démonnal/ördöggel folytatott[244] ördögellenes harcok rokonsági körébe tartoznak az egymással ellenséges szellemek csatáinak adatai a 17–18. századi boszorkánypereinkből. E viaskodások legtöbbször a gyógyító és a boszorkány, illetőleg két rivalizáló gyógyító személyes ellentéteit reprezentálják.[245] Nem a gyógyítás kontextusában, de szintén a megszálló isteni és ördögi erők harcára utal Harangozó Imrének egy híres oroszhegyi szent emberre vonatkozó adata:

> *Este mikor lefeküdtem, örökké, a gonoszak rám akartak rohanni. Amint rám akarnak rohanni a gonoszak, én örökké valahogy, az Úristen úgy adta, hogy fölemelködtem a levegőbe. Ott es mondtam a rózsafüzért, ott es intöttem a hitre...*[246]

Meg kell azonban jegyeznünk, hogy nem feltétlenül és nem mindig megszállottságról van szó ezekben az esetekben: a jó–rossz szellemek, az *isteni* és *ördögi* konfrontációjának többféle mitikus, illetőleg folklór-vonatkozása lehet.[247] E harc egyik fontos

[241] Siikala 1990, 191–205.

[242] Keszeg 1999, 316.

[243] Például: Erdélyi 1976, 112, 120, 122.

[244] Lauri Honko például (igaz, a jakut samanizmusból és nem európai gyógyítóktól hozott példákkal) a betegségokok rendszerezésében az „Eindringen eines Geistes" fejezetben tárgyalja a jelenséget és „betegségátvétel"-nek nevezi ezt a módszert: Honko 1959. 31. Egy másik lehetőség a megszálló szellem és a saját lélek közti harc: kettejük interakciója ily módon is megnyilvánulhat, mint Felicitas Goodman fejtegeti, szintén a samanizmus szibériai példáit idézve, Diószegi nyomán: Goodman 1998, 3.

[245] Lásd: Pócs 1997, 6. fejezetben taglalt „viaskodás"-motívumokat. Bizonyos mértékig megfelel ez a szellemcsatákban kifejeződő boszorkány–gyógyító ellentét Lewis *boszorkányság–megszállottság* modelljében a periferikus rossz szellem (= boszorkány) és központi jó szellem (= diviner) szembenállásának: Lewis 1970.

[246] Harangozó 2001, 370.

[247] A démonharc különféle vonatkozásairól kora keresztény kontextusban, a szentek és varázslók segítőszellemeinek vonatkozásában: Brown, P. 1970, 31; Flint 1991, 173–188.

típusa mindenesetre a gyógyító, ördögűző pap (illetve pártfogó, „megszálló" szent szellemének) harca a hozzá forduló beteget megszálló Sátánnal.[248]

Van a szellemcsatában megnyilvánuló gyógyító folyamatnak egy olyan lehetséges lefolyása is, amikor a gyógyító transzban mintegy átveszi – saját testébe – a betegből kiűzött rossz szellemet. Katharina Fagenberg 18. századi svéd falusi szent gyógyítóasszonyról jegyezték ezt fel például: beavató betegsége során jó szellem („Isten angyala") szállja meg testét, ennek segítségével gyógyít, kézrátétellel és egyidejűleg a beteg testét uraló ördög magába fogadásával.[249] Ez a – bizonyára nem a keresztény ördöghitben gyökerező – képzet megjelenik a Balkán kollektív megszállottságkultuszainak mindegyikében, mint a gyógyító rítusok egyik központi mozzanata.

A pravoszláv Balkán e kultuszainak (román, bolgár, szerb, macedón, görög *căluşarii, ruszália, nesztinárok* és rokonaik)[250] témája külön tanulmányt igényel, mégpedig elsősorban az isteni megszállottság kontextusában. Itt most röviden csak annyit, hogy ezekben a – zenével és tánccal indukált eksztázison alapuló – rítusokban az istenség megszállta szent gyógyítók a megszálló ördöggel, betegségdémonokkal, rossz halottakkal (rossz tündérekkel) veszik fel a harcot. Az „isteni megszállók" közt olyan nem keresztény mitikus lények is megjelennek, mint a balkáni szlávok, románok tündérkirálynője. Az isteni oldalon leghatározottabban keresztény megszállója a nesztinárok gyógyító társaságának van, szent Konstantin személyében.

E kollektív rítusok kapcsán meg kell még említenünk egy, éppen a „szellemharc" vonatkozásában rokon jelenséget: bizonyos kora középkori gyógyító templomi táncokat. Az ezekben táncolók az angyalok vagy Szentlélek által megszállva az ördög megszállottjait gyógyították, oly módon, hogy a betegeket bevonták a közös táncba és (bizonyára) a közös transzba – ahogy a balkáni rituális társaságok még a 20. században is tették.[251] (A pünkösdi templomi táncok Szentlélek általi megszállottjai és transzban gyógyító rítusaik feltehetően genetikus kapcsolatban is vannak e sok tekintetben rokon jelenkori balkáni formák némelyikével.) További rokon jelenségek a késő középkor ún. táncjárványai, amelyekben a megszállott táncolók ördögi megszállottakat (vagyis ördögi megszállásként értelmezett betegségekben, görcsökben, rángásokban – vitustánc, Szent Antal tüze – szenvedőket) ragadtak magukkal, hogy kegyhelyeken, a kegyhely gyógyító szentje – például Szent Vid, Szent Antal – révén („megszállásával") gyógyuljanak meg.[252] Végül említsük meg még utolsóként az újkori Dél-Itália rokon jelenségeit: az *argia* vagy a *tarantella* zenével-tánccal (és a védőszent – például

[248] Brown, P. 1993 [1980], 137–138.

[249] Edsman 1967, 121–127.

[250] Legteljesebb, mindegyik kultuszra kitérő összefoglalás: Antonijević 1990. Még néhány fontos leírás, illetve elemzés: Calverley 1946; Kligman 1981; Rižnic 1890, 115–116, 145–148; Majzner 1921, 226–257; Küppers 1954, 212–224; Zečević 1978, 37–43; Scharankov 1980; Danforth 1985.

[251] Lásd: Backmann 1952.

[252] Lásd például: Hecker 1832; 1865.

Szent Pál – segítségével) megszállottságot gyógyító rítusait, amelyekben az „ördögi megszállás" fedőneve alatt olyan népi démonok fedezhetők fel, mint a béka vagy kígyó képében megjelenő (illetve a nőket „alulról" megszálló) boszorkány, vagy a démonikus *tarantula/tarantella* pók, amelynek csípése okoz – szintén erősen szexuális konnotációjú – démoni megszállottságot.[253]

Ez utóbbi példák vázlatos felsorolásával csak azt akartam érzékeltetni, hogy milyen sokféle, változatos megszállottságrendszer létezett Európában – és létezik még az említetteken kívül is –, amelyek releváns vizsgálatának feltétlenül helye lesz egy átfogó rendszerezésben. Ez utóbbiak azonban nem tárgyalhatók az ördögi megszállottság kontextusára leszűkítve, hanem önálló keretet kell hogy kapjanak az isteni–ördögi pólusú kollektív rendszerek tanulmányozásában, a rítusok zene- és táncvonatkozásainak egyidejű tanulmányozásával.

BEFEJEZÉSÜL

Az ördögi megszállottság legfontosabb típusait áttekintvén, csak ideiglenesen tehetünk pontot. Végső következtetéseket csak az összes megszállottság-formáció együttes vizsgálata után tudunk majd levonni, mivel sokkal rétegzettebb kapcsolathálózat köti össze a különböző megszállottság-rendszereket és -jelenségeket, semhogy egyet kiragadván túl sokat mondhatnánk általában a megszállottságra mint mediátori technikára vonatkozóan. Annyi mindenesetre máris világos, hogy a megszállottságként értelmezhető rendszerek jóval nagyobb számban és változatosságban vannak jelen Közép-Kelet-Európa népi hiedelemrendszereiben, illetve a vallási élet peremén, mint eddig véltük. Mindezeknek – úgy látszik – a természetfelettivel való kommunikációban sokkal komolyabb szerepük volt, mint például a kutatás által több vonatkozásban feltételezett (és sok megszállottság-jelenséget is ekként értelmezett) kvázi samanisztikus technikáknak. Egyelőre azonban nyílt kérdés marad, hogy milyen értelemben beszélhetünk megszállottságról, mint *egy* jellegzetes kommunikációs technikán alapuló, lehatárolható rendszerről. A megszállottság egyik változata sem fordul elő mint egy-egy rendszer egyetlen technikája; mindig több formáció együttesével van dolgunk. Ez – úgy látszik – nem egy kései európai fejlődés eredménye (tehát nem egy jellegzetes újkori szinkretisztikus „keresztény–nem keresztény" együttessel van dolgunk), hanem már a legarchaikusabb alapformációnak tekintett halotti megszállottsággal is ez a helyzet.

Kifelé, a természetfeletti kommunikácó egyéb módszerei felé sem merevek a határok, és igen sok a többféleképpen értelmezhető jelenség (gondoljunk például a megszálló segítőszellemek vagy a szellemcsaták rokon jelenségeire az eurázsiai samanizmusban).

[253] Martino 1961; Hovorka – Kronfeld 1909, II. 757–788; Sigerist 1970, XI. fejezet: Disease and Music (212–228); Gallini 1972.

Nehezíti a kérdést a megszállottság sok megrögzült nyelvi metaforája, amelyek túl is terjedtek saját hatókörükön, általánosabb értelmet vettek fel, általában jelentették a természetfeletti kommunikációt.

Magáról az *ördögi megszállottság*ról összefoglalóan elmondhatjuk, hogy ez maga is gazdag, változatos kört alkot, ha belefoglaljuk a legfontosabb, kereszténynek csak félig-meddig tekinthető démonok hiedelmeit, rítusait is. Az ördögi megszállottság (amely több ponton érintkezett, összefonódott az isteni megszállottsággal is) a keresztény Európában a természetfeletti kommunikáció döntő fontosságú rendszere volt, de ugyanilyen jelentős lehetett (a középkorban még? a keresztény ördög kora újkori expanziója előtt?) az „alatta" búvópatakszerűen rejtőzködő *halotti megszállottság*. Noha ma már inkább csak a szorosabban vizsgált közép-kelet-európai területen észlelhető, hogy ez utóbbi eleven táptalaja volt amannak is, ez valószínűleg így volt mindenütt Európában.

BIBLIOGRÁFIA

Andree, Richard

1904 *Votive und Weihegaben der katholischen Volkes in Süddeutschland. Ein Beitrag zur Volkskunde*. Braunschweig, Vieweg.

Antonijevič, Dragoslav

1990 *Ritualni trans*. Beograd, Srpska Akademija Nauka u Umetnosti Balkanološki Institut.

Arbman, Ernst

1963 *Ecstasy or Religious trance. In the Experience of the Ecstatics and from the Psychological Point of View* III. Uppsala, Svenska Bokförlaget Norstedts.

Ardalić, V.

1917 Vile i vještice. *Zbornik za narodni život i običaji južnih slavena* XXII: 302–311.

Backmann, E. Louis

1952 *Religious Dances in the Christian Church and in Popular Medicine*. Westport, Connecticut, Greenwood Press.

Balázs Lajos

2001 A haldokló megkerítése. A lélekmentés pogány és keresztény rítusa Csíkszentdomokoson. In Pócs Éva (szerk.): *Lélek, halál, túlvilág. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről 2./ Budapest, Balassi, 261–267.

Bálint Sándor

1942 *Egy magyar szentember. Orosz István önéletrajza*. /Magyar népi írások./ Budapest, Franklin.

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

Bargheer, Ernst

1931 *Eingeweide. Lebens- und Seelenkräfte des Leibersinneren im Deutschen Glauben und Brauch*. Berlin – Leipzig, Walter de Gruyter Co.

Barton, Georg

1918 Possession. (Semitic and Christian). In J. Hastings (ed.): *Encyclopedia of Religion and Ethics* VIII. Edinburgh, T. & T. Clark, 133–139.

Bennett, Gillian
1986 Ghost and Witch in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. *Folklore* 97: 3–14.
Benz, Ernst
1972 Ergriffenheit und Besessenheit als Grundformen religiöser Erfahrung. In Jürg Zutt (Hrsg.): *Ergriffenheit und Besessenheit. Ein interdisziplinäres Gespräch über transkulturell-anthropologische und psychiatrische Fragen*. Bern – München, Francke, 125–148.
Bessenyei József (szerk.)
1997 *A magyarországi boszorkányság forrásai* I. Budapest, Balassi.
2000 A *magyarországi boszorkányság forrásai* II. Budapest, Balassi.
Beyer, Jürgen
1996 A Lübeck Prophet in Local and Lutheran Context. In Bob Scribner – Trevor Johnson (eds.): *Popular Religion in Germany and Central Europe, 1400–1800*. New York, Macmillan, 167–274.
Bihari Anna (összeáll.)
1980 *Magyar hiedelemmonda katalógus*. /Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához 6./ Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport.
Bogdan-Bijelić, P.
1908 Vještice (Konavle u Dalmaciji). *Zbornik za narodni život i običaji južnih slaena* XIII: 306–308.
Bosnyák Sándor
1980 *A moldvai magyarok hitvilága*. /Folklór Archívum 12./ Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport.
Boškovič-Stulli, Maja
1990 Hexenprozesse und Hexensagen in Kroatien. *Ethnographia* 101: 494–513.
Bourguignon, Erika
1968 World Distribution and Patterns of Possession States. In Raymond Prince (ed.): *Trance and Possession States*. Montreal, 3–34.
1976 *Possession*. San Francisco, Chandler & Sharp.
Boyer, Paul – Nissenbaum, Stephen
1974 *Salem Possessed*. Cambridge – Massachusets, Harvard University Press.
Böcher, Otto
1970 *Dämonenfurcht und Dämonenabwehr. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der christlichen Taufe.* Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz, W. Kohlhammer.
1972 *Christus exorcista. Dämonismus und Taufe im Neuen Testament*. Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz, W. Kohlhammer.
Brown, Peter
1970 Sorcery, Demons and the Rise of Christianity from Late Antiquity into the Middle Ages. In Mary Douglas (ed.): *Witchcraft Confession and Accusations*. London, Tavistock, 17–45.
1993 *A szentkultusz*. Budapest, Atlantisz. [*The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity.* Chicago: University of Chicago Press, 1980.]
Brown, Theo
1979 *The Fate of the Dead. A Study in Folk-Eschatology in the West Country After the Reformation.* Cambridge – Totowa, Brewer – Rowman & Littlefield for the Folklore Soc.
Brückner, Wolfgang – Alsheimer, Rainer
1974 Das Wirken des Teufels. Theologie und Sage im 16. Jahrhundert. In Wolfgang Brückner (Hrsg.): *Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur von Protestantismus*. Berlin, E. Schmidt, 394–519.

Burke, Peter
1987 *The Historical Anthropology of Early Modern Italy. Essays on perception and communication*. Cambridge, Cambridge University Press.
Burkhart, Dagmar
1989 *Kulturraum Balkan. Studien zur Volkskunde und Literatur Südosteuropas*. Berlin – Hamburg, Dietrich Reimer.
Calverley, Amice
1946 Notes on the Calusari Dancers of Romania. *Man* XLVI: 85–88.
Candrea, I. Aurel
1944 *Folklorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică.* Bucureşti, Casa Şcoaleror.
Carić, A. E.
1899 Volksglaube in Dalmatien. *Wissenschaftliche Mitteilungen aus Bosnien und der Hercegovina* VI: 585–608.
Caro Baroja, Julio
1967 *Die Hexen und ihre Welt*. Stuttgart, E. Klett. [*Las bruyas y su mundo*, Madrid, Revista de Occidente, 1961.]
Certeau, Michel de
1980 *La Possession de Loudun*. Paris, Gallimard.
Champneys, A. C.
1992 The Character of the Devil in the Middle Ages. In Brian P. Levack (ed.): *Witchcraft in the Ancient World and the Middle Ages*. New York – London, Garland Publishing, 126–191.
Christian, William A. Jr.
1989 *Person and God in a Spanish Valley*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press. [1972]
Clark, Stuart
1997 *Thinking with Demons. The idea of witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford, Oxford University Press.
Crapanzano, Vincent
1987 Spirit Possession. In Mircea Eliade (ed.): *Enyclopedia of Religion* 14. New York, Macmillan, 12–19.
Cristescu-Golopenţia, S.
1944 *Draguş. Un sat din tara Oltului (Fagaraş). Manifestari spirituale. Credinţe şi rituri magice*. Bucureşti. (Kéziratos fordítás.)
Csőgör Enikő
1998 *Tordatúr hiedelemvilága*. Kolozsvár, Kriterion.
Danforth, Loring M.
1985 *Firewalking and Religious Healing. The Anastenaria of Greece and the American Firewalking Movement*. Princeton, Princeton University Press.
Demos, John Putnam
1982 *Entertaining Satan: Witchcraft and Culture of Early New England*. Oxford, Oxford University Press.
Di Nola, Alfonso
1997 *Der Teufel: Wesen, Wirkung, Geschichte*. München, Deutscher Taschenbuch Verlag. [Il diavolo. Le forme, la storia, le vicende di satana e la sua universale e malefica presenza presso tutti i popoli, dall'antichità ai nostri giorni. Roma: Newton Compton editori, 1987.]

Dinzelbacher, Peter
1988 Die Realität des Teufels im Mittelalter. In Peter Segl (Hrsg.): *Der Hexenhammer. Entstehung und Umfeld des Malleus Malefrcarum von 1487*. Köln, Böhlau, 151–176.
1995 *Heilige oder Hexen? Schicksale auffälliger Frauen in Mittelalter und Frühneuzeit*. Zürich, Artemis Winkler.
1997 Extatischer Flug und visionäre Weltschau im Mittelalter. In Dieter R. Bauer – Wolfgang Behringer (Hrsg.): *Fliegen und Schweben. Annherung an eine menschliche Sensation*. München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 111–138.
Dölger, F.
1909 *Exorcizmus im altchristlichen Taufritual*. Paderborn, F. Schöningh.
Đorđević, Tihomir R.
1953 Veštica i vila u našem narodnom verovaniju i predanju. Vampir i druga bita u našem narodnom verovaniju i predanju. *Srpski Etnografski Zbornik* LXVI: 5–255.
Edsman, Carl-Martin
1967 A Swedísh Female Folk Healer from the Beginning of the 18th Century. In C.-M. Edsman (ed.): *Studies in Shamanism*. /Scripta Instituti Donneriani Áboensis 1./ Stockholm.
Epstein, Scarlett
1967 A Sociological Analysis of Witch Beliefs in a Mysore Village. In John Middleton (ed.): *Magic, Witchcraft, and Curing*. Austin – London, University of Texas Press, 135–154.
Erdélyi Zsuzsanna
1976 *Hegyet hágék, lőtőt lépék. Archaikus népi imádságok*. Budapest, Magvető.
Evans-Pritchard, E. E.
1937 *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford, Clarendon Press.
Evans-Wentz, W. Y.
1966 *The fairy-faith in Celtic countries*. Oxford, University Books. [1911.]
Flint, Valery
1991 *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*. Oxford, Clarendon.
Franz, Adolph
1909 *Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter* I. Freiburg in Breisgau, Herder.
Gallini, Clara
1972 Argia. In Jürg Zutt (Hrsg.): *Ergriffenheit und Besessenheit. Ein interdisziplinäres Gespräch über transkulturell-anthropologische und psychiatrische Fragen*. Bern – München, Francke, 149–154.
Georgieva, Ivanička
1983 *Blgārska narodna mitologija*. Sofia, Nauka i izkustvo, 153–163.
Goodman, Felicitas D.
1998 *How about Demons; Possession and Exorcism in the Modern World*. Bloomington – Indianapolis, Indiana University Press.
Gulyás Éva
2001 A jászberényi halottlátó. In Pócs Éva (szerk.): *Lélek, halál, túlvilág. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. /Tanulmányok a transzcendensről II./ Budapest, Balassi, 160–170.
Harangozó Imre
2001 Egy székely szentember, az oroszhegyi Bálint I. László. In Pócs Éva (szerk.), *Sors, áldozat, divináció*. /Studia Ethnologica Hungarica. A Pécsi Tudományegyetem Néprajz Tanszékének tanulmányai 2./ Pécs – Budapest, Janus – Osiris, 362–373.

Hartmann, Hans
1942 *Über Krankheit, Tod und Jenseitsvorstellungen in Irland I. Krankheit und Fairyentrückung.* Halle, Niemeyer.
Hecker, J. F. C.
1832 *Die Tanzwuth, eine Volkskrankheit im Mittelalter.* Berlin, Enslin.
1865 *Die grossen Volkskrankheiten des Mittelalters.* Berlin, Enslin.
Holm, Nils G.
1982 Ecstasy Research in the 20th Century – An Introduction. In Nils G. Holm (ed.): *Religious Ecstasy. Based on Papers Read at the Symposium on Religious Ecstasy Held at Åbo, Finland, on the 26th–28th of August 1981.* /Scripta Instituti Donneriani Aboensis XI./ Stockholm, Almquist & Wiksell, 7–26.
Honko, Lauri
1959 *Krankheitsprojektile. Untersuchung über eine urtümliche Krankheitserklärung.* /Folklore Fellows' Communications 185./ Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.
Hovorka, O. von – Kronfeld, A.
1909 *Vergleichende Volksmedizin. Eine Darstellung volksmedizinischer Sitten und Gebräuche, Anschauungen und Heilfaktoren, des Aberglaubens und der Zaubermedizin* II. Stuttgart, Strecker und Strecker.
Höfler, Max
1899 Krankheits-Dämonen. *Archiv für Religionswissenschaft* IV: 86–164.
Ipolyi Arnold
1929 [1854] *Magyar Mythologia*. Budapest, Heckenast Gusztáv.
Ivanits, Linda
1989 *Russian Folk Belief.* Armonk, N.Y. – London, M. E. Sharpe, Inc.
Jankó János
1891 Kalotaszegi babonák. *Ethnographia* II: 273–286.
Jeremias, Alfred
1913 *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur.* Berlin – Leipzig, W. de Gruyter.
Karlsen, Carol F.
1989 *The Devil in the Shape of a Woman. Witchcraft in Colonial New England*. New York, Vintage Books.
Keszeg Vilmos
1999 *Mezőségi hiedelmek*. Marosvásárhely, Mentor.
Kieckhefer, Richard
1984 *Unquiet Souls: Fourteenth-Century Saints and Their Religious Milieu*. Chicago, University of Chicago Press.
Klaniczay Gábor
1990–1991 Miraculum und Maleficium. Einige Überlegungen zu den weiblichen Heiligen des Mittelalters in Mitteleuropa. *Wissenschaftskolleg Jahrbuch* 224–252. (Berlin.)
Klaniczay Gábor – Kristóf Ildikó – Pócs Eva (szerk.)
1989 *Magyarországi boszorkányperek. Kisebb forráskiadványok gyűjteménye* 1-2. Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport.
Kleinberg, Aviad M.
1990 *Prophets in Their Own Country. Living Saints and the Making of Sainthood in the Later Middle Ages.* Chicago – London, The University of Chicago Press.

Kligman, Gail
1981 *Căluş. Symbolic Transformation in Romanian Ritual.* Chicago – London, University of Chicago Press.
Komáromy Andor
1910 *Magyarországi boszorkányperek* oklevéltára. Budapest, Magyar Tudományos Akadémia.
Kovács Zoltán
1973 Die Hexen in Russland. *Acta Ethnographica* 22: 51–87.
Krauss, Friedrich S.
1908 *Slavische Volksforschungen. Abhandlungen über Glauben, Gewohnheitrechte, Sitten, Bräuche und die Guslarenlieder der Südslawen.* Leipzig, Wilhelm Heims.
Kurocskin, A. V.
1990 A boszorkány alakja az ukrán folklórban. *Ethnographia* 101: 514–520.
Küppers, G. A.
1954 Rosalienfest und Trancetänze in Duboka. Pfingstbräuche im ostserbischen Bergland. *Zeitschrift für Ethnologie* 79: 212–224.
Labouvie, Eva
1993 Verwünschen und Verfluchen: Formen der verbalen Konfliktregelung in der ländlichen Gesellschaft der Frühen Neuzeit. In Peter Blickle (Hrsg.): *DerFluch und der Eid. Die metaphysische Begründung gesellschaftlichen Zusammenlebens und politischer Ordnung in der ständischen Gesellschaft*. Berlin, Duncker–Humblot, 121–145.
Lackovits Emőke
1995 Sajószentandrási hiedelemalakok. In Lackovits Emőke – Lukács László – Varró Ágnes (szerk.): *Ime az én népem*. Székesfehérvár, Szent István Király Múzeum, 125–126.
Lang, Milan
1914 Samobor, Narodni život i običaji. *Zbornik za narodni život i običaji južnih slavena* 19: 39–152.
Lawson, J. C.
1910 *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study of Survivals.* Cambridge, Cambridge University Press.
Lecouteux, Claude
1985 Vom Schrat zum Schrattel. Dämonisierungs-, Mythologisierungs- und Euphemisierungsprozeβ einer volkstümlicher Vorstellung. *Euphorion* 79: 95–108.
1987 Mara – Ephialtes – Incubus. Le Cauchemar chez les Peuples Germaniques. *Études Germaniques* 42: 1–24.
1992 *Fées, Sorcières et loup-garous au Moyen Age. Histoire du Double*. Paris, Imago.
Lewis, I. M.
1970 A structural Approach to Witchcraft and Spirit-possession. In Mary Douglas (ed.): *Witchcraft Confessions and Accusations*. London, Tavistock, 293–309.
1978 *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of the Spirit Possession and Shamanism*. Harmondsworth, Penguin. [1971.]
Lilek, Emilian
1869 Familien und Volksleben in Bosnia und in der Hercegovina. *Zeitschrift für Österreichische Volkskunde* VI: 23–31, 53-72, 164-172, 202–225.
Lixfeld, Gisela
1971 Der Alp. Analyse eines Sagentyps. Magisterarbeit Freiburg i. Br. (Kézirat a freiburgi egyetemi könyvtárban.)

Loorits, Oskar
1949 *Grundzüge des estnischen Volksglaubens* I. /Skrifter Utgivna av Kungl. Gustav Adolfs Akademien för Folkslivforskning 18.1./ Lund, Carl Bloms Boktryck.
Mair, Lucy
1980 Witchcraft, Spirit Possession and Heresy. *Folklore* 91: 228–238.
Majzner, M.
1921 Dubočke Rusalje. Poslednji tragovi iz kulta Velike Majke bogova. *Godišnjica N. Cupića* XXXIV: 226–257.
Maksimov, Sergej V.
1994 *Nečistaja, nevedomaja i krestnaja sila*. Sankt-Peterburg, TOO Poliset. [S.-Peterburg, R. Golike & A. Vil'borg, 1903.]
Mandrou, Robert
1968 *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle*. Paris, Plon.
Mansikka, V. J.
1911 Demons and Spirits (Slavic). In Hastings, J. (ed.): *Encyclopaedia of Religion and Ethics* IV. Edinburgh, T. & T. Clark, 622–630.
Margalits Ede
1899 Horvát népszokások és babonák Belovár-Kőrösmegyében. *Ethnographia* X: 124–126.
Marian, S. F.
1899 *Serbătorile la Români I–III*. Bucureti, C. Göbl.
Marinov, Dimităr
1914 Narodna vjara i religiosni narodni običai. *Sbornik za narodni umotvorenija i narodopis XVIII.*
Martino, Ernesto de
1961 *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud.* Milano, Il Staggiore.
Meier, G.
1937 Die assyrische Beschwörungssamlung Maqlû. *Archiv für Orientforschung* Beiheft 2. Berlin.
Midelfort, H. C. Erik
1992 The Devil and the German People: Reflections on the Popularity of Demon Possession in Sixteenth-Century Germany. In Brian P. Levack (ed.): *Articles on Witchcraft, Magic and Demonology 9. Possession and Exorcism*. New York – London, Garland Publishing Inc., 113–133.
Middleton, John
1967 The Concept of Bewitching in Lugbara. In John Middleton (ed.): *Magic, Witchcraft, and Curing*. Austin – London, University of Texas Press, 54–67.
Mikac, J.
1934 Vjerovanja (Brest u Istri). *Zbornik za narodni život i običaji južnih slavena* XXIX: 195–199.
Mogk, Eugen
1911 Demons and Spirits (Teutonic). In Hastings, J. (ed.): *Encyclopaedia of Religion and Ethics* IV. Edinburgh, T. & T. Clark, 630–635.
Moldován Domokos
1980 „Erőst fáj a fejem, ha megyek látomásba, pokolba vaj mennyországba" – Beszélgetés egy moldvai csángómagyar halottlátó asszonnyal. *Kortárs* XXIV: 1375–1390.
Moldován Gergely
1897 *Alsófehér vármegye román népe. Néprajzi tanulmány.* Nagyenyed, Nagyenyedi Könyvnyomda.

Moszyński, Kazimierz
1939 *Kultura ludowa słovian II. Kultura duchowa* I. Warszawa, Książka i Wiedza. [Kraków, Polska Akademija, 1929.]
Muşlea, Ion – Bîrlea, Ovidiu
1970 *Tipologia folclorului din rspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu.* Bucureşti, Minerva.
Negelein, Julius
1904 Macedonischer Seelenglaube und Totenkultus. *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* XIV: 19–35.
Newman, Barbara
1998 Possessed by the Spirit: Devout Women, Demoniacs, and the Apostolic Life in the Thirteenth Century. *Saeculum. A Journal of Medieval Studies* 73 (3) (July): 733–770.
Nildin-Wall, Bodil – Wall, Jan
1993 The Witch as Hare or the Witch's Hare: Popular Legends and Beliefs in Nordic Tradition. *Folklore* 104: 67–76.
Oesterreich, Traugott Konstantin
1921 *Die Besessenheit.* Langensalza, Wendt und Klauwell.
Pamfile, Tudor
1916 *Mitologie românească I. Dusmani i prieteni ai omului.* Bucureşti, Librăriile Socec & Co.
Parker, Adrian
1975 *States of Mind: ESP and Altered States of Consciousness.* London, Malaby Press.
Perkowski, Jan
1972 *Vampires, Dwarves and Witches among the Ontario Kashubs.* Ottawa, Canadian Centre for Folk Culture Studies – National Museum of Man – National Museums of Canada.
Petzoldt, Leander
1964/1965 Besessenheit in Sage und Volksglauben. *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* 15–16: 76–94.
Peuckert, Will-Erich
1960 Der Zweite Leib. In Will-Erich Peuckert: *Verborgenes Niedersachsen. Untersuchungen zur niedersächsischen Volkssage und Volksbrauch.* Göttingen, O. Schwartz, 11–35.
Pizza, Giovanni
1998 The Virgin and the Spider: Revisiting Spirit Possession in Southern Europe. In Cristina Papa – Giovanni Pizza – Filippo M. Zerilli (a cura di): *Incontri di Etnologia Europea. European Ethnology Meetings.* Napoli: Edizione Scientifiche Italiene, 49–81.
Pócs Éva
1983 Tér és idő a néphitben. *Ethnographia* XCIV: 177–206.
1984 Egyházi benedikció – paraszti ráolvasás. In Hofer Tamás (szerk.): *Történeti antropológia.* Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport, 109–137.
1985–1986 *Magyar ráolvasások I–II.* Budapest, MTA Könyvtára.
1986 A gonoszűzés mágikus és vallásos szövegei. In Tüskés Gábor (szerk.): *„Mert ezt Isten hagyta…" Tanulmányok a népi vallásosság köréből.* Magvető, Budapest, 213–251.
1988a Ráolvasás. In Vargyas Lajos (főszerk.): *Magyar népköltészet.* /Magyar néprajz V. Folklór 1./ Budapest, Akadémiai, 633–691.
1988b Sárkányok, ördögök és szövetségeseik a délszláv–magyar kapcsolatok tükrében. *Folklór és Tradíció* VI: 145–170.
1990 Lilith és kísérete. Gyermekágyas-démonoktól védő ráolvasások Délkelet-Európában és a Közel-Keleten. In Kríza Ildikó (szerk.): *A hagyomány kötelékében. Tanulmányok a magyarországi zsidó folklór köréből.* Budapest, Akadémiai, 110–130.

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

1992b Nyers és főtt: halál és élet. A kulturális vívmányok helye az európai parasztság archaikus világképében. In Viga Gyula (szerk.): *Kultúra és tradició. Tanulmányok Ujváry Zoltán tiszteletére* 1. Miskolc, Hermann Ottó Múzem, 11–24.

1994 A kígyó, a mennykő és a tehenek. Kettős samanizmus és boszorkányság Közép-Délkelet-Európában. *Folklór és tradíció* 7: 89–102.

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

2001a Boszorkányság a vallás és mágia határán. In Pócs Éva (szerk.): *Két csíki falu néphite a századvégen*. Budapest, Európai Folklór Intézet – Osiris, 419–459.

2001b Megszálló halottak – halotti megszállottság. In Pócs Éva (szerk.): *Lélek, halál, túlvilág. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről 2./ Budapest, Balassi, 119–139.

2001c Démoni megszállottság és ördögűzés a közép-kelet-európai népi hiedelemrendszerekben. In Pócs Éva (szerk.): *Demonológia és boszorkányság Európában.* /Studia Ethnologica Hungarica I./ Budapest, L'Harmattan –PTE Néprajz Tanszék, 137–198, 357–359.

Purkiss, Diane

1996 *The Witch in History. Early Modern and Twentieth* Century. Routledge, London – New York, Routledge.

Ranke, Friedrich

1927 Alp. In E. Hoffman-Krayer – H. Bächtold-Stäubli (Hrsg.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* I. Berlin – Leipzig, Walter de Gruyter, 281–305.

1933 Mahr und Mahrt. In E. Hoffman-Krayer – H. Bächtold-Stáubli (Hrsg.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* V. Berlin – Leipzig, Walter de Gruyter, 1508–1511.

Raudvere, Catharina

1993 *Föreställningar om maran i nordisk folktro.* /Lund Studies in History of Religions I./ Lund, Religionshistoriska avdelningen, Lunds universitet.

Reizner János

1900 *Szeged története* IV. Szeged, Szeged Szabad Királyi Város Közössége.

Risso, Michele – Rossi, Annabella – Satriani Lombardi, Luigi

1972 Magische Welt, Besessenheit und Konsumgesellschaft in Süditalien. In Jürg Zutt (Hrsg.): *Ergriffenheit und Besessenheit. Ein interdisziplinäres Gespräch über transkulturell-anthropologische und psychiatrische Fragen*. Bern – München, Francke, 159–171.

Rižnic, L.

1890 Rusalja. *Am Urquell* 115–116, 145–148.

Rodewyk, P. Adolf S. J.

1963 *Die dämonische Besessenheit in der Sicht des Rituale* Romanum. Aschaffenburg, Paul Pattloch.

Roscher, Wilhelm Heinrich

1903 *Ephialtes, eine pathologisch-mythologische Abhandlung über die Alpträume und Alpdämonen des klassischen Altertums.* /Abhandlungen der philologisch-historischen Classe der königlich sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften 20. Band II. Abhandlung./ Leipzig, Teubner.

Rouget, Gilbert

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

Röhrich, Lutz
1966 Az ördög alakja a népköltészetben. *Ethnographia* LXXVII: 212–228.
Ryan, W. F.
1999 *The Bathhouse at Midnight. An historical survey of magic and divination in Russia*. Phoenix Mill, Sutton.
Salamon Anikó
1975 Gyimesi mondák. In Ládai Tamásné – Páll István – Salamon Anikó (gyűjt.): *Mai népi hiedelmek*. /Az ELTE Ókori Történeti Tanszékeinek kiadványai 10./ Budapest, ELTE, 65–156.
Samorjai János
1636 *Az helvetiai vallason levo Ecclesiaknak egyhazi ceremoniajokrol, es rend tartasokrol valo könyvetske.* Lőcse, Brever Lörintz [RMK I/662].
Scharankov, Emanuil
1980 *Feuergehen. Psychologisch-physiologische und historisch-geographische Untersuchung des Nestinarentums in Bulgarien*. Stuttgart, Hippokrates.
Schmidt, Bernhard
1871 *Das Volksleben der Neugriechen und das hellenische Altertum*. Leipzig, B. G. Teubner.
Schmitt, Jean-Claude
1994 *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*. Paris, Gallimard.
Schöck, Inge
1978 *Hexenglaube in der Gegenwart. Empirische Untersuchungen in Südwestdeutschland*. Tübingen, Tübinger Vereinigung für Volkskunde.
Schram Ferenc
1982 *Magyarországi boszorkányperek 1529–1768* III. Budapest, Akadémiai.
Sebald, Hans
1984 Shaman, Healer, Witch. Comparing Shamanism with Franconian Folk Magic. *Ethnologia Europaea* XIX: 125–142.
Sharpe, James
1996 *Instruments of Darkness. Witchcraft in England 1550–1750*. London, Penguin Books.
Sigerist, Henry E.
1970 *Civilization and Disease*. College Park, Maryland, McGrath Publishing Company.
Siikala, Anna-Leena
1982 The Siberian Shaman's Technique of Ecstasy. In Nils G. Holm (ed.): *Religious Ecstasy. Based on Papers Read at the Symposium on Religious Ecstasy Held at Åbo, Finland, on the 26th–28th of August 1981.* Stockholm, Almqvist and Wiksell, 103–121.
1990 Singing Incantations in Nordic Tradition. In Tore Ahlbäck (ed.): *Old Norse and Finnish Religions*. Stockholm, Almqvist & Wiksell, 191–205.
Sluhovsky, Moshe
1996 A Divine Apparition or Demonic Possession? Female Agency and Church Authority in Demonic Possession in Sixteenth-Century France. *Sixteenth Century Journal* 28: 1039–1055.
1999 Spirit Possession as a Self-transformative Experience. In David Shulman – Guy Troumsa (eds.): *Self and Self-Transformation in the History of Religions*. Oxford – New York, Oxford University Press, 733–770.
Soldan, W. G. – Heppe, Henriette
1911 *Geschichte der Hexenprozesse* I–II. Neu gearbeitet und herausgegeben von Max Bauer. Hanau am Main, Müller – Kiepenheuer.

Stemplinger, Eduard
1922 *Antiker Aberglaube in modernen Ausstrahlungen*. Leipzig, Dieterich.
Strömbäck, Dag
1976/77 Ein Beitrag zu den älteren Vorstellungen von der *mara.* Arv 32–33: 282–286.
Sugár István
1987 *Bűbájosok, ördöngősök, boszorkányok Heves és Külső Szolnok vármegyében*. Budapest, MTA Könyvtára.
Szendrey Ákos
1955 Hexe, Hexendruck. *Acta Ethnographica* IV: 129–169.
Thomas, Keith
1973 *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*. London, Penguin [London, Weidenfeld & Nicholson 1971.]
Tillhagen, Carl-Herman
1960 The Conception of the Nightmare in Sweden. In Wayland D. Hand – Archer Taylor – Gustave O. Arlt (eds.): *Humaniora. Essays in literature, folklore, bibliography. Honoring A. Taylor in his seventieth birthday*. New York, J. J. Augustin, 317–329.
Tolstoj, Nikita I. – Tolstaja, Svetlana M.
1981 Zametki po slavjanskomu jazyčestvu 5. Zaščita ot grada v Dragačeve i drugih serbskih zonah. In L. I. Vinogradova – Ju. I. Smirnov (red.): *Slavjanskij i Balkanskij folklor.* Moskva, Izdatel'stvo Nauka, 44–120.
Tubach, Fr. C.
1969 *Index exemplorum. A handbook of medieval religious tales.* /Folklore Fellows' Communications 204./ Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.
Vajkai Aurél
1943 *Népi orvoslás a Borsavölgyében*. /Borsavölgyi kutatások./ Kolozsvár, Erdélyi Tudományos Intézet.
Vinogradova, Ljudmila N.
1998 Duchi, vseljajuščiesja v čeloveka. *Studia Mythologia Slavica* 1: 131–140.
Vukanovič, T. P.
1989 Witchcraft in the Central Balkans I. Characteristics of Witches. *Folklore* 100: 9–24.
Walker, D. P.
1981 *Unclean Spirits. Possession and exorcism in France and England in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
Weiser-Aall, Lily
1936/37 Verhexen. In E. Hoffman-Krayer – H. Bächtold-Stäubli (Hrsg.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* VIII. Berlin – Leipzig, Walter de Gruyter, 1570–1584.
Woods, Barbara
1959 *The Devil in Dog Form. A Partfal Type-Index of Devil Legends.* /Folklore Studies 11./ Berkeley – Los Angeles, University of California Press.
Zečevic, Slobodan
1978 Neki primeri šamanske prakse u isto Srbiji. *Etnoloski pregled* 15: 37–43.
1981 *Mitska bića srpskih predanja*. Beograd, „Vuk Karadžić" Etnografski Muzei.
Zelenin, Dmitrij
1927 *Russische (ostslavische) Volkskunde*. Berlin – Leipzig, De Gruyter.
Zentai Tünde
1983 *Ormánsági hiedelmek.* /Folklór Arcívum 15./ Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport.

KOMMUNIKÁCIÓ A TÜNDÉREKKEL DÉLKELET-EURÓPÁBAN[1]

Tanulmányom témája a tündérek és emberek közötti spirituális közvetítők, az emberek és tündérek között folyó kommunikáció típusaira, formáira, technikái. Vizsgálatom elsősorban a magyar, valamint a bolgár, szerb, horvát, szlovén, macedón, román, albán és görög tündérek modern kori folklóradatain (a népi verses és prózai epika és hiedelemmondák narratív hagyományain) alapulnak.[2] Horvát és magyar, 17–18. századi boszorkányperek dokumentációját is bevontam kutatásomba; és fontos párhuzamul szolgálnak Gustav Henningsen 18. századi sziciliai tündérkultuszra vonatkozó tanulmányai.[3]

A vizsgált balkáni hiedelmeket és rítusokat számos közös vonás köti össze. Mivel rokonságban van a balkáni hiedelmekkel, a magyar tündérek egyik – leggyakrabban *szépasszony*nak nevezett – típusának hiedelmeit is vizsgálatomba vontam. A Balkán népeinél a hiedelmek még sok helyen csapásmagyarázó és viselkedésszabályozó rendszerként is élnek, és mélyen a mindennapi élet normatív szabályrendszerébe ágyazódnak. Mindezt a tündérekkel való személyes „találkozásokról" szóló, első személyű élménytörténetek sokasága is tükrözi. A lényegi egyezések megengedik, hogy a balkáni népek és a magyarság tündérvilágáról és a velük való kommunikációról az általános-közös vonásokra sarkítva, összevontan beszéljek.

A tündérek sokoldalú és ambivalens mitikus lényekként jelennek meg a forrásokban. Egyrészt jó, pártfogó, áldást és termékenységet hozó, istennőszerű alakok, akik a faluközösségek vagy egyének őrzőszellemei, gyógyítók és kultusztestületek patrónusai is lehetnek. Másrészt halotti karakterű démonok, akik a zivatarfelhőkben, a halottak

[1] A tanulmány első megjelenése: Pócs 2014. Ebben a cikkben ismétlődik egy-egy gondolat és adat régebbi tündér-tanulmányaimból, illetve azok angol nyelvű változataiból: Pócs 1986; 1989; 2005; 2009a; 2009b.

[2] Néhány, témák szempontjából releváns mű: Hahn 1954, 161–162; Çabej 1966; Lawson 1910, 3–173; Ivanišević 1905, 254–261; Lang 1914, 136–137; Marinov 1914; Ardalić 1917, 301–302; Lambertz 1958, 156–157; Saineanu 1899; Muşlea – Bîrlea 1970, 206–218; Đorđević 1953; Kelemina 1930, 96–97; Vakarelski 1969; Blum – Blum 1965, 168–174; 1970, 31–50; Stewart 1985. Az irodalom további részletezését lásd: Pócs 1989.

[3] A horvát boszorkányperek vonatkozásában lásd elsősorban Zoran Čiča munkáit: Čiča 2002a; 2002b. A magyar boszorkányperek idevágó adatait részletesen vizsgáltam tündérvarázslókról szóló tanulmányomban: Pócs 2005; 2009.

széldémon-lelkeiként jelennek meg, az embereket büntetik, megszállják, megbetegítik. Szoros kapcsolatban vannak a halott ősökkel; a hiedelmek és rítusok egyik történeti gyökerét a halotti időszakokban (például a pravoszláv halotti ünnepeken) az emberek közé visszajáró halottak képzetei jelentik. A tündérek ambivalenciája egy-egy tündéralak egyidejű pozitív és negatív karakterében ugyanúgy megnyilvánulhat, mint a „jó" és „rossz" tündérek párhuzamos képzeteiben (például Dalmáciában a *jó asszonyok* a közösség védői, a *rossz vilák* zivatart, jégesőt hoznak). A tündérek másrészt a természeti környezet sajátos helyein: forrásoknál, ligetekben, vizek partján, fák alatt, fák tetején, vagy viharban, forgószélben csoportosan megjelenő természeti szellemek (nimfák). Az elbeszélésekben – a személyes találkozásokról szóló memoratokban is – éneklő, zenélő, táncoló csapatokban megjelenő, levegőben kebegő, szélben repülő, forgószélben száguldó gyönyörű nők (jellegzetes hangszereik: furulya, dob, hegedű, duda). Állatok, elsősorban sólyom, vadlúd vagy kígyó, másrészt kanca, öszvér, kecske stb. alakját is ölthetik.[4]

E sokféleséget – a tündérek sajátos tulajdonságaira vagy megjelenésére utaló – az elnevezések változatos sora is jelzi. Léteznek a levegővel, szélviharral vagy forgószéllel való kapcsolatukra utaló nevek: görög *aerika*, szerb és horvát *vila*, román vântoasele ('szelesek') bolgár *samodiva, samovila*, görög *neraide/s* (eredetileg *'vízi nimfa'),* vagy a mitologikus „tündérősökre" utaló nevek, például az (Eliade feltevése szerint[5]) a Diana nevéből származó albán *zana, zëra, zinâ,* aromun *dzuna,* román *zâna;* a nevükhöz ragasztott, természeti nimfa jellegükre utaló 'erdei', 'vízi', 'hegyi' stb. jelzők. Mindemellett igen jellemző a tabunevek használata, ami talán isteni/halotti karakterükkel, a numinózus félelmetességével is összefügg: görög *exotika* ('kintiek'), *küra kalo* ('szép hölgy') *kaloküradesz* ('jó hölgyeink'), román *iele* ('ők), *dînsele* ('ők maguk'), szerb *divna* ('fenséges'), magyar *szépasszony* ('szép asszony'), román *doamnele* ('kisasszonyok'), *frumoasele* ('szépek'), *milostivele* ('kegyelmesek'); és így tovább.

Ez a tarkaság a balkáni népek változatos népmozgások, nyelvcserék, sokféle nyelvi és kulturális cserekapcsolat révén igen rétegzett kultúrájának a hozadéka. A tündérek alakjában antik istennőktől – Diana, Artemisz – kezdve Dionüszosz thrák kultuszának esetleges hagyatékán át görög-római és szláv sorsasszonyokig,[6] a görög nimfákig, szláv és albán természeti szellemekig, zivatardémonokig, idő előtt meghaltak zivatarfelhőkben tartózkodó lelkeiig,[7] a mítoszok és legendák sárkány- és kígyóalakjaiig és werwol-fhiedelmeiig igen sokféle mitikus és rituális hagyaték és

4 A Balkán tündéreit jellemző hiedelmekről részletesebben lásd: Pócs 1989.

5 Eliade 1974.

6 Görög *moirák,* római *Fatae, Parcae,* szerb *suđnica,* horvát *sudjenice,* szlovén *rojenice, sojanice,* bolgár *urosnici,* román *ursitoare,* albán *ora* stb. Lásd: Pócs 1989; Brednich 1967. A nimfák, sorsasszonyok, valamint Artemisz, illetve Dionüszosz kultuszával kapcsolatban elsősorban: Lawson 1910, 130–173; Eliade 1974; Portefaix 1982; Nilsson 1957.

7 Ez a keleti és nyugati szláv *ruszalkák*nak és *villik*nek is egyik domináns vonása.

töredék ötvöződött.[8] A sokféle feltételezett gyökeret és alapot összefogja a ragyogó szépségű, zenélő, táncoló tündérlányok mindenhol meglévő képzete, amely még a 20. század népi elbeszéléskincsében is elevenen élt, még azokon a nyugat-balkáni illetve magyar területeken is, ahol a hiedelmek és rítusok már elvesztették mindennapi életet és mentalitást szabályozó szerepüket.

A MINDENNAPI KOMMUNIKÁCIÓ

Mielőtt részletesebben beszélnék a hivatásos mediátorokról, röviden szólnom kell a mindennapi kommunikációs formákról is; ezek is közismertek voltak a térségben, és nem különülnek élesen el a hivatásosok technikáitól. A tündérekről szóló balkáni és magyar elbeszéléskincs döntő mértékben látomás- és álomélményekről: a tündérek természetfeletti világával való közvetlen találkozásokról szól. A balkáni népek és a magyarság tündér-elbeszéléseire egyaránt jellemző az élő tündérhit, a valós élmények elbeszélésének és a megszállottság-élmények metaforikus kifejezéseivel megtűzdelt narratív fikcióknak a párhuzamos jelenléte; a képzeletben vagy álomban, féléber állapotban, esetleg transzban megélt találkozások különbségei a narratívumok szintjén egybemosódnak, nincs közöttük releváns különbség. Úgy látszik, az élő tündérhit és a „valós" találkozásélmények közvetlen, első személyű élményelbeszélésekben való kifejeződése, illetve irodalmi, metaforikus nyelven való közlése az átélt találkozások „valósága" szempontjából egyformán releváns, alternatív kifejezési mód.

Az észlelt tündérjelenések és látomások elbeszéléseinek visszatérő témája a gyönyörű, zenélő-táncoló tündérek megjelenése, látása, hallása. A tündérek énekének, zenéjének szépségéről, hallgatóik gyönyörűségéről az egész vizsgált térségben számtalan elbeszélés szól, amelyek sokszor egy szexuális mozzanatokkal fűszerezett vágyvilágot is tükröznek. Ezekben a narratívumokban a tündérek isteni/halotti ambivalenciája is megnyilvánul, mégpedig a tündérek fő attributumaihoz, „felségjeleihez", a zenéhez és tánchoz való ambivalens viszonyban. Áldás- és termékenységhozó aspektusuk is leginkább „isteni" táncukkal fejeződik ki. Például egy horvát elbeszélésben:

> *Ha az emberek a mezőn vagy az erdőben apró, csillogó fényeket láttak, tudták, hogy az a tündérek körtánca lehet. Isten áldását jelentették ezen a vidéken… Amikor észrevették jelenlétüket, csak keresztet vetettek, mert a tündérek isteni lények, és halkan továbbmentek…*[9]

[8] Carlo Ginzburg a balkáni tündérkultusz egyik történeti gyökerét Mediterráneum és a Közel-Kelet történelem előtti és ókori khthonikus istennőalakjainak eksztatikus kultuszaiban keresi: Ginzburg 1991. Én úgy vélem, hogy a tündérek istennői vonásai annyira egyetemes európai sajátságok, hogy igen kétséges vállalkozás ilyen távoli múltba vezető egyirányú rokoni szálakat megrajzolni.

[9] Samobor, Horvátország: Lang 1914, 138. (Kovačev Olga fordítása)

Mint éneket feltaláló kultúrhéroszok is megjelennek a Balkán minden népének folklór-hagyományaiban: tőlük származnak a legszebb énekek. Tiltások, tabuk övezik a tündérek isteni éneklését és tánctudását; ha ember meghallja vagy kihallgatja őket, büntetik. Egy román közlés szerint:

> *A levegőbe ragadják azt, aki táncolni látja őket, azt, aki rálép arra a helyre, ahol ők táncolnak vagy járnak, vagy azt, aki dolgozik vagy egyedül alszik azon a helyen. Elragadják, hogy velük táncoljon, azután leengedik, meghibbanva, vagy egész életre nyomorékká téve.* [10]

Az isteni tabuk megsértőit a tündérek általában betegségekkel sújtják; illetve *elragadják* (vagyis zenéjükkel, táncukkal transzba ejtik) azokat a személyeket, akik meglátták a „helyeiken" megjelenő tündérek táncát, vagy meghallották éneküket. Az álomból, transzból ébredők összetörtnek, bénának, némának találják magukat. Egy személetes magyar, gyimesi elbeszélés a tündérek által ilyen módon megszállott legényről:

> *(Három gyögyörű asszony megszáll és öntudatlanságig táncoltat egy legényt, az) …esszeesett. … szólani nem tudott... Beteg, beteg, csak szuszogott, egyebet nem tudott csinálni. Ő mán túl vót azon az értelmen es, … Az értelme el vót menve...*[11]

Ezek az elbeszélések tehát azt mondják ki, hogy a tündérek zenéje ejti transzba az embereket; a zene és tánc (rítusokból, illetve a Balkánon gyakorolt kollektív megszállottságkultuszokból ismerős) transzindukáló szerepét tulajdonítják a tündéreknek. Ez a dionüszoszi ekszтázisra emlékeztető, Platón által leírt *nümpholeptosz* állapot, a nimfák általi eksztatikus elragadtatás, más szempontból *unio mystica:* „megistenülés", ami valóban oly jellemző volt Dionüszosznak Thrákiában a késő ókorig élő kultuszára. Nem véletlen, hogy bolgár kutatók előszeretettel hozzák kapcsolatba a tündérkultusznak ezeket a mozzanatait Dionüszosz kultuszával – más kérdés, hogy létezhetett-e ez a történeti folytonosság.

A tündérek látása, a velük való kommunikáció a halotti kommunikáció kapcsán már taglalt sajátos tér-idő strukturában megy végbe. E strukturák szolgáltatják a keretét a tündérek normatív, viselkedésszabályozó szerepének, az ember–tündér kommunikáció szabályainak, amelyek szerint a tündérek speciális feltételek mellett jelennek meg, látásuk vagy meghallásuk tilos vagy bizonyos körülmények között megengedett, illetőleg kárt vagy áldást hoznak az emberek számára, ambivalens mivoltuknak megfelelően.

A halotti kommunikáció során taglalt archaikus kettős tér-idő szerkezet érvényesül itt is, amely szerint az univerzum élők és halottak világára tagolódik: a tér egy darabja,

[10] Muşlea – Bîrlea 1970, 214. (Juhász András fordítása)
[11] Gyimesközéplok, Hargita megye, Románia: Salamon 1975, 109–110.

egy-egy időszakasz vagy az élőké, vagy a holtaké – esetünkben az embereké vagy a tündéreké. Saját térfelüket a „tündéridőkben"– például az említett halotti ünnepeken, vagy éjszaka, délben stb. – mintegy megszállva tartják a tündérek. Birtokba veszik a terepet, amely ilyenkor az élők számára tilos, tabukkal sújtott. A tündérek halotti tér-idő tabuik megsértőit (tehát például akik éjszaka a szabadba mennek, délben vagy a halotti ünnepeken forrásaikra, ösvényeikre, tánchelyeikre merészkednek, körtáncaik nyomaiba lépnek) betegségekkel büntetik. E „tündérbetegségek" legjellegzetesebbjei a fejfájás, idegbetegségek, epilepsziára utaló tünetek, némaság, vakság, bénaság, a (különösen alsó) végtagok bántalmai. Például egy román adat szerint, ha az éjszaka kint alvó „fölött átrepülnek a tündérek éjszaka, béna, néma, szélütött lesz".[12] Görögök szerint: ha valaki kint alszik éjjel, bántják a *nereidák*; egy leány például egy tündérfa alatt éjszakázott: másnap reggel iszonyúan fájt a feje.[13] A román *iele* nevű tündérek kihívják éjjel a gyanútlan alvókat: ha kimennek a hívásra, megbolondítják, hátracsavarják a fejét, eltorzítják stb.[14]

Mindez egy speciális, *tündérekkel kapcsolatos (halotti) megszállottság-formáció*ként értelmezhető. Nem szigorú kategória, amire a testek-lelkek egy meghatározott szigorú konstellációja volna jellemző: a megszállottság élményelbeszéléseiből világos a test–lélek kapcsolatok sokféle lehetőségének (például testenkívüliség és konkrét, testbe hatoló megszállás) egyidejű vagy alternatív együttese. Az *elragadás* lehet „testi" és „szellemi" egyaránt, történhet ébren és álomban. A székelyföldi magyaroktól gyűjtött narratívumok néha világosan *testi* elragadásról szólnak: a szépasszonyok „elviszik", „elragadják" a rossz helyre jutott embereket, akik felébredve, illetve magukhoz térve egy másik valóságos helyen találják magukat. Ami a „szellemi elragadást" illeti, például egy szerb adatunk világosan megmondja, hogy alvás alatt a lélek elhagyja a testet, tündér költözik bele – mint „rossz lélek" –, és halálra táncoltatja. Nem látszik tehát releváns különbségnek, hogy az „utazás" testben vagy szellemileg megy-e végbe. Az elbeszélések sajátos logikája szerint a külső tanúk az „utazók" két lehetséges kondícióját egyszerre, párhuzamosan is észlelhetik. Például egy magyarországi horvátoktól származó memoratban valakit álmában a tündérek dudásnak „ragadnak el", egy családtag látja, amint az alvó ember teste is eltűnik a padról, ahol éjjel alszik. Majd reggel észleli, hogy újra ott fekszik a lócán; és:

> *…reggel kérdezik tőle: „Komám, szenvedett-e a hidegtől?" „Nem volt hideg" – mondja. „Volt tánc, minden volt, volt bor, pálinka, minden, bőségesen. Nekem zenélnem kellett nekik."*[15]

[12] Candrea 1944, 160.
[13] Blum – Blum 1970, 50.
[14] Candrea uo. Hasonló magyar hiedelmek is ismertek: Pócs 1989.
[15] Frankovics 1972–1973, 246.

A tündérekkel találkozó emberek élménybeszámolóikban sokszor egy örömökkel, szépségekkel, olykor lakomákkal, szexuális gyönyörökkel teli alternatív létet állítanak szembe a földi élet gyötrelmeivel. Néha egyenesen egy keresztény mennyhez hasonló aranyos tündérmennyországról beszélnek, amelyben a középkori látomásirodalom mennyei Jeruzsálemének képei, vagy a *Legenda Aurea*ból már a 8. század óta ismert, majd Európa-szerte népszerű elbeszélésekben feltűnő földi paradicsomok gyömölcsfákkal, virágillattal terhes mezőinek motívumai is megjelenhetnek.[16] Számos mondává vagy mesévé rögzült elbeszélés szerint az elragadottak a tündérek másvilági ajándékaival térnek vissza a földre.[17] Az ideiglenesen elvitt emberek tündéri attributumokat, például a repüléshez szárnyakat kapnak, sőt madárrá változnak, másokat cifra vagy aranyos ruhába öltözötten küldenek haza.[18] Az e világ–másvilág különbségei, a tündér-túlvilág jellegzetességei, valamint az ide-oda közlekedő emberek emberek „létszintváltásai" sajátos módon fejeződnek ki, az elbeszélések típusának, epikus törvényszerűségeinek megfelelő metaforákkal. Aranyruha, aranylakomák, szexuális gyönyörök, repülés, madárrá változás: mindezek mesemotívumok is, de megjelennek a személyes, álomban, látomásokban megtapasztalt másvilágélményekben is. Íme például egy lészpedi (moldvai) elbeszélés:

> *Vannak szépasszonyok […] ekik járnak éjjen, asszonyok, felkészülnek, utyhogy például asszonyszemélj így, nappal beszélgecc vele mi, de éjjen felkészül valami más ruházatba.s ëmennek, sipolnak vaj sűtülnek s táncalnak a mezőn ott faluszéljekbe valahol. […] felkészülve, min nálunk: fota vagy szép katrinca, nagy szépen felkészülve, nagy gyöngyösen […] lekszebb dolgaikban s mentek a mezőre táncalni.*[19]

Nincs éles határ a valóság és álom, e világ és tündéri másvilág élményei között, a határok könnyűszerrel átléphetők, az ember testi és szellemi mivoltában egyaránt könnyen átjuthat rajtuk, a szellemek pedig könnyűszerrel „megtestesülnek", például egy élőlény megszállása révén. A lélekben oda utazók testi/fizikai jegyeket hoznak – sokszor mintegy ottjártuk bizonyítékaként – a tündéri másvilág lényeitől.

Egy másik fontos jellemzője a kommunikáció e típusának: a tündérekkel érintkezők mintegy tündérré, félig démoni lénnyé válnak maguk is: e vonatkozásban sincs éles határ természetes és természetfölötti között. Az effajta személyek létének van egy permanensen jelen lévő „tündéri" alternatívája is. Az időről időre (álmaikban, látomásaikban) a tündérek természetfeletti világába jutók jellegezetes terminusai a magyar és

[16] Patch 1950; Delumeau 2004.

[17] Vö. pl. *Gaben des kleinen Volkes* (AaTh 503) és *Supernatural Helpers* (AaTh 500–559) mesetípusok; lásd erről: Uther 1986.

[18] Lásd például: Đorđević 1953, 93–96; Zečević 1981, 47.

[19] Pávai 1994, 184.

balkáni narratívumokban: „tündérekkel jár" vagy „tündérré vált"; „tündérséget tanult", vagy „s vilovske strane" („tündérországból való"), ahogy a horvátok nevezték őket.[20] Némelyikük a való életben is a *tündér* nevet vagy melléknevet kapja. Példaként egy 1646-os erdélyi magyar boszorkányperben szereplő, tündérekkel kapcsolatot tartó *Orbán Anna* nevű asszonyt a per felzetében *Tündér Anna*ként neveznek meg.[21] Idézek itt egy „féltündér" emberről szóló moldvai magyar elbeszélést Klézséből, Bosnyák Sándor gyűjtéséből:

> *Vót az én testvérem… 19-ben ű is ott vót Budapesten. …kérdé az én bácsim, az én testvérem, hogy minek, hogy ulyan hitvány? – Hát én hazajárok minden éjen – azt mondja. – Hogy jársz te Budapestről haza? – Én minden éjen hazajárok. És ű megmondta, hogy ű ulyan szépekvel jár. Ű es ulyasféle vót. … s ű megmondta, hogy vannak tűletek a faluból heten, töllünk es vannak, minden faluból vannak. … éjen táncolunk ott a hegyen, pincékben iszunk bort. …*[22]

Mindez felfogható a földre hozott tündérmennyország utópisztikus vágyának a folklórepika általi kifejeződéseként is.

A BEAVATOTTAK: VARÁZSLÓK, GYÓGYÍTÓK, LÁTÓK

De mi a helyzet a mediátorokkal, akik általuk valóságosnak ítélt kapcsolatokat tartottak fenn a tündér-másvilággal? Ők közösségi hivatásuk betöltése céljából kommunikáltak a tündérekkel, képzeletben, álomban, transzban. A folklórgyűjtések tanúsága szerint 50–100 éve még működtek ilyen tündérvarázslók az egész Balkánon, néhány magyar adattal is rendelkezünk. Szerb, román, bolgár területeken olykor még jelenkori tevékenységükről is hírt adnak. Mint a tündérek beavatottjai elsősorban gyógyítással (mégpedig a tündér-tabuk megsértőit sújtó „tündérbetegségek" orvoslásával) foglalkoztak, ezt a tudományt a tündérek másvilágán tanulták pártfogóiktól.

Kommunikációs rendszerük a szellemvilággal való érintkezés mindennapi kereteibe illeszkedik; a hiedelmek a varázslókat is a *tündérekkel járók* archaikus kozmoszába helyezik. Ők is ember–démon kettős lények, lények, akik könnyen átjutnak a határokon: elragadják őket a tündérek, és másvilági kommunikációjuk során maguk is ideiglenesen vagy véglegesen tündérré válnak. Mint Zoran Čiča írja a horvát tündérkultusz történeti adatai kapcsán: olyan nőkből válnak tündérgyógyítók, akik az intenzív tündérhit, „tündértalálkozások" légkörében élnek, akiket gyerekkorukban

[20] Például: Ardalić 1917, 302–303.
[21] 1659; Schram 1982, 46.
[22] Bosnyák 1980, 112.

vagy felnőttkorukban elragadtak a tündérek, majd visszatérvén az emberek közé, gyógyítók, jósok lesznek közösségeikben.[23] Elnevezésük is jelzi a „tündérré válás"-nak ezt az aspektusát: nevük egyszerűen, patrónusuk terminusával egyezően *'tündér' (vila, tündér, samodiva stb).* Vagy *'tündéres',* mint a szerb és horvát *vilovnjak*, *vilenjak, vilenica*, *vilaš,* vagy a magyar *tündéres.* Bolgár nézetek szerint a *szamovilák* okozta bajt csak a *szamovildzsii* tudják gyógyítanai, románoknál a *ruszália* tündérek okozta betegségeket a *ruszáliák* gyógyítják, és így tovább. Egyes szlovén adatok szerint a „tündéristennők" eme nevének visszfényeképpen *bogina*nak, 'istennő'-nek hívták magukat a gyógyítóasszonyokat is.[24] Csakúgy, mint az „igazi" tündérek, a „tündérré váló" gyógyítók is csaknem kivétel nélkül nők.

A működő varázslókat a laikus „tündérekkel járóktól" az különbözteti meg, hogy beavatást nyernek tündéri tudásukba, küldetést kapnak a tündérektől gyakorolt hivatásukra vonatkozóan. Nincs persze éles határ; a közösségi gyógyító szerepek nem kizárólagos tulajdonai a beavatottaknak, tündéri beavatás híján is – egyáltalán, az erre vonatkozó mitikus és rituális kontextus ismerete nélkül is – számos javas foglalkozhatott tündérek ártásának tulajdonított betegségekkel (noha ennek ellentmond a „tündérbetegségeket csak a tündérvarázslók tudják gyógyítani" közismert hiedelem). Sajnos kevés helyszíni megfigyelésen alapuló adattal rendekezünk e varázslók működésére, valóságos közösségi szerepükre, gyakorlatuk intenzitására vonatkozóan, különösen az egyéni gyógyítókat illetően (szemben a jóval kutatottabb kollektív kultuszokkal). Mivel a rituális gyakorlat is sokszor csak a narratívumok szintjén volt megfogható a múlt századi folklórgyűjtések során, nehéz megkülönböztetnünk az elbeszéléseket, hiedelmeket, fiktív, tulajdonított rítusokat a valóságos gyakorlattól, és nem sok biztos fogódzónk van arra nézve sem, hogy adott esetben átlagemberek látomásairól vagy hivatásos mediátorokról van-e szó.

Nehezíti az értékelést az is, hogy a szövegfolklórban kedvelt motívum a tündéri tudásba avatás fiktív mondai alakokkal kapcsolatban is. Ilyen motívum elsősorban az elragadott muzsikus zenére tanítása, a dudás beavatása a pokolban,[25] vagy a furulyás beavatása alvilágias/ördögi tündérek által az „alvilág bejáratánál", a keresztúton. Valószínűleg tisztán mondai toposznak minősíthetjük például a furulyás beavatásának román (és moldvai magyar) elbeszéléseit, amelyek szerint például a furulyát tejjel megtöltve és bedugaszolva – két fekete kutya kíséretében, meztelenül, szótlanul, hátranézés nélkül – a keresztúthoz viszik, és ott három napra elföldelik. Éjjel megjelennek a tündérek és megkérdik a furulyást, hogy mit akar. Ő az ének adományát kéri tőlük; azok pedig cserébe testének egy tagját akarják; bal keze kisujját nekik ígéri. A tündérek megtapossák, „megtáncolják" a helyet, tehát mintegy megszállják

[23] Čiča 2002b, 62.
[24] Lang 1914, 136.
[25] Zečević 1981, 41; Đorđević 1953, 94–117; Marinov 1914, 205–206; Dömötör 1968.

a furulyát saját területükön – ezáltal a tulajdonos kiváló furulyajátékos, tündéri zenék birtokosa lesz.[26] (Érdekes motívum, hogy a hangszertudásért adott áldozat a hangszerjátékhoz feltétlenül szükséges kéz megcsonkítása!)

Vagy nézzük egy Dráva-melléki horvát dudás beavató „lélekutazásának" személyes élményként való elbeszélését. Ennek a dudásnak a másvilágon ezt mondták a tündérek: „Vigyázz, amit ezentúl meglátsz, mind meg tudod csinálni, mi olyan hatalmat adunk neked." Megtanulta a tündérektől a dudálás művészetét, cserébe (neki is, mintegy áldozatképpen) megcsonkult, meggörbült az egyik ujja.[27] Sorolhatnánk a hasonló adatokat, például Stewart említ egy Naxos-szigeti líra-játékost, akit a tündérek elvittek, hogy játsszon nekik, cserébe a torokbetegségek gyógyításának az adományát kapta.[28] Tünődhetünk azon, hogy van-e mindennek valami valóságalapja, volt-e például a horvát dudásnak valamiféle beavatás-élménye álmában, látomásaiban, vagy csak szívesen beszélt ilyesmiről a gyűjtőnek a helyi tündérhiedelmek ismeretében, és egyben saját tündérhite fényében. Az igazságot soha nem fogjuk megtudni, és talán nem is lényeges megtudnunk, lévén az archaikus kozmosz e tündéries légkörében az álmoknak és a valóságnak, a valóságos rítusoknak, hiedelmeknek és az elbeszéléseknek valamiképpen azonos szerepe a varázslók funkciójának betöltése, hivatásuk gyakorlása szempontjából. Ebben a kulcsmomentum az ő hitük abban, hogy a tündérektől kapják tudásukat, a tündérek segítik őket gyógyító vagy akár muzsikusi tevékenységükben – ha az előírt gyógyító és egyéb rítusokat pontosan elvégzik és az áldozatokat bemutatják számukra: ez a záloga hivatásuk sikeres gyakorlásának.

A működő varázslókat övező beavatási hiedelmek egyébként igen hasonlóak a fiktív-mondai beavatásokhoz: zenével indukált transzban/álomban ragadják el őket a tündérek zenés-táncos, aranyosan tündöklő túlvilágukra, ahol istennőszerű tündérek (például Tündér Ilona) vezetésével megült lakomákon vesznek részt. E ragyogó lények a gyógyfüvek hasznára, a tündéráldozatok bemutatására tanítják őket. A kommunikációs technika felől megközelítve ez is tündérek általi megszállottságként értelmezhető.

A beavatott varázslók többlete a laikusokhoz képest az, hogy ők a beavatódás szándékával jutnak a tündérek másvilágára, és ott közösségi gyakorlatukban felhasználható tudást szereznek, gyakran konkrét, az e világ–másvilág határain velük együtt könnyűszerrel átjutó gyógyszerek, írott receptek vagy receptkönyvek, szent könyvek formájában.[29]

[26] Pamfile 1916; Pop 1984, 232; Muşlea – Bîrlea 1970, 212.

[27] Frankovics 1972–1973, 246–248.

[28] Stewart 1985, 241.

[29] Hasonló kommunikációs formákat ismerünk az írek tündér és varázslóik tevékenysége kapcsán; s ilyenek nyomaira bukkanhatunk a skót tündérhiedelmekben, narratívumokban még a 20. században is. Lásd például: Henderson 2001. 3. fejezet: „Enchantment of Fairies." Hasonlóak a tündér-túlvilág és túlvilágra jutás kliséi egy Jan-Inge Wall közölte – boszorkányper vádlottjaként megjelenő – svéd tündérvarázsló perdokumentumaiban is: Wall 1989.

A jelenkorból ismert tündérvarázslók beavatása transzban, álomban történik, vagy legalábbis ilyen élmények ismeretében, birtokában kell a varázslónak lennie. Marinov mintegy 100 évvel ezelőtti bolgár közlése szerint[30] egy asszony Kumarica faluban éjszakánként a folyókhoz vagy sekély vizekhez járt el, ott találkozott a szamovilákkal, akik megtanították arra, hogy melyik fű milyen betegséget jelent. Az elhívás szerb adatok szerint tündérzenével történik, ennek révén a tündérek mintegy megszállják a jelöltet; ez kényszeres táncban nyilvánul meg (tehát a zene és tánc transzindukáló szerepe a „valóságos" beavatásokban is fontos szerepet kap). Például a tündérvarázsló-jelölt a megfelelő életkorban egyszer csak „elragadtatódik", fél-öntudatlan állapotban a falu ún. tündérfáihoz megy, ott táncolni kezd. Vagy egyszer csak akaratán kívül eksztatikus táncba kezd, ami például az egyik adat szerint kilenc napon és kilenc éjen át tart.[31]

A beavatottak rendszeres időközönként újra meg újra érintkezésbe kerülnek a tündérekkel: „a tündérekkel járnak". Maria Vivod írja le helyszíni megfigyelései alapján egy vajdasági szerb „tündérlátó" gyógyító gyakorlatát.[32] Közlése szerint ez az asszony folyamatos kommunikációt folytat tündérsegítőivel, akik „elküldik neki" betege diagnózisát, és azt is megmagyarázzák az asszonynak, hogyan segíthet rajta. *Tündérbetegség*nek nevezett mentális betegségeket gyógyít és jósol is.

A balkáni tündérvarázslók gyógyító tevékenységének elengedhetetlen része volt az áldozatok bemutatása, amit különösen a Balkán ortodox térségében a közelmúltig végeztek (a magyarság gyakorlatából csak bizonytalanul értelmezhető történeti adataink vannak erre).[33] A gyógyítás és az áldozatok bemutatása a tündérvilág sajátos tér-idő kereteiben, vagyis az egyébként tabu alatt álló tündérhelyeken és tündéridőkben ment végbe. Ez lehetett a tündérek rétjein, forrásainál, fáinál, vagy egy rituálisan létrehozott szent helyen (például maga köré húzott körben), illetve ott, ahol valamilyen tabusértés következtében a megbetegedés is történt (ahol a fairy struck érte a beteget). A tündérfa lehet valamilyen speciális fa: galagonya (szerb), rózsabokor (erdélyi román) stb., a gyógyítás ideje pedig a naptári év halotti/töndéri időszakaiba – például a pünkösd előtti ruszália-hétre (bolgár *ruszalszka szednica* 'ruszalkák hete'; román *rusalia,* szerb *ruszalje)* – esett, vagy a sajátosan ismétlődő „tündéridőkben" (a betegség kitörésétől számított egy hét, egy hónap, egy év stb. múlva) történt.

A helyenként változó áldozati étel- és italsornak majdnem minden adat szerint része a tej, méz, bor, kenyér vagy kalács; előfordul a só és (fehér) tyúk, valamint to-

[30] Marinov 1914, 215.

[31] Zečević 1978.

[32] Vivod 2010. Közlése szerint e vajdasági (nyugat-szerbiai) tündérvarázsló működése ma már unikális jelenség. Más a helyzet szerinte Kelet-Szerbiában, ahol a tündér-gyógyítók még ma is jelen vannak; ezzel kapcsolatos utalása: Radenković, http://www.ipak.org/vlachs/abstract.html.

[33] Zečević 1981, 45; Blum – Blum1970, 118; Marinov 1914, 215; Hahn 1954, 159; Saineanu 1899, 201, 207; Moldován 1897, 160; Stewart 1985; Lawson 1910, 169–170; magyar adatok: Pócs 2005.

vábbi édességek. Erdélyi románok szerint a *fehér áldozat*nak a (fehér) só mellett a liszt is része. Mindezzel általában földre terített abroszon kínálják a tündéreket, egyes görög adatok szerint kést-villát, poharat is készítenek oda nekik; továbbá égő gyertya is előfordulhat. Náxosz szigetén piros abrosszal leterített asztalon piros édeségeket szolgálnak fel. Egyes szerb adatok szerint zsebkendővel letakarva visznek át az ételeket egy olyan mezőn, ahol tündérek megjelenésére számítanak.

Az áldozatok felajánlását sokszor megelőzi vagy követi a tündérek meghívásának vagy megidézésének rítusa, mégpedig a beteg jelenlétében (például az albán tündérgyógyítók egy csendes helyen, általuk rajzolt körben ültetik le a fehér ruhába öltöztetett beteget). Ennek során a gyógyító „találkozik" a tündérekkel. A Blum házaspár görög adatai szerint megtudakolja tőlük, miért sújtották a beteget paralízissel, némasággal; bolgár, román szerb, albán horvát adatok arról tudósítanak, hogy suttogva (az erdélyi románoknál háromszor meghajolva) imádkozik hozzájuk, vagy féltranszban, kántáló hangon ráolvas: kéri a tündéreket az ártalom visszavonására, a beteg egészségének visszaadására az áldozat fejében. Egy részletesebb albán tudósításból megtudjuk, hogy míg a beteg a szent körben térdel, a gyógyító köszönti a tündéreket, majd csendben várnak, titkos jeleket figyelve. A ráolvasás elrecitálása után a varázsló jó éjszakát kíván a tündéreknek, majd visszafelé vezeti a beteget körül a körön. Három nap múlva megmosdatja, s a betegnek ekkor eldől sorsa: halál vagy gyógyulás vár-e rá.[34] A beteg többnyire e helyen tölti az éjszakát, máskor a gyógyító ott alszik vele, és a tündérek egy inkubációs álom során meggyógyítják a beteget. Több szerb, román, görög adat szerint a beteg reggel iszik a tündéreknek odatett vízből, vagy megmosdatják benne stb. Görög és román forrásainkból[35] kiviláglik, hogy a beteg házánál is bemutathatják az áldozatot. Ez történik például erdélyi románoknál, ha a beteg nem emlékszik a helyre, ahol a baj történt: ilyenkor a gyógyító kilencszer körbejárva a házat, melyben a beteg fekszik, kilencszer elmondja a ráolvasást.

Marinov 1914-ben egy Bulgária sok helyén gyakorolt rítusról adott hírt;[36] leírásában a tanúk megfigyeléseiről is számot adott. A *ruszalkák* okozta betegségekkel kapcsolatos leírása szemléletesen illusztrálja a testi és szellemi világ közti illékony, diffúz határokat, a két világ egymásba hatolásának eseteit. Eszerint a *ruszalszka szednica* idején a betegek olyan rétekre mennek aludni, ahol ekkor a *nagy ezerjófű* (bolgár *rosszen*)[37] nagy mennyiségben virágzik (ez a növény valamiféle mitikus kapcsolatban van a ruszalkákkal). Lefekvés előtt a fűre terített fehér abroszra tejet, mézet, kalácsot helyeznek a ruszalkáknak. A betegek kísérői, akik egy félreeső helyről éberen figyelik a történéseket, észlelik, hogy éjféltájban, mikor a betegek már mélyen alszanak,

[34] Hahn 1954, 159.
[35] Stewart 1985, 239; Marienescu 1891, 4.
[36] Lásd: Marinov 1914, 470–475; Kazarow 1933.
[37] Dictamnus Fraxinella Pers., D. Albus L.

forgószél közeledik, sustorgó, nevető, suttogó hangokkal, és ez a forgószél homokot, leveleket, száraz ágdarabokat stb. hord a leterített abroszra. Mindezt ők – a betegek álmának külső szemlélőiként – a ruszalkák megjelenéseként értékelik. A ruszalkák „otthagyott tárgyait" reggel hazaviszik, és a betegek füstölésére használják. Vannak, akik a rítust mindaddig ismételgetik, míg meg nem gyógyulnak.

A tündéráldozatok halotti karakterére már Lawson felfigyelt: a görög nereidáknak adott áldozatok voltaképpen a halotti pománával: a temetőbe vitt halotti áldozatokkal azonosak (amelyeket keresztény átértelmezésben a halottak lelkiüdvéért adnak).[38] A dalmáciai vilevnjakok sokszor egyenesen a halottakkal kommunikálnak a tündérbetegségek gyógyítására bemutatott áldozatok során. Ez ismét a balkáni tündérvilág erős halotti karakterét húzza alá: a bolgár, szerb, görög tündérvarázslók kapcsolata a tündérekkel szinte egyfajta halotti kommunikációnak tekinthető.

A hivatásos tündérgyógyítóknak *társaságokba tömörült formáció*iról is tudunk a múltból. Legrészletesebb információink – ha nem is vizsgált térségünkből, de legalább annak közeléből – Gustav Henningsen publikációjából származnak egy ilyen társaság működéséről, amelyet a szicíliai *donna di fuori* ('a kívülről jött hölgyek') 18. századi törvényszéki dokumentumai alapján tett közzé.[39] E tündérpereken kívül horvát és magyar adatok vannak birtokunkban, szintén elsősorban történeti dokumentumokból. Az utóbbiak ugyan elég halvány, de az ilyesféle társaságok konkrét létezését mégiscsak bizonyító emlékek. A dalmáciai adatok alapján úgy tűnik, hogy itt is léteztek a szicíliaiakhoz leglényesebb vonásaikban hasonló női testületek. A nyugat-magyarországi adatok – amelyek sejtésem szerint a Magyarországra a 17–18. századokban betelepült horvát népességhez köthetők – a hasonlóságok mellett más, a szicíliai és horvát társaságokétól eltérő vonásokat is felvillantanak. Tegyük még hozzá, hogy a szicíliai dokumentumokat ki tudjuk egészíteni a tündértársaságok létezésére utaló, szintén Szicíliából származó jelenkori leírásokkal,[40] valamint egyéb, a forrásokban változatos neveken ('*Diana társasága*', a '*Jó hölgyek*', '*Signore Oriente társasága*') előforduló adatokkal, amelyekre többek között a milánói inkvizíció 1384–1390 közti vallatásain derült fény.[41] Hogy még egy földrajzilag távolibb párhuzamot is említsünk: Wolfgang Behringer a valdens eretnekek kapcsán hivatkozik hasonló kontextusban a *bons hommes* vagy *good ladies* társaságára.[42]

Mindezeket Henningsen gazdag, a „tündérnők" törvényszéki vallomásait is szövegszerűen tartalmazó dokumentumanyagának fényében tudjuk igazán értelmezni.

[38] Lawson 1910, 150, 169.

[39] Henningsen 1985; 1990.

[40] Chapman 1970; lásd róluk még: Henningsen 1985, 779.

[41] Bonomo olasz boszorkányságot összefoglaló könyvében közli ezeket: Bonomo 1959, 15–183: *La „Societa di Diana" e la stregoneria* c. fejezet, különösen a 74–84. oldalak.

[42] Behringer 2005.

Az szicíliai, illetve itáliai adatok folyamatos megjelenése a 14. századtól a 20. századig arra vall, hogy e kultuszoknak itt történeti folyamatossága volt, és fontos szerepet töltöttek be a természetfölötti kommunikáció nem keresztény formációi között. Egyik legfontosabb közös sajátságuknak az látszik, hogy a társaságok tagjainak *közös álomélményeik* vannak a tündérek másvilágára tett „utazásaikról". Ezzel kapcsolatban Henningsen egyesen álomkultuszról beszél. A szicíliai társaságok tagjai a Balkán „tündérekkel járó" egyéni gyógyítóihoz hasonló „félig tündérré vált", démon–ember *kettős lények*. Hennigsen az 1588–1600-as évekből öt- és hétfős, olykor egy-egy férfitagot is magukban foglaló női csoportokról tudósít. A „tündérré vált" nők a hét három meghatározott napján tartott álombeli, éjszakai gyűlésekre utaznak, ahol férfitársuk zenekíséretével, szép ruhákba öltözötten táncolnak, valamint oktatásban részesülnek a gyógyfüvek hasznáról, megtanulnak jósolni, gonosz szellemeket elűzni. Mindez igen hasonló a Balkán tündérvarázslóinak beavató másvilági utazásaihoz. Itt azonban még szorosabb a fúzió, mint az egyéni tündérvarázslók esetében, akik, miután a „tündérekkel járnak", mintegy megtöltekezni a tündérséggel, visszajönnek a földre és (igaz, tündéri segédlettel) egyedül gyógyítanak. A szicíliai gyógyítóasszonyok a másvilágiak tündércsapatát vezetve, azokkal együtt látogatják meg egy-egy beteg házát (aki álmában vagy éjszakai látomásában észleli gyógyító zenéjüket, táncukat). Édességek, vagy például édes hús, kenyér, víz, bor várják őket a beteg asztalára készítve, amit elfogyasztanak, majd búcsúzóul áldást mondanak a házra: „Legyen vége a táncnak és növekedjék a jómód". Henningsen egyes adatai szerint a tündérek a szegény földi asszonyoknak segítenek a házimunkában, varrásban, csipkeverésben, gyereknevelésben is. Charlotte Chapman 20. századi leírása szerint a szicíliai *donni di notte (*'az éjszaka hölgyei*)* vagy *donni di casa* ('a ház hölgyei') nevű tündértársaság tagjai a gyűlésekre még a 20. században is hasonlóan, szintén álomban utaznak a hét bizonyos napjain, és hasonlóképpen tevékenykednek.[43]

Dalmáciai boszorkányperek jegyzőkönyveiben talált utalásokból Zoran Čiča egy a szicíliaihoz feltehetően igen hasonló tündérkultuszt rekonstruált, a társaságok konkrét működésére fényt vető adatoknak azonban nem volt birtokában. Az általa idézett, 1680-as évekből származó dubrovniki perjegyzőkönyvekben bizonyos női társaságok tagjai hol gyógyító *vilenica*ként ('tündéres') és a boszorkányok ellenfeleként, hol rontó boszorkányként jelennek meg.[44] A boszorkánysággal vádolt tündérvarázsló, Janjina *vilenica* a tárgyaláson azt állította, hogy ő egy kilenctagú társaság tagja, és testületének tagjai nem rontással, hanem gyógyítással foglalkoznak. Egy tündér tanította őket a gyógynövények hasznára, és fel tudják ismerni a boszorkányokat.[45] Csak épp hivatkozom itt szórványos magyar adataimra, amelyeket részletesen ismertettem egy

[43] Chapman 1970.
[44] Čiča 2002a; 2002b.
[45] Čiča 2002b, 59–60.

régebbi tanulmányomban. A magyar történeti forrásokból származó adatok külön érdekessége egy Vas megyei, éjszakai tündér- és boszorkány-lelkek csapatai közt folyó küzdelem leírása.[46]

A nyugat-balkáni, szicíliai, valamint esetleges magyarországi tündértársaságokhoz hasonló testületekre az ortodox Kelet-Balkánról nincsenek adataink. Itt másfajta kultusztestületek működtek hasonló funkcióban – mintegy ezek „helyén" –: a tündérbetegségeket gyógyítók olyan társaságai, amelyek megszállottságkultuszok gyakorlása révén tartottak rituális kapcsolatot a tündérvilággal: ezek a szerb, bolgár és román a *căluşarii* és a *rusalia, ruszalje* társaságok.[47] *Kollektív rituális transz*nak is nevezi a kutatás a gyógyító társulatok által rituálisan produkált önkívületi állapotot, amelyben a jó tündérek által megszállt gyógyítók fel tudják venni a harcot a betegeket megszálló, halotti karakterű „rossz" tündérekkel. E kultuszokra a látványosság, a színjáték-jelleg jellemző, szimbolikus tárgyak, jelmezek, mozdulatok alkalmazásával és a transz, a „lélekutazás," a démonokkal való küzdelem különböző látható szimbólumaival. A szerb ruszalje rítusnak részét képezik a *halotti médiumizmus* jelenségei is; a gyógyító transzukból ébredő *ruszáliák* vagy *padalicá*k a halottak üzeneteit közvetik az egész faluközösség és az egyének számára is. Bolgár kutatók éppen az ősökkel, mint a közösség őrzőszellemeivel (a „jó" halottakkal) való kapcsolatteremtést tartják a balkáni kultuszok lényegének. E kollektív formák részletesebb bemutatására itt nem térhetünk ki. Ez önálló tanulmányt igényel; annál is inkább, mert jelenleg mind a román, mind a szerb kutatók megújult érdeklődéssel fordulnak e kultuszok felé. Például Ileana Benga és Bogdan Neagota helyszíni tudósításai alapján tudható, hogy Románia Olt és Dolj megyéiben ma is él a rítus, „eredeti", tündérekkel kapcsolatos gyógyító funkciójában is; s még számos új vonatkozásra derülhet fény a közeljövőben.[48]

*

Ha végezetül megkíséreljük a tündérekkel való kommunikáció változatos formációit összefoglalóan jellemezni, akkor azt mondhatjuk, hogy a vizsgált térségben többféle kommunikációs forma párhuzamos jelenléte, egymásra rétegzettsége és együttélése, az egyes formák területenként változó dominanciája jellemző. A mindennapi kommunikáció, az egyéni varázslók gyakorlata és a kollektív kultuszok egyaránt alapvetően *megszállottság*ként határozhatók meg; mégpedig – mint mondottuk – az archaikus kettős térszerkezet kereteiben működő *circumsessió*ként, amit a test–lelkek–szellem kapcsolatok változatos formációit magában foglaló laza kategóriának tekintünk.

[46] Pócs 2005.

[47] Legteljesebb, mindegyik kultuszra kiterjedő összefoglalás: Antonijević 1990. Még néhány fontos tanulmány, további irodalommal: Arnaudov 1917; Majzner 1921; .Küppers 1954; Kligman 1981.

[48] Lásd erről: Benga – Neagota 2010.

Mint többször hangsúlyoztuk, a tündérek – eredendő halotti kapcsolataik révén – megszállásformái, metaforái is hasonlóak, sok esetben azonosak a halotti megszállottsággal: a tündérek általi megszállottságot a halotti megszállottság egy Délkelet-Európában nagyon domináns (az isteni megszállottság jegyeit is mutató) kulturális variánsának tekinthetjük, amelynek fontos jellemzője a zene és tánc által indukált transz. A közvetlen kommunikáció mellett hangsúlyoznunk kell az isteni karakterű tündéreknek adott áldozatok fontos szerepét. Ezek érdekes sajátsága, hogy egyes áldozati rítusok is a közvetlen természetfölötti kommunikációhoz kapcsolódnak: vagyis az áldozati ételeket a megidézett tündéreknek adják, közvetlen találkozás-élményeik, velük folytatott „párbeszédeik" során mintegy „megetetik" őket.

A kettős térszerkezetben működő „megszállás" a halotti kommunikáció kapcsán is észlelt archaikus sajátság. Ehhez egy másik archaikus jelenség is járul, mégpedig a *félig démonná váló emberek* – mint kettős/átmeneti lények – kommunikációs formái és az ezzel kapcsolatos álombeli kommunikáció. Ez nem azonosítható a megszállottsággal, de eseteinkben sokszor együtt él vele. Mindemellett a megszállottság egy speciális formájaként a *halotti médiumizmus* jelenlétét is regisztrálnunk kell. (Továbbá: az egyéni gyógyítók tündéridéző rítusai a *necromantia* ókortól a kora újkorig az elit mágiában is gyakorolt módszereire emlékeztetnek.)

A Balkán megszállottságkultuszainak több kutatója (például Slobodan Zečević vagy Alois Closs[49]) felvetette ezek samanizmusként való meghatározásának a lehetőségét is. Ez véleményünk szerint a samanizmus-kategória szokásos túláltalánosításának következménye, és a tündérkultuszok kapcsán egyáltalán nem releváns kérdés.[50] Henningsen úgy véli, hogy éppen az álombeli kommunikáció az, ami a tündérkultuszt megkülönbözteti a sámánizmustól. Szerinte emiatt sem – és azért sem, mert nincs szó kollektív látványosságról – sorolható az európai sámánizmus egyes kutatók által feltételezett kategóriájába; és ebben egyet kell értenünk vele.

[49] Closs 1968; Zečević 1977; 1978.

[50] Megjegyzendő, hogy Antonijević a megszállottságkultuszokat összefoglaló munkájában (Antonijević, 1990) cáfolta ezeket a nézeteket: úgymond itt nincs akaratlagos transz, nincs védőszellem és nincs beavatás, tehát nem lehet samanizmusról beszélni. Mint látjuk, érvei nem a legszerencsésebbek, mert mindegyik jelenség – aminek tagadja a létezését – jelen van ezekben a kultuszokban, mégis, vele egyetértve kijelenthetjük, hogy a megszállottságkultuszokat vagy a tündérkultusz más formáit samanizmusnak tekinteni meglehetősen abszurd ötlet.

BIBLIOGRÁFIA

Antonijević, Dragoslav
1990 *Ritualni trans.* Beograd, Srpska Akademija Nauka u Umetnosti Balkanološki Institut.
Ardalić, V.
1917 Vile i vještice. *Zbornik za narodni život i običaje južnih slavena* 22: 301–311.
Arnaudov, Michail
1917 *Die bulgarischen Festbräuche*. Leipzig, Parlapanoff.
Behringer, Wolfgang
2005 How Waldensians Became Witches: Heretics and their Journey to the Other World. In Gábor Klaniczay – Éva Pócs (eds): *Communicating with the Spirits*. /Demons, Spirits, Witches 1./ Budapest – New York, CEU Press, 155–192.
Benga, Ileana – Neagota, Bogdan
2010 *Kalus és kalusárok. A román kalus szertartásának szintaxisa és narratív morfológiája*. In Pócs Éva (szerk.): *Mágikus és szakrális medicina. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. /Tanulmányok a transzcendensről VII./ Budapest, Balassi, 230–270.
Blum, Richard – Blum, Eva
1965 *Health and Healing in Rural Greece. A Study of Three Communities*. Stanford, Calif., Stanford UP.
1970 *The Dangerous Hour. The Lore of Crisis and Mystery in Rural Greece*.London, Chatto and Windus.
Bonomo, Giuseppe
1959 *Caccia alle streghe. La credenza nelle streghe dal secolo XIII al XIX con particolare riferimento all'Italia*. Palermo, Palumbo.
Bosnyák Sándor
1980 *A moldvai magyarok hitvilága*. /Folklór Archívum 12./ Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport.
Brednich, R. W.
1967 Die osteuropäischen Volkssagen vom vorherbestimmten Schicksal. In H. Ringgren (ed.): *Fatalistic Beliefs in Religion. Folklore and Literature*. /Scripta Instituti Donneriani Åboensis II./ Stockholm, Alquist & Wiksell, 97–117.
Candrea, Ion-Aurel
1944 *Folklorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică.* Bucureşti, Casa Şcoaleror.
Chapman, Charlotte Gower
1970 *Milocca: A Sicilian Village*. London, Allen et Unwin.
Closs, Alois
1968 Der Schamanismus bei den Indoeuropäern. *Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft* XIV: 289–302.
Çabej, Eqrem
1966 Albanische Volkskunde. *Südost-Forschungen* XXV: 368–376.
Čiča, Zoran
2002a *Vilenica i vilenjak. Sudbina jednog prekršćanskog kulta u doba progona vještica.* Zagreb, Institut za etnologiju i folkloristiku.
2002b Vilenica and vilenjak: Bearers of an extinct fairy cult. *Narodna Umjetnost* 39: 31–63.
Delumeau, Jean
2004 *A paradicsom története. A gyönyörök kertje*. Budapest, Európa. [*Une histoire du paradis. Le Jardin des délices*. Paris, Fayard, 1992.]

Dömötör Tekla
1968 A vilák ajándéka. *Filológiai közlöny* 3–4: 339–346.
Đorđević, Tihomir R.
1953 Veštica i vila u našem narodnom verovaniju i predanju. Vampir i druga bita u našem narodnom verovaniju i predanju. *Srpski Etnografski Zbornik* LXVI: 5–255.
Eliade, Mircea
1974 Some Observations on European Witchcraft. *History of Religions* 14: 149–172.
Frankovics György
1972–1973 Vile-történetek a Dráva-menti horvátoktól. *A Janus Pannonius Múzeum Évkönyve* XVII–XVIII: 239–252.
Ginzburg, Carlo
1991 *Ecstasies: Deciphering the Witches' Sabbath.* New York, Pantheon Books. [*Storia notturna. Una dezifrazione del Sabba*. Torino, Einaudi, 1989.]
Hahn, Adalbert
1954 *Albanesische Studien*. Jena, F. Mauko.
Henderson, Lizanne – Cowan, Edward J.
2001 *Scottish Fairy Belief: A History*. East Linton, Tuckwell.
Henningsen, Gustav
1985 A kívülről jött hölgyek. Tündérek, boszorkányok és szegénység a korai modern Szicíliában. *Világosság* XXVI: 778–785.
1990 „The ladies from outside": An Archaic Pattern of the Witches Sabbath. In Bengt Ankarloo – Gustav Henningsen (eds): *Early Modern European Witchraft. Centres and Peripheries*. Oxford, Clarendon, 191–215.
Ivanišević, F. Poljica
1905 *Zbornik za narodni život i običaje južnih slavena* 10: 181–307.
Kazarow, Gawril I.
1933 Krankeninkubation in Bulgarien. *Archiv für Religionswissenschaft* XXXIV: 362–363.
Kelemina, Jakob
1930 *Bajke in pripovedke slovenskego ljudstva z mitološkim uvodom* Celje, Moholjeva Druzba.
Kligman, Gail
1981 *Călus. Symbolic Transformation in Romanian Ritual*. Chicago – London, University of Chicago Press.
Küppers, Gustav A.
1954 Rosalienfest und Trancetänze in Duboka. Pfingstbräuche im ostserbischen Bergland. *Zeitschrift für Ethnologie* 79: 212–224.
Lambertz, Maximilian
1958 *Die Volkspoesie der Albaner. Eine einführende Studie*. /Zur Kunde der Balkanhalbinsel II. Quellen und Forschungen Heft 6./ Sarajevo, Studnička & Co.
Lang, Milan
1914 Samobor, Stvorovi kao ljudi. *Zbornik za narodni život i običaji južnih slavena* 19: 39–152.
Lawson, John Cuthbert
1910 *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study of Survivals.* Cambridge, Cambridge UP.

Majzner, M.
1921 Dubočke Rusalje. Poslednji tragovi iz kulta Velike Majke bogova. *Godisnjica N. Čupiča* XXXIV: 226–257.
Marienescu Athanáz
1891 Az áldozatok. Rumén népmythologiai képek és szokások. *Ethnographia* II: 2–12, 53–58.
Marinov, Dimitar
1914 Narodna vjara i religiozni narodni obicsaji. *Szbornik za narodni umotvorenija i narodopisz* XVIII. (Sofia.)
Moldován Gergely
1897 *Alsófehér vármegye román népe. Néprajzi tanulmány.* Nagyenyed, Nagyenyedi Könyvnyomda.
Muşlea, Ion – Bîrlea, Ovidiu
1970 *Tipologia folclorului din raspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu.* Bucureşti, Minerva.
Nilsson, M. P.
1957 *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*. Lund, C. W. K. Gleerup.
Pamfile, Tudor
1916 *Mitologie românească I. Dusmani si prieteni ai omului*. Bucureşti, Librăriile Socec & Co.
Patch, Howard Rollin
1950 *The Other World According to Descriptions in Medieval Literature.* Cambridge, Mass., Harvard UP.
Pávai István
1994 Zenés-táncos hiedelmek a moldvai magyaroknál. *Néprajzi Látóhatár* III: 171–187.
Pócs, Éva
1986 Tündér és boszorkány Délkelet- és Közép-Európa határán. *Ethnographia* XCVII: 177–256.
1989 *Fairies and Witches at the Boundary of South-Eastern and Central Europe.* /Folklore Fellows' Communications 243./ Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.
2005 „Tündéres" és „Szent Ilona szerzete", avagy voltak-e magyar tündérvarázslók? In Csörsz Rumen István (szerk.): *Mindenes Gyűjtemény I. Tanulmányok Küllős Imola 60. születésnapján.* /Artes Populares 21./ Budapest, ELTE BTK Folklore Tanszék, 289–308.
2009a Tündéres and the Order of St Ilona or, Did the Hungarians Have Fairy magicians? In Éva Pócs (ed.): *Folk Religion and Folk Belief in Central-Eastern Europe.* /Acta Etnographica 54/2./ Budapest, Akadémiai, 379–396.
2009b Zene, tánc és megszállottság a dél-kelet-európai tündérhiedelmekben és -rítusokban. In Szemerkényi Ágnes (szerk.): *Folklór és zene.* Budapest, Akadémiai, 379–398.
2014 Kommunikáció a tündérekkel Délkelet-Európában. In Vassányi Milós, Sepsi Enikő, Voigt Vilmos (szerk.): *A spirituális közvetítő.* Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan, 143—163.
Pop, Mihai
1984 A szépasszonyok. In Balázs Géza – Hála József (szerk.): *Folklór, életrend, tudománytörténet. Tanulmányok Dömötör Tekla 70. születésnapjára*. Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport, 232–234.
Portefaix, L.
1982 Concepts of Ecstasy in Euripides' „Bacchanals". In N. G. Hohn, (ed.): *Religious Ecstasy.* / Scripta Instituti Donneriani XI./ Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 201–210.
Saineanu, Lazar
1899 Die Jele oder *böse* Geister im rumänischen Volksglauben. *Donauländer* I: 4–34, 97–104, 199–207, 274–286.

Salamon Anikó
1975 Gyimesi mondák. In Kákosy László (szerk.): *Mai népi hiedelmek*. /Az ELTE Ókori Történeti Tanszékeinek Kiadványai 10./ Budapest: ELTE, 65–154.
Schram Ferenc
1982 *Magyarországi boszorkányperek 1529–1768, III.* Budapest, Akadémiai.
Stewart, Charles
1985 Nymphomania: Sexuality, Insanity and Problems in Folklore Analysis. In Margaret Alexoiu – Vassilis Lambropoulos (eds): *Post-Structuralist Approaches to Twentieth-Century Greek Literature.* New York, Vassilis, 219–252.
Uther, Hans-Jörg
1986 Gaben des kleinen Volkes. In: *Enzyklopädie des Märchens 5.* Berlin, de Gruyter, 637–642.
Vakarelski, Hristo
1969 *Bulgarische Volkskunde*. /Grundriss der slavischen Philologie und Kulturgeschichte 15./ Berlin, De Gruyter.
Vivod, Maria
2010 A tündérlátó Radmila. In Pócs Éva (szerk.): Mágikus és szakrális medicina. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. /Tanulmányok a transzcendensről VII./ Budapest, Balassi, 344–357.
Wall, Jan-Inge
1989 *Hon var en gång tagen under orden… Visionsdikt och sjukdomsbot i gotländska trolldomsprocesser.* Upsala, Dialekt- och Folkminnesarkivet.
Zečević, Slobodan
1977 Samanisticka komponenta rusalkskog rituala. *Etnoloski pregled* 15: 21–35.
1978 Neki primeri šamanske prakse u istočnoj Srbiji. *Etnološki pregled* 15: 37–42.
1981 *Mitska biča srpskih predanja*. Beograd, „Vuk Karadžić" Etnografski Muzei.

AZ ISTENI MEGSZÁLLOTTSÁG MOTÍVUMAI AZ ARCHAIKUS NÉPI IMÁDSÁGOKBAN ÉS RÁOLVASÁSOKBAN[1]

Az archaikus imádságoknak arról a két csoportjáról fogok beszélni, amelyeket Erdélyi Zsuzsanna mindegyik imákat közreadó kötetében a (pogány-keresztény) „kevert tudatformájú szövegek" első két csoportjaként nevez meg. Az első csoport, a ráolvasás voltaképpen nem is ima, de sok szál köti össze a második, a „védekező-bajelhárító" szövegek csoportjával. E szálak közül legnyilvánvalóbbak az Erdélyi Zsuzsanna által „defenzív jegyek"-nek nevezett szövegmotívumok. A védekező-bajelhárító imák ugyan megfelelnek az *ima* kritériumainak is – amennyiben vallásos szituációban, a keresztény vallás isteni lényeihez intézett kérés formájában mondják őket el[2] –, mégis, e motívumok jelenléte a két csoport mindegyikében azt jelzi, hogy ezek a bajelhárító imák bizonyos szempontból akár *ráolvasás*nak is nevezhető mágikus szövegek. Erdélyi Zsuzsanna joggal hozza őket a ráolvasások „kereszténnyiesített pogány rétegével" kapcsolatba, és jogosan tartja a kérdéses motívumok imákba foglalásának gyakorlatát középkori eredetűnek, az első csoport ráolvasóit pedig „ókori keleti varázstevékenység hagyományaihoz kötődő", „kereszténnyiesített pogány" szövegkincsnek.[3]

Az alábbiakban éppen ezekről a motívumokról szeretnék néhány megjegyzést tenni, amelyekkel megerősítem – és talán néhány ponton kiegészítem – Erdélyi Zsuzsanna besorolásának alapelveit.

A közelmúltban több szempontból tanulmányoztam a megszállottság különböző, elsősorban az újkori Közép- és Kelet-Európában fellelhető formációit.[4] Több igen archaikus, legalább középkori gyökerekkel rendelkező típussal találkoztam, különösen az erdélyi magyarságnál végzett gyűjtésem, valamint régebbi román, bolgár, orosz és újabb erdélyi magyar folklórpublikációk tanulmányozása során – és arra jöttem rá, hogy e megszállottság-formációk némely vonatkozását igen szemléletesen tükrözi az archaikus imák és ráolvasások egy-egy szövegmotívuma vagy metaforája. A megszállottság e típusait nevezhetném akár – Erdélyi Zsuzsanna kifejezését használva

[1] A tanulmány első megjelenése: Pócs 2003b.

[2] Az ima és ráolvasás elválasztásáról, az elválasztás kritériumairól lásd: Pócs 2003a.

[3] Lásd „A közölt imádságok csoportosítása" fejezetet: Erdélyi 1976, 49–60; illetve az I. csoport a–d. alcsoportjait: Erdélyi i.m., 49–261.

[4] Lásd: Pócs 2001a; 2001b; 2003.

– „kereszténytyesített pogány tudatformáknak", és azt kell mondanom, hogy nagyon is törvényszerűnek látszik megjelenésük, tükröződésük e szövegcsoportok motivikájában.

A *megszállottság*ról most csak röviden annyit, hogy ez a természetfelettivel való kommunikáció egyik alapformája. Spontán módon létrejövő, vagy rituálisan létrehozott állapot, amelyben az egyén egy idegen szellem befolyása alá kerül, ez be is léphet a testébe, benne lakhat (nem feltétlenül; a hangsúly az idegen szellem jelenlétén, befolyásán van). Ez az állapot általában ún. módosult tudatállapot, tehát a megszállottság-élmény általában – ha nem is kizárólagosan – transzban tapasztalható meg. Két fő fajtája közül a *démoni/ördögi megszállottság* a szellemek erőszakos támadása, illetve testbe hatolása (ezek természetszerűen rossz démonok). A másik az isteni megszállottság, amikor az ember isteni befolyás alá kerül, az istenség a testbe hatol, illetve az emberben megtestesül. Olyan fajtája is van, amikor a megszálló nem jut a testbe, csak uralja, körülveszi, kívülről támadja (ezt nevezik a testbe hatolás *possessio* megnevezésével szemben *circumsessio*nak vagy *obsessio*nak – illetve *lényegi* vagy *általános megszállottság*nak. Ez nem konkrét, nem személyes, lényegét jól kifejezik a magyar *körülvesz, kíséret, kerülget, kísér* (például az ördög) terminusok.[5]

Az isteni megszállottság általános, lényegi fajtája sok esetben egy archaikus duális térszerkezettel van összefüggésben, amely egyik keretét képezi az élők és a szellemvilág kommunikációs formáinak, így a megszállottságnak is.[6] Ennek az archaikus térszemléletnek megfelelően, amely a mai napig tükröződik az európai népek hiedelmeiben és folklórjában, az univerzum a *saját, emberi* világra és egy *idegen*, *„más", szellemi* világra tagolódik.[7] A Sátán hatalmának késő középkorban kiteljesedő nézetei – melyek szerint az Isten és az ördög mintegy egyenlőek, és Isten létének legfőbb bizonyítéka a démonok létezése[8] – átlényegítették a világmodellt, amelynek keresztény variánsa eredendő kapcsolatban van az isteni és ördögi megszállottság kétpólusú rendszerével,[9] mondhatni, az emennek révén „jön létre". A fenti dualizmus „eredetileg" az élők és holtak szembenállásával jellemezhető, a világmodell keresztény változatában az élők és holtak világát mintegy felülrétegezte a *emberek, keresztények világa, Isten birodalma – nem emberek, nem keresztények, Sátán lakhelye* oppozíció, vagyis az *isteni* és *ördögi* kettőssége. Vagyis: a középkori ember világának két térfelét vagy

5 A meghatározás részleteiről, elveiről lásd részletesebben: Pócs 2003a, bevezető rész. Ugyanerről a legfontosabb elméleti összefoglaló irodalomból: Oesterreich 1921, 1. fejezet; Crapanzano 1987; Bourguignon 1973, 7–8; Holm 1982, 8–15.

6 Lásd erről a halotti megszállottság vonatkozásában részletesebben: Pócs 2001b.

7 Egy mitikus-kozmogonikus világmodellnek megfelelően (ahogy azt Lévi-Strauss, Ivanov, Toporov, Eliade és még sokan mások leírták). E világmodellt jellemző duális szimbolikus osztályozás alapja az élet és halál világának a kettőssége, ami a lakott, szervezett, rendezett teret és a lakatlan, szervezetlen, rendezetlen káoszt jelenti. Lásd a legfontosabb szakirodalmat: Pócs 1983.

8 Lásd: Gurevics 1974, 427; Roskoff 1869, I. 317: a „Teufelsperiode" a 13. században kezdődik.

9 Lásd erről részletesen: Pócs 2001a. (Lásd e kötetben is.)

az Isten (Szentlélek), vagy a Sátán tartja mintegy megszállva (a *circumsessio/obsessio* általános értelmében) – más lehetőség nincs; az Isten és Sátán közt hatalmi harc folyik az emberért és létesítményeiért. Nem véletlen, hogy a megszállottságnak ezt az archaikus térszerkezettel kapcsolatba hozható *circumsessio/obsessio* válfaját Ernst Benz az *ostromlott vár* metaforájával jellemezte,[10] aminthogy a Sátán elleni harc és a védelmi rendszerek motívumai is rokonok a „hadi megszállás" fogalmaival. A középkori *Civitas Dei* kiterjed a Sátán uralmi szféráját jelentő *Civitas terrena* világára is, mégpedig megszentelő, megkeresztelő, szenthely-alapító rítusok, valamint (isteni vagy ördögi) megszállottság és ördögűzés révén – a kettő közti határok a hatalmi harc okán változnak. A duális térszerkezet kereteiben előforduló isteni–ördögi megszállottságra elsősorban középkori, illetve középkori eredetű folklórszövegek – elsősorban archaikus imádság és ráolvasás-motívumok – utalnak. A szövegmotívumok, metaforák konkrét fizikai terekre, emberi lakhelyekre vonatkoznak, amelyek vagy az Isten, vagy a Sátán uralma, illetve „megszállása" alatt vannak, amelyeket mágikus/vallásos módszerekkel védeni kell a Sátán támadásaitól. (A hangsúly a *nyelvi* jelenségeken van, rövid bemutatómban nem foglalkozom azzal a kérdéssel, hogy e szövegek mikor és mennyiben utalnak eleven, „átélt" megszállottságképzetekre).

Nincs terem az idevágó folklórmotívumok mindegyikét felsorolni, csak jellemző példákat említek. Ezek nagyon gazdag változatskálát képviselnek, ami ennek az archaikus megszállás-elképzelésnek a középkori mentalitásban betöltött fontos szerepére vall.[11] Noha elsősorban magyar példáink vannak, mind az imaszövegek, mind a ráolvasások szövegkapcsolatai egész Európát behálózzák; jó okkal tételezhetjük fel, hogy általános európai középkori sajátságokról van szó.

Nézzünk egy-két példát az imák „mágikus védelem" motívumaiból, amelyek a házat megszálló szent személyekről szólnak: a lakóhely az Istené (vagy egy szenté), ott van „szálláson" (= megszállás~megszállottság), tehát a Sátán nem jöhet be: „bejön az Úristen";[12] a „ház közepibe Isten fia", Jézus, illetve Krisztus vagy Mária áll;[13] a ház Szent Antalé, Szent Vendelé, vagy leggyakrabban szent Benedeké:

…
Kinek háza?
Szent Benedeknek úrháza…[14]

[10] Benz 1972, 141.

[11] Tervezem az összes (mintegy tizenöt személy által) publikált archaikus ima-anyag teljes motívumkincsének felmérését a megszállottság és egyéb mentális kommunikációs technikák és lélekképzetek vonatkozásában. A munkát éppen csak megkezdtem; jelen tanulmányban csak egy gyors áttekintéssel szemem elé került jellemző példákkal dolgozom.

[12] Erdélyi i.m., 45.

[13] Uo. 186, 254, 464, 472 stb.

[14] Uo. 207 (Dobri, Zala m.).

Vagy a házban szent Antal lakik, aki, mint a ház „megszálló" védőszentje, mintegy azonosul a házzal és lakóival:

Az én házam szent Antal,
négy szegibe négy angyal,
közepibe szent oltár, ...[15]

Az isteni jelenlét kizárja a Sátán behatolását:

Lassan zöngessétek az eget..., nálunk vagyon szűz Mária szállásul[16]

Vagy Doroszlóról:

…Isten
látogasd meg a lakást
és űzd el belüle ellenségeinket...
és azok incselkëdéseit,
szent angyalaid lakjanak benne…[17]

Bükkszenterzsébetről:

Begyütt Jézus a házamba,
Házam közepén megálla,
…
Ide nem mer semmi rossz…[18]

Említsünk meg párhuzamul egy német amulettszöveget, egy neustettini varázskönyvből:

Packe dich, du Teufelgeist!
Kennst du den der Christus heißt?
Packe dich von hier,
Denn Jesus Christus ist hier…[19]

[15] Székelyszabar, Baranya m. – Józseffalva, Bukovina, uo., 598.
[16] Zivatart elhárító ráolvasás, Tiszasziget, Csongrád m.; Pócs 1985–1986, II. 413. Hasonló motívumok sora imádságokban: Erdélyi i.m., I. csoport.
[17] Volt Bács-Bodrog megye, ráolvasás boszorkánynyomás ellen, Pócs i.m., II. 417.
[18] Heves megye, Erdélyi i.m., 186.
[19] A berlini Institut für Volkskunde der Deutschen Akademie der Wissenschaften (1967-ben) ráolva-

Ugyanez az archaikus térszerkezettel kapcsolatos elv van jelen szövegamulettek keresztény és nem keresztény párhuzamaiban is. Két ókeresztény példánk bejárat fölötti feliratra vonatkozik:

Hic Deus [h]abitat.

És:

Christus hic est.[20]

Héber, arab amulettek szövegeiben és ábrázolásaiban a vallásos fohászok egy konkrét, szinte feltérképezhető mágikus védelmi rendszerrel társulnak: például a zsidó Lilith-amulett, amelyet a szülő nők védelmére a szülőszoba falára tűznek, három angyalt ábrázol, alatta a lakóhelyet jelentő négyszöggel, a négyszög belsejében felirattal: „Ádám és Éva", vagy: „Ábrahám, Izsák, Jákob". A négyszögön kívül fel van írva a gonosz Lilith démon neve. Lilith nem tud kívülről támadni, mert ez a mágikus ábra biztosítja, hogy a szent személyek birtokon belül legyenek.[21] Más adat szerint ezt a szöveget írják föl a falra:

Adam, Eva,
Hinaus Lilith![22]

E defenzív tartalmú imamotívumokban az emberi lakóhelyet a démonikus világtól elhatároló védelmi rendszerben a szent lények, szent objektumok a mágikus védelem eszközei lesznek (hasonlóan a szentelmények, szent tárgyak, szent szavak mágikus, amulettszerű használatához például az alább említendő démonelküldő ráolvasásokban). E vonatkozásban igen általános motívum a kereszttel való „bekerítés". Példa egy zalaszántói imából:

…Kerüljetek keresztek,
Őrizzetek angyalok…

sás-archívuma (Corpus der Deutschen Segen- und Beschwörungformeln), „Berufung/Beschreiung" csoport, 81. szöveg.

[20] Mindkettő forrása: Weinreich 1946, 279. Ugyanitt a szerző észak-afrikai „pogány előzményeket" is említ, például: „Herakles wohnt hier."

[21] Lásd az amulettek ábráit: Pócs 1990.

[22] Jirku 1912, 37.

Kerkaszentmiklósról:

Én lefekszem én ágyamba,
Minden testem koporsómba,
Őrizzetek, szent angyalok,
Forogjatok szent keresztek…[23]

Hasonlóan általános imamotívum az egyént védő mágikus kör létrehozása szent személyekkel. Sok példát idézhetnénk az embert éjszakára bekerítő őrzőangyalok, szentek, apostolok, evangélisták Európa apokrif imakincséből sok helyről ismerős, változatos motívumsorából:

...Három angyal fejem fölött,
Egyik őriz, másik vigyáz...[24]

Vagy:

…A mi házunk négy szöglete,
Négy szép őrző angyal őrizzetek…[25]

Egy attalai, Somogy megyei imából:

...Tizenkét angyal velem van,
Kettő lábamnál,
Kettő fejemnél,
Kettő jobbrul,
Kettő balrul…[26]

Az alvót éjszaka körülbástyázó angyalok szövegmotívumai még formailag is mágikus szövegek, amennyiben nem fohász, hanem mágikus felsorolás formájában nevezik meg a védelmi erőket. Az ember térbeli tájékozódásában alapvető fontosságú középpont körüli négy irány: a jobb–bal, elől–hátul. E négy irány a teljes univerzumot, illetve esetünkben az innen érkező támadásokat (a kora középkori bizánci demonológia ördögtanai például négy égtáj felől érkező démonokat tartanak számon[27]), a négy

[23] Erdélyi i.m., 235 és 212.
[24] Sopron, uo., 192.
[25] Attala, Somogy megye, Erdélyi i.m., 451.
[26] Erdélyi i.m. 193.
[27] Greenfield 1988, 347–350.

irányban elhelyezkedő négy angyal pedig a teljes védelmet jelenti. Ez a defenzív mágia archaikus térszerkezettel kapcsolatos szövegeinek egyik alapmotívuma. Nem véletlen, hogy igen régi *nem keresztény* megfelelői, illetve már kora középkori keresztény változatai is vannak. A személyt körülvevő istenségek is a négy világtáj felől védik az egyént például egy asszír mágikus imában is:

Samas előttem,
Szin mögöttem,
Nergal jobb kezemnél
Ninib bal kezemnél[28]

Profán használatú (magyar és más közép-európai népeknél ismert) ráolvasókban is tovább él a motívum. Például így szól egy éjszakai démonoktól védő ráolvasás, melynek elmondásával egyidejűleg bekötötték a kilincset gatyamadzaggal, a seprűt pedig keresztbe állították az ajtóba:

Atyaúristen állj elébem,
Fiúisten állj mellém,
Szentlélekisten állj a hátam mögé.[29]

A védelmi láncot szolgáltató szent személyek az ajtóban, ablakon, küszöbön – a „profán" házamulettek szokásos helyein – is megjelennek, egy sorban az ablakba tett tömjénnel, a gonosztól védő vasajtóval: az „ajtón Úristen" vagy Jézus, az „ablakon Mária".[30] Egy kerkaszentkirályi szövegben:

…ki háza?
Szent Benedek úrháza.
Az én házamnak vas ajtaja,
Tömjén az ablaka…[31]

Iharoson, Somogy megyében:

…Ajtómon Jézus Krisztus,
Ablakomon Boldogasszony,
Házam négy sarkába négy szép őrző angyal.

[28] Pradel 1907, 352.
[29] Czirok Sándor gyűjtése, Magyar Néphit Topográfia kérdőíve 27, Algyő, Csongrád m.
[30] Erdélyi i.m., 493, 407, 348 stb.
[31] Uo., 213.

Őrizzetek angyalok,
Kerüljetek keresztek..[32]

Az isteni megszállásnak és a mágikus védelemnek ez az erre az imacsoportra oly jellemző együttese az előbb említett, „Szent Antal/Vendel/Benedek háza" motívumban jelenik meg a legkövetkezetesebben, például:

Ki ez a ház?
Szent Vendel háza,
Kű küszöbje,
Vas ajtaja,
Réz a kulcsa,
Hét szén tömjén az ablakán,
Négy őrző angyal a négy sarkán…[33]

A személy vagy ház mágikus bekerítése egyúttal – mint minden rituális körhúzás, körbenjárás – szent helyet „létrehozó" (tehát bizonyos értelemben isteni megszállást implikáló) rítus is.[34] Említsük itt meg a véghezvitt körhúzó rítusok két példáját, amelyekből mindkét vonatkozás világos: Csíkkarcfalván a kereszteletlen gyereket úgymond „a Sátán kerülgeti, hogy el tudja ragadni", és ugyanitt a faluszéli kereszt megkerülésével végzett, szülés utáni asszonyavató rítusról azt tartják, hogy amíg ezt el nem végezték, a „gonosz lélek megszállja" a gyereket.[35] Csíkdelnén az ortodox pap a templom közepére ültetett beteg („gonosz" megszállta) csecsemőt átlépi, körbejárja és imádkozik felette. Majd keresztet vet a gyerek felé és azt mondja: „Kicsinyhitű pogány vótál s megtértél" – ezzel kiűzte a gonoszt belőle.[36]

Az isteni–ördögi megszállottság archaikus térszerkezettel összefüggő dualizmusa a megszállottság *személyes* formáit kifejező imamotívumokból is ismerős. Ahogy az emberi világ helyeit és térségeit a Sátán vagy az Isten uralja, úgy az emberben is vagy az ördög, vagy az Isten lakik; Isten egyidejűleg megszállva tartja az egymást feltételező szent helyet és keresztény embert. A megszállottság, mint a két világ közti kommunikáció az univerzum és az emberi világ kölcsönös megfeleléseinek egyik létrehozója. Amikor a szellemek megtestesülnek, hús-vér alakot vesznek föl, mintegy otthonukká teszik a testet az univerzum általuk lakott részének mintájára. A keresztény tan, mi-

[32] Uo., 190.
[33] Uo., 214.
[34] A szent hely létrehozó/védő körhúzásról lásd például: Eliade 1958, X. fejezet; Pócs 1983; Tánczos 2000, 163–165.
[35] Saját gyűjtés.
[36] Gagyi József gyűjtése.

szerint „a ti testetek a Szentlélek temploma” (I.Kor.6:19) mint elv egészen konkrét értelmet nyer az isteni megszállottság esetén (a keresztséggel összefüggésben, amikor a Szentlélek szállja meg a testet). A kereszteléssel mint ördögűző ritussal megtisztított embert a Szentlélek szállja meg, azáltal lesz a keresztények közösségének tagja. Tehát a keresztény ember az *obsessio* értelmében így vagy úgy „állandó” megszállott.[37] Ez a személyes, de általános megszállottság-változat is megfogható az archaikus imák megszállottságra utaló metaforáiban. Ezek minden keresztényre érvényesen utalnak az emberre, mint az Isten/Krisztus/Szentlélek befogadására alkalmas szent edényre *(possessio)*, illetve az embert körülvevő, áldást és védelmet sugárzó isteni lényekre *(circumsessio/obsessio)*. Ez a jelenség a keresztény nyelvhasználat Európa katolikus középkorában gyökerező archaikus sajátsága, az erre utaló metaforák pontosan tükrözik az akkor még nagyon is konkrét megszállottság-képzeteket, például azt a 12. századtól megfogalmazott gondolatot, hogy az isteni lények a lelket (szívet, fejet, tüdőt – vagyis a felsőtestet), míg az alvilági démonok vagy a Sátán inkább a testüregeket, az alsótestet, például az emésztőrendszert, a nemi szerveket szállja meg.[38] A tüdővel a lélegzetlélek, illetve lehelet, szél formájában elképzelt lélek van kapcsolatban; a megszálló Szentlélek a lélek/lélegzet összefüggés értelmében lehelet/fújás révén juthat az ember nemesebb szerveibe (mint a teremtés során is). Az isteni possessio mint a fejet, szívet, arcot megszálló Mária, Jézus, szentek motívumai az imákban: az Isten *beszáll/rászáll a szívébe/szívére, fejébe/fejére*. Például:

Szentlélek, Szentlélek,
Szállj be szívembe, …[39]

(A démoni megszállás kifejezése ugyanez lehet: így küldi például a betegségdémont egy gyimesbükki ráolvasás: „…esti harangszókor meg ne találtassál abba az állatba, ahova bészállottál…”[40]) Ugyanebben az imában (és Erdélyi Zsuzsanna „Védekezés, bajelhárítás” csoportjának sok más szövegében) a konkrét, személyes megszállottság egy másik jellegzetes metaforikus kifejezése: a megszálló mint *fej*:

Fejem az Úrjézus Krisztus…

Ez a *fej* kettős jelentésén alapul: egyidejűleg utal arra, hogy az isteni megszálló az ember fejét foglalja el (szemben az altest ördögi megszállásával), másrészt az ember

[37] A keresztelésről mint ördögűző rítusról: Dölger 1909.
[38] Lásd erről például: Caciola 2002. A *fej* metafora tágabb kontextusát (*isteni – fent – fej* asszociáció) lásd: Tánczos 2000, 161–163.
[39] Kakasd – Andrásfalva, Erdélyi i.m., 159, 237.
[40] Pócs 1985–1986, II. 362, Újváry Lajos gyűjtése.

isteni uralom alá hajtásáról is szó van: a megszállottság révén Isten az ura, „feje" lesz a megszállottnak. De megjelenik az imádkozó fejeként vagy fejénél Mária is;[41] továbbá a megszállás más kontextusból is ismert jellegzetes metaforája: az isteni lény vállon hordozása:

Jobb vállamon Úristen…
Bal vállamon asszonyunk szűz Mária.[42]

A *fej*-metafora leggyakrabban isteni–ördögi párban jelenik meg, 'az ember vagy az ördögé, vagy az Istené' ('meg vagyok szállva Istentől, az ördög nem jöhet ide') dualizmus jegyében:

Vessz el előlem Sátán,
Ne kisérgess engemet,
Mert van nekem fejem,
Fejem, az Úrjézus Krisztus,
Aki énelőttem mindenkor megfelel.
Szállj be szívembe,
Szenteld meg lelkemet,
Legyen bennem örök boldog lakodalom[43]

Másik fontos metaforikus kifejeződése ennek a viszonynak az, hogy az istenség a megszállott *képében* jelenik meg, illetve az ember az őt megszálló *képét* viseli. Ez ugyancsak igen elterjedt motívum az archaikus imák szövegkészletében, és ismert a boszorkányperszövegek kontextusából is. Legkifejezőbb az az 1721-es abauji boszorkányperből származó példánk, ahol egy boszorkánytól megtámadott ember e szavakkal védekezik az ördögi szellemek, démonikus boszorkányok elleni lélekharcban, Krisztusra mint „megszálló" őrzőszellemére hivatkozva: „Én Christus képi viselő ember vagyok, nem bírsz én vélem."[44]

A valakinek a *képében* lenni kifejezés mögött véleményem szerint a megszállottság mint „lélekcsere" (az arc mint a lélek színhelye, illetőleg ekvivalense) gondolata lappang: az isteni vagy ördögi lélek „tölti meg" az emberi testet, az jelenik meg az ember „képében". Az imaszövegek védelmi motívumaiban ez is többnyire az isteni–ördögi kettősségében tűnik fel, például:

41 Erdélyi i.m., 421, 422.
42 Uo., 237.
43 Gyöngyös, Erdélyi 1999, 893. Hasonló motívumok például a 48. jegyzet említette szövegekben is.
44 Bessenyei 1997, 52, Szabó Katalin pere, Abaújszántó 1721.

…Hogy a Sátán képe ne gyühessen be rajta…
Szűz Mária lögyön e ház őrzője…[45]

Sok archaikus ima-motívum a lakóhely általános megszállottságának és a személyes, testi megszállottság *feje és képe* metaforáinak együttesét nyújtja. Egy kibédi (volt Maros-Torda megye) ima részlete például:

Menj el gonosz Sátán
Ne kisírts engemet,
Mer van nékem fejem,
Fejem az Úristen.
Menj el elejébe.
Megfelel képembe…[46]

Vagy egy moldvai imából:

…Menj el sátán, ne késércs,
mert én meg vagyok keresztelkedvel,
Szent kereszttel megjegyezvel,
Ha nem hiszed, ereggy az Isten elejibe,
Megfelel az én képembe…[47]

A személyek megszállásának motívumai sokszor összefonódnak a hely megszállásával. A makrokozmosz és mikrokozmosz azonosítása törvényszerűsége az archaikus világmodellnek, amelyet e szövegek tükröznek: eszerint az univerzum, a lakóhely és az emberi test három egymásnak megfeleltethető, egymást tükröző világ. Az emberi világ centruma szent hely, ahol az istenség jelenvalóvá válik és ahol rituális kapcsolat létesíthető a túlvilággal; más értelemben: amelyet az istenség megszáll. A szent hely, a „templom" az univerzum tükre: mint Szőnyi György Endre kifejezi: „a menny újrateremtve a földön", és mint ugyancsak ő fejti ki, a templomok legősibb formáiban az istenség valóságosan is benne lakik.[48] A megszálló isteni lények mintegy „magukkal hozzák" kozmikus/kozmogonikus paramétereiket: a középkori templom térbeosztása, szimbolikája mind a „mennyei Jeruzsálem" földi megtestesülése, egyúttal Isten földi jelenléte.[49] Földre szállt („megszálló") istenség a templom patrónus

[45] Kecskemét, Erdélyi 1976, 188.
[46] Erdélyi 1999, 867. Hasonlók Somogyból, Kárpátaljáról: uo., 870, 871.
[47] Mekényesre (Baranya m.) településtől, Erdélyi 1976, 161.
[48] Szőnyi 1995, 508–511.
[49] A templomépítés e vonatkozásairól, a szimbolizmus változásairól: Szőnyi 1995.

szentje is, aki állandóan jelen van, mint Little írja, ha csak egy minusculában is, vagy ereklyéje, képmásai révén, míg Krisztus állandó jelenléte a szentelt kenyérben és borban fogható meg.[50] Szent hely az, ahol az istenség megjelenik, leszáll a földre, ott „lakozik", „megszáll" és ennek következtében ott megnyilatkozik az embereknek. Ezzel egybevág a circumsessio, vagyis lényegi megszállottság fenti, archaikus tér-kettősséggel kapcsolatos értelmezése. Ha az istenség megszállva tart egy helyet, e helyhez kötve, a hely kisugárzó körzetében az odazarándokló ember is részesülhet az isteni megszállottság áldásaiban, illetve megszabadulhat a démoni megszállástól. Az archaikus térszerkezet szabályainak megfelelően a kegyhely kisurgárzó hatása csak mintegy a megszállási övezet határáig tart: Aron Gurevics ír egy Tours-i Szent Márton kegyhelyén meggyógyult megszállottról, akit korábbi lakhelyére visszatérvén, a gonosz szellem ismét hatalmába kerített.[51] Ez egyben a szent helyet a profán/pogány/ördögi szférától elválasztó – horizontális – mágikus védelmi vonalak jelentőségét is aláhúzza. A szent helyen azonban a mágikus védelem horizontális *bent–kint* tagolása kiegészül a *fent–lent* oppozícióval: az istenséggel kapcsolatba kerülni *felfelé* törekvéssel lehet. Ez sokféle kifejeződést nyer a szent helyet létrehozó, szentelő, gyógyító stb. rítusokban: felnézés, feltartott kéz, felugrás, vagy a rituális megszállottság kollektív formáiban magasba ugrálás, szökellő tánc; vagy felemelkedés, levitáció, „elragadás" felfelé, a mennybe.[52]

A szent hely kozmikus/mennyei kapcsolatait legvilágosabban a mennyei látomások, a „megnyílt menny" motívumai jelzik. Idézzünk egy Nógrád megyei szöveget Limbacher Gábor közelmúltbeli gyűjtéséből egy templomban látott mennyei látomásról:

> *A mise alatt olyan érzésem volt, hogy nekem föl kell menni a kórusra… [fölmegy] …leültem. Akkor már állt a szentmise, éjfélkor. Mikor csönd volt…, egyszer csak olyan gyönyörű hangot hallottam fölöttem, énekkar vót, gyönyörűséges szépen énekeltek… Úgy mondják, hogy körmenet megy a mennyország felé, és azoknak a hangját hallottam…*[53]

A szent hellyé lett lakóházban a mágikus védelmi kör is háromdimenziós, vallásos aspektust nyerhet: a négy égtáj felől védő szent személyek kiegészülnek a „felülről" védő istenséggel. Így szól például egy bucsuszentlászlói ima:

[50] Little 1993, 26.

[51] Gurevics 1974, 80.

[52] Lásd mindezek megszállottsággal kapcsolatos motívumairól röviden: Pócs 2003a, illetve a kollektív rituális formákról például: Antonijević 1990 (népi megszállottság-rítusok a Balkánon); vagy Backmann 1952 (a középkori templomi táncokról).

[53] Limbacher 1998, 195. (A közlő kiemeléseivel.)

…Istenem fölöttem,
Szent köröszt előttem,
A boldogságos Szűz Mária mellettem…[54]

Ez már a kora középkori (nyugat-európai) szövegekből is ismerős: így például a Little által említett írországi, *lorica*, illetve *loricae* nevű ima mindenféle testet-lelket támadó veszély és a Gonosz elleni védőkörének a motívuma kiegészül a vertikális *fent–lent* iránnyal is:

Krisztus velem,
Krisztus előttem,
Krisztus előttem,
Krisztus mögöttem,
Krisztus bennem,
Krisztus alattam,
Krisztus felettem,
Krisztus jobbomon,
Krisztus balomon…[55]

A par excellence szent hely a templom, az archaikus imádságok azonban kimondottan *nem* templomban imádkozott, sőt sokszor onnan kitiltott magánimák. Elmondásuk rítusa az imádkozó lakótérségét, portáját, szobáját teszi szent hellyé a magánáhitat idejére. Építészeti szimbolika híján a szövegek szimbolikája segíti ezt a folyamatot: templommá tenni a házat, amelyben e kontextusban törvényszerűen jelenik meg a szent személyek mellett a kereszt és az oltár:

…Szobám közepin szent oltár,
Azon vagyonm szent kereszt…[56]

Az istenség tehát „bejön" a lakóházba is, megszállja azt is, mint a fentebb idézett motívumokból is láthattuk. Az imák mellett az Isten házban „megjelenítésének" fontos eszközei a falra írt vagy függesztett, a szent neveket tartalmazó *amulettek*, továbbá a *háziáldások*. Egy 19. századi elzászi vásári röplapon a háziáldás szövegét keretező színes litográfián két angyal tartja a ház fölé ezt a feliratot:

[54] Erdélyi 1976, 190–191.
[55] Little 1993, 188–189. (Az angolul közölt szöveg fordítása.)
[56] Marcali, Somogy megye, Erdélyi i.m., 496. Oltár, kereszt a ház közepén: uo., 237, 247, 251, 496.

Hier ist nichts anderes denn Gottes Haus
Hier ist die Pforte des Himmels.[57]

Az imádságok ide vonatkozó motívumai közül a megnyílt menny, illetve a mennyei látomások a legfontosabbak; például:

…Föltekintek magos mennybe,
Nyitva látom a mennyország kapuját,
…
Trónusán ül szép szűz Mária…[58]

A mennyei látomások motívumaival jellegzetesen társul a mennyei templomok és mise képe, valamint a *felfelé*, vagy az ezzel egyenértékű *napkeleti* irány:

…Föltekintek magas mennybe,
Mit látnék?
Azt látnék:
Hétszer szentelt szent kápolnát…[59]

Vagy:

…Magos mennyben csendítenek
az angyalok fölkelének,
aranyos misére készülnek...[60]

Egy bácskai szövegben:

…Napkeletre tekintettem,
ott láttam hétszer szentelt szent barátot...[61]

Az isteni lények kozmogonikus paramétereiket is „behozzák" a megszállott házba, illetőleg a megszállott egyén köré. Így az imádkozót egyszerre védheti az égbolt

[57] Weißenbergből, a berlini Museum für Europäische Kulturen kiállításán (2000).
[58] Mélykút, Bács-Kiskun megye, Erdélyi 1998, 419. Erdélyi (1976) „Mária keresi Krisztust" csoportjában sok példa mennyei látomás-motívumokra. A megnyílt menny ima-motívumáról lásd: Tánczos 2000, 174–177.
[59] Nógrád megye, Erdélyi 1998, 407. A tanulmány sok idevágó motívumot közöl.
[60] Csíksomlyó, Erdélyi 1999, 957. A mennyei templom/mise motívumok nagy témájába itt most nem kívánok belemenni. Lásd erről például: Szilárdfy 2001, 276–279.
[61] Bucsuszentlászló, Zala m., Erdélyi i.m., 890.

(amely az ő „inge” és Krisztusé egyidejűleg), és a csillagok (amelyek Mária palástjának ékességei). Például egy jászberényi imában:

Előttem van Úrjézusnak hétezer angyala
rajtam vagyon bíboringje, páncélja…[62]

Vagy egy mindszenti szöveg szerint:

Ég a földem,
Ég az ingem,
Ég a szemföldelem,
Krisztus Jézus fegyverem.
Sëmmiféle ellenségem
Në árthassn énnekem![63]

Vagy egy bácskai ima:

Én lëfekszëk én āgyámbä,
Mind Úrjézus koporsómbän.
Fényës csillák fëlëttem,
Boldogásszon mellettem,
Jézus, Mária légy velem.[64]

Az sem véletlen, hogy a fentebb említett, házat védő amulettek – mintegy a lakóhely-mikrokozmosz leképzéseiként – a testen vagy testben elhelyezve is megjelennek a mágikus védelem imamotívumaiban:

Lábamnál szent kenet
mejjemen szent szentség[65]

Vagy:

Számba szent kenet, fejem fölött szent kereszt[66]

62 Erdélyi 1976, 237.
63 Pócs 1985–1986, II. 413.
64 Kupuszina, Silling 2003, 215.
65 Eger uo., 231.
66 Uo., 247.

Az isteni megszállottság archaikus szövegmotívumai jelen vannak a ráolvasások némely középkori világképben gyökerező típusában is, amelyeket – úgy vélem – Erdélyi Zsuzsanna éppen e motívumok okán is sorolt a „kevert tudatformájú szövegek" közé. E helyt nem szándékszom tárgyalni a ráolvasások idevágó motivikáját, pusztán egyetlen vonatkozásra térek ki egy Erdélyi Zsuzsanna által közölt szöveg kapcsán. A középkori-újkori Európa gyógyító ráolvasásai nagyrészt a papság, szerzetesek kezén őrződtek meg, egy részük azonban – szoros kapcsolatot tartva az egyházi benedikciók szövegkincsével is – falusi gyógyítók kezére került. Ördögi, illetve démonikus, halotti eredetű betegségeket gyógyító ráolvasások az isteni–démoni kettősség jegyében a két világ összeütközéséről szólnak. Például a ráolvasás elmondja, hogy Szűz Mária vagy a Szentlélek beszáll a testbe, a démont kiűzendő és helyét elfoglalandó, pontosabban az istenséghez méltó felsőtestbe hatol be: „fejére száll", „szivére száll" a betegnek:

Boldogságos szűz Mária
szálljon be a fejibe,
a szemibe,
a testjibe,
minden íze-csontjába[67]

(Ezzel szemben az ördög, illetve a betegségdémon alul, például a talpon át távozik.) Az ilyen típusú ráolvasásszövegek – noha a démonűzés kereszténység előtti, keleti hagyományaiban gyökereznek – tükrözik a középkori egyház ama felfogását, hogy exorcizálás után a betegbe visszatér Isten, akinek teste annak előtte is az ő temploma volt,[68] illetve: ha valakin hatalmat vesz az ördög, a Szentlélek emberbe hatolása jelenti a gyógyítást.[69]

Némelyik falusi gyógyító, szent ember egy-egy hosszú, bonyolult rítust kísérő ráolvasás alkalmazása által tudása révén vált híres gyógyítóvá, más részük isteni eredetűnek tartott tudása révén (például álmában tanulta ráolvasásait egy szenttől, vagy Szűz Máriától).[70] E gyógyítók sokszor isteni megszállottként lépnek fel, amint a megszálló ördöggel vagy betegségdémonokkal veszik fel a harcot. (Transzba esve azonosulnak a beteggel és átveszik tőlük a rossz szellemet.) Ismerjük az eksztatikus állapotban énekelt, recitált ráolvasások néhány angol, délolasz, bolgár, finn adatát, amikor a gyógyító

[67] Magyarfalu, Moldva; Bosnyák 1980, 165. Hasonlók: Pócs i.m., I. 284–285.

[68] Brown 1993, 141.

[69] Vö. a Szent Hildegard (+1179) életrajzában feljegyzett szöveggel: „Weiche Satan, aus dem Körper dieser Frau, und mache in ihrem Platz dem Heiligen Geiste." Ruport von Deutz nézete, Franz idézi: 1909, II. 526. Bizonyos ráolvasásokról, mint a papi ördögűző gyakorlat emlékéről, utánzásáról, illetve laikus ördögűzésről részletesebben lásd: Pócs 2001a; 2002a.

[70] Lásd ezekről például: Pócs 1997: „Tündérvarázslók, szent látók" fejezet.

isteni őrzőszellemével azonosulva űzi ki a démont.[71] Felicitas Goodman egyetemes áttekintéséből[72] kiderül, hogy ez meglehetősen általános jelenség, ami túlmegy az isteni–ördögi megszállottság keresztény Európára korlátozódó szembenállásán; a keresztény ördögűzők gyakorlatában egy nagyon egyetemes jelenség kereszténnyiesített adaptációjáról van szó. Egy szinte magában álló magyar példa az Erdélyi Zsuzsanna közölte „öntőimádság". Ezt, mint a közlő feljegyzi, révült állapotban recitálták, mégpedig lelki betegek gyógyítására. Hogy ez megszállottság okozta betegséget jelent, a szöveg „démonkiküldő" tartalma bizonyítja: megadja a távozó démon útvonalát: „..se húsába, se csontjába meg ne akadjon…", majd a *Daimón*ból torzított *Damión* szóval szólítja fel távozásra;[73] a gyógyítóasszony megszállottságára pedig révült állapota vall. Más esetekről is tudunk, amikor elvileg az isteni (Szentlélek általi) megszállottság révén nyert „lélek" segítségével űzik ki a démont a démonűző ráolvasásokat recitáló gyógyítók. Ezt jelenthetik például a ráolvasások ilyesféle kitételei: „Istennek lelke által…" (űzi az ördögöt),[74] vagy: „Nem én, hanem Krisztus".[75] A Szentlélekre való hivatkozás (például: „a Szentlélek oszlasson")[76] is lehet a „megszálló" segítőszellem segítségül hívása. (Természetesen e szövegek újkorban regisztrálható gyakorlatában nem kell mindig az isteni megszállottság tényleges átélésére gondolnunk, általában csakis az isteni megszállottságra utaló metaforákról van szó.)

A betegségdémont, ördögöt a testből kiűző ráolvasások – amelyeknek párhuzamait egész Európából ismerjük, lévén az egyházi exorcizmusok és benedikciók szövegkincséből eredő általános európai típusok – feltehetően egy archaikus nézetrendszer és gyakorlat emlékei, amely a szövegek motívumkincsének kora középkori kialakulása idején volt korrelációban a megszállottság gyógyításának ilyetén eszmei hátterével. Erre az eszmei háttérre utalnak a ráolvasások isteni–démoni megszállást szembeállító metaforái, de erre utal az a tény is, hogy ezek a ráolvasások a közép- és a délkelet-európai népi használatban a papi ördögűzés gesztuskincsét is „örökölték". Ilyen például a beteg testrészek megfogása (ahol a démon székel), a szenteltvíz, szentelt olaj használata, az ortodox ördögűzésből mai napig ismert fújás.[77] Utóbbi szöveges megfogalmazást is nyerhet, például egy zalai szemverés-gyógyító szöveg:

[71] Még egy magyar adat a rossz szellem „átvételé"-re a gyógyító részéről: Kallós 1966, 144. Óangol: Glosecki 1989, 72, 103; finn: Siikala 1990; olasz: de Martino 2015 [1959], 12. fejezet.

[72] Goodman 1998, 3–14.

[73] Erdélyi i.m., 95–96.

[74] Uo., 116.

[75] Uo.

[76] Pócs 1985–1986, II: XIII. csoport sok szövegében előforduló motívum.

[77] Sufflatio: a Szentlélek fogadása, amikor a démon távozik, illetve szimbolikus ismétlése Jézus aktusának (ráfúj a tanítványaira, hogy azok „vegyék" a Szentlelket: János 20: 22): Barton 1918, 135. A szenteltvíz és olaj ördögűző szerepéről, illetőleg olajjal kenés mint „felkenés Szentlélekkel": Gecse 1995, 503–505.

…Sulos nyavaládat könnyebbítse,
Szellölkive fújja,
Szen kezive törüllö el
A Szellilek Isten…[78]

Ördögűző gesztus a test tagról tagra haladó lemosása is; ez szintén előfordul szövegmotívumként is. Egy példa erre egy betegségdémont kiűző ráolvasásból:

…Most én téged rossz megfoglak,
mind az öt ujjammal megnyomlak...[79]

Mindeme szövegmotívumok az egyház szinkretikus mágikus-vallásos gyakorlatával fémjelzett kora középkori Európáról adnak hírt, ahol a vallási életnek még természetes része volt az egyház, illetve a papság mágikus tevékenysége is, a hívek mindennapi szükségleteinek kiszolgálása az áldást hozó, ördögtől megtisztító benedikciókkal, ördögűzéssel és a szentelmények, amulettek mágikus védelmével. A szinkretikus mágikus/vallásos világkép és rituális gyakorlat hasonló eszmei háttere fogható meg a templomon kívül gyakorolt magánimákban, az Erdélyi Zsuzsanna felfedezte archaikus népi imádságokban.

A keresztény és nem keresztény, vallásos és mágikus tartalmú motívumok azonos jelenléte a hivatalos és nem hivatalos formákban arra vall, hogy az archaikus imák és ráolvasások fent idézett típusai mögött mindenképpen van egy nagyon kimunkált nem keresztény alap, ami ugyanannyira mágikus (és a szent személyekkel, szent tárgyakkal mágikus módon operáló) volt, mint az archaikus imák és ráolvasások eme középkori keresztény szinkretikus formákat mutató motívumai. Fontos helyet kapott benne a térmegosztásos megszállás képzete, és egyáltalán a megszállottság minden formája. Figyelemre méltó tény, hogy a keresztény felekezetek kegyes nyelve őrzi az isteni megszállottság általános vonatkozásait (Isten minden keresztény „fejében, szívében"), az imákban és ráolvasásokban őrzött archaikus sajátságait, de a „középkoriasnak" minősíthető kontextus nélkül (tehát nem a circumsessio/obsessio mágikus védelem vonásaival ötvözött szinkretikus formáit: ezt az ötvözetet csak az ima és ráolvasás apokrif, paraliturgikus, egyházon kívüli formái tartották fenn).

Stílusában persze egy friss fordításnak egy egyházi énekeskönyv számára nem lehetnek ilyen sajátságai, de ha egy-egy mai „hivatalos" ima, ének tartalmi motívumait megfigyeljük, igen sokat találunk az isteni megszállottság archaikus formációinak fent tárgyalt metaforáiból (és nem csak ebben az egyetlen református énekben, amelyből itt néhány sort idézünk):

[78] Szilvágy, Pócs i.m., I. 288.
[79] Pócs i.m., II. 350.

…
Itt van Isten köztünk,
Ő, kit éjjel-nappal
Angyalsereg áld s magasztal
Szívemmel
Mindig fel
Szállhassak sasszárnyon:
Csak te légy világom!
Jöjj és lakozz bennem:
Hadd legyen már itt lenn
Templomoddá szívem-lelkem!
…[80]

E szép jubileum alkalmából írt cikkemben elsősorban arra szerettem volna felhívni a figyelmet, hogy az archaikus imádságok hatalmas corpusa nagy kincsesbánya lehet a középkori ember világképét, mentalitását, vagy a mai magyar néphit archaikus jelenségeit vizsgáló kutatásoknak is.

BIBLIOGRÁFIA

Antonievi ć, Dragoslav
1990 *Ritualni trans.* Beograd, Srpska Akademija Nauka u Umetnosti Balkanološki Institut.
Backmann, E. Louis
1952 *Religious Dances in the Christian Church and in Popular Medicine.* Westport, Conn., Greenwood.
Barton, Georg
1918 Possession. (Semitic and Christian). In J. Hastings (ed.): *Encyclopedia of Religion and Ethics VIII.* Edinburgh, T. & T. Clark, 133–139.
Benz, Ernst
1972 Ergriffenheit und Besessenheit als Grundformen religiöser Erfahrung. In Jürg Zutt (Hrsg.): *Ergriffenheit und Besessenheit. Ein interdisziplinäres Gespräch über transkulturell-anthropologische und psychiatrische Fragen.* Bern – München, Francke, 125–148.
Bessenyei József (szerk.)
1997 *A magyarországi boszorkányság forrásai I.* Budapest, Balassi.
Bosnyák Sándor
1980 *A moldvai magyarok hitvilága.* /Folklór Archívum 12./ Budapest, Néprajzi Kutató Csoport.
Bourguignon, Erika
1973 Introduction. In Erika Bourgignon (ed.): *Religion, Altered States of Consciousness and Social Change.* Columbus, Ohio State UP, 3–38.

[80] „Énekeskönyv. Magyar reformátusok használatára" (Magyarországi Református Egyház, Budapest 1954, próbakiadás), 165. Fordítás 18. századi holland énekszövegből.

Brown, Peter
1993 *A szentkultusz kialakulása és szerepe a latin kereszténységben.* Budapest, Atlantisz. [*The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*. University of Chicago Press, 1980.]
Caciola, Nany
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.
Crapanzano, Vincent
1987 Spirit Possession. In Mircea Eliade (ed.): *The Encyclopedia of Religion 14*. New York, Macmillan, 12–19.
Dölger, Franz
1909 *Exorcizmus im altchristlichen Taufritual.* Paderborn, F. Schöningh.
Eliade, Mircea
1958 *Patterns in Comparative Religion.* London – New York, Sheed and Ward.
Erdélyi Zsuzsanna
1976 *Hegyet hágék, lötőt lépék. Archaikus népi imádságok.* Budapest, Magvető.
1998 Látomásformulák szerepe az archaikus népi imádságokban. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. /Tanulmányok a transzcendensről I./ Budapest – Pécs, Balassi – University Press, 405–432.
1999 *Hegyet hágék, lőtőt* lépék. Archaikus népi imádságok. (Harmadik, bővített kiadás). Pozsony, Kalligram. [1976.]
Franz, Adolph
1909 *Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter I–II.* Freiburg im Breisgau, Herder.
Gecse Gusztáv
1995 A vallási kultusz szimbolizmusa. In Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (szerk.): *„Jelbeszéd az életünk." A szimbolizáció* története és kutatásának módszerei. Budapest, Osiris – Századvég, 500–506.
Glosecki, Stephen O.
1989 *Shamanism and Old English Poetry.* New York – London, Garland.
Goodman, Felicitas D.
1998 *How about Demons; Possession and Exorcism in the Modern World.* Bloomington – Indianapolis, Indiana UP.
Greenfield, Richard P. H.
1988 *Traditions of Belief in Late Byzantine Demonology.* Amsterdam, Adolf M. Hakkert.
Gurevics, A. J.
1974 *A középkori ember világképe.* Budapest, Kossuth.
Holm, Nils G.
1982 Ecstasy Research in the 20th Century – An Introduction. In N. G. Holm (ed.): *Religious Ecstasy. Based on Papers read at the Symposium on Religious Ecstasy Held at Åbo, Finland, on the 26th-28th of August 1981.* /Scripta Instituti Donneriani Aboensis XI./ Stockholm, Almquist & Wiksell, 7–26.
Jirku, Anton
1912 *Die Dämonen und ihre Abwehr im Alten Testament.* Leipzig, A. Deichert.

Kallós Zoltán
1966 Ráolvasás a moldvai és a gyimesi csángóknál. *Műveltség és Hagyomány* VIII: 137–157.
Limbacher Gábor
1998 A népi unio mystica mint a vallási néprajz értelmezési szempontja. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. /Tanulmányok a transzcendensről I./ Budapest – Pécs, Balassi – University Press, 191–210.
Little, Lester K.
1993 *Benedictine Maledictions. Liturgical Cursing in Romanesque France*. Ithaca – London, Cornell UP.
de Martino, Ernesto de
2015 *A Theory from the South.* Chicago, Chicago University Press. [Sud e magia, Torino, Einaudi 1959.]
Oesterreich, Traugott Konstantin
1921 *Die Besessenheit*. Langensalza, Wendt und Klauwell.
Pócs Éva
1983 Tér és idő a néphitben. *Ethnographia* XCIV: 177–206.
1985–1986 *Magyar ráolvasások 1–2.* Budapest, MTA Könyvtára.
1990 „Lilith és kísérete". Gyermekágyas-démonoktól védő ráolvasások DK-Európában és a Közelkeleten. In Kríza Ildikó (szerk.): *A hagyomány kötelékében. Tanulmányok a magyarországi zsidó folklór köréből.* Budapest, Akadémiai, 110–130.
1997 *Élők és holtak, látók és boszorkányok. Mediátori rendszerek a kora újkor forrásaiban.* Budapest, Akadémiai.
2001a Démoni megszállottság és ördögűzés a közép-kelet-európai népi hiedelemrendszerekben. In Pócs Éva (szerk.): *Demonológia és boszorkányság Európában*. /Studia Ethnologica Hungarica I./ Budapest, L'Harmattan – PTE Néprajz Tanszék, 137–198, 357–359.
2001b Megszálló halottak – halotti megszállottság. In Pócs Éva (szerk.): *Lélek – halál – túlvilág. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. /Tanulmányok a transzcendensről II./ Budapest, Balassi, 119–139.
2002a „Én vagyok mindennél nagyobb orvos, te vagy mindennél nagyobb bájos": egyházi benedikció – paraszti ráolvasás. In Pócs Éva: *Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán*. /Válogatott tanulmányok I./ Budapest, L'Harmattan, 173–211.
2003a Megszállottságjelenségek, megszállottságrendszerek. Néhány közép-kelet-európai példa. *Népi kultúra – népi társadalom* XXI: 211–271.
2003b Az isteni megszállottság motívumai az archaikus népi imádságokban és ráolvasásokban. In Czövek Judit (szerk.): *Imádságos asszony. Tanulmányok Erdélyi Zsuzsanna tiszteletére*. Budapest, Gondolat – Európai Folklór Intézet, 113–137.
Pradel, Fritz
1907 *Griechische und süditalienische Gebete, Beschwörungen und Rezepte des Mittelalters.* Gießen, A. Töpelmann.
Roskoff, Gustav
1869 *Geschichte des Teufels 1–2*. Leipzig, Brockhaus.
Siikala, Anna-Leena
1990 Singing Incantations in Nordic Tradition. In Tore Ahlbäck (ed.): *Old Norse and Finnish Religions*. Abo, Donner Institute for research in religious and cultural history, 191–205.
Silling István
2003 *Vajdasági népi imádságok és nyelvezetük.* Újvidék, Forum.

Szilárdfy Zoltán
2001 Szó és kép. Az archaikus szent szövegek tükröződése az ikonográfiában. In Barna Gábor (szerk.): *„Nyisd meg, Uram, szent ajtódat…" Köszöntő kötet Erdélyi Zsuzsanna 80. születésnapjára*. Budapest, Szent István Társulat, 267–287.
Szőnyi György Endre
1995 Misztikus és okkult szimbolizmus a templomépítészetben. In Kapitány Ágnes és Kapitány Gábor (szerk.): *„Jelbeszéd az életünk." A szimbolizáció* története és kutatásának módszerei. Budapest, Osiris – Századvég, 507–527.
Tánczos Vilmos
2000 *Eleven ostya, szép virág. A moldvai csángó népi imák képei.* Csíkszereda, Pro-Print.
Weinreich, Otto
1946 Unheilbannung im Volkstümlichen Segen, Gebet und Zauberspruch. *Universitas* 1: 275–299.

NÉHÁNY ÚJ SZEMPONT A REGÖLÉS ÉS A REGÖSÉNEK KUTATÁSÁHOZ[1]

A REGÖLÉS ÉS A ROKON MAGYAR RÍTUSOK[2]

Tanulmányomban a regölés és a regösének, a rítus és a szövegek értelmezéséhez szeretnék néhány új gondolattal hozzászólni, eddig számításba nem vett párhuzamok, illetve új értelmezési szempontok segítségével. Csak néhány részkérdéssel foglalkozom: a regöséneknek azokkal a motívumaival, amelyekről az eddigiekhez képest valami újat tudok mondani. Ennek révén azonban reményeim szerint lehetséges a szokás egészének olyanfajta funkcionális megközelítése, amilyet a kutatás eddig alig érvényesített. Kutatásom korántsem ért véget, inkább csak ötleteimet szeretném – mintegy vitaanyagként – a szakmai közvélemény elé tárni, addig is, míg a nyelvileg nehezen megközelíthető forrásanyag (bizánci történeti források, bolgár, görög, macedón néprajzi adatok) további nagy mennyiségét sikerül fellelnem, amely feltétlenül szükséges a továbblépéshez.

A regölés fő vonásait tekintve legalább ezeréves múltú népszokásunk, amely erre a nagy múltra utaló némely archaikus mozzanatát még a 19–20. század fordulóján – amikor a gyűjtések nagy része történt – is őrizte. A történeti múlt kérdéseit – ami kutatóinkat leginkább foglalkoztatta – középkori közvetlen írott források segítségével lehetne maradéktalanul megoldani, ilyenek pedig aligha léteznek. Az eddigi kutatás ilyen vonatkozásban csupa bizonytalanságot hagyott maga után. Ez érthető is: néhány, kizárólag a terminológiáról valló nyelvi adattól (és néhány, etnomuzikológusaink által fellelt kora középkori zenei párhuzamtól) eltekintve, a kutatásnak lényegében az újkori folklórból való visszakövetkeztetésekre és a közép-délkelet-kelet-európai folklórral való összehasonlításra kellett hagyatkoznia.[3]

---

[1] A tanulmány első közlése: Pócs 2004.

[2] Vargyas Lajosnak ajánlom szeretettel tanulmányomat, aki egyike volt a keveseknek, akik nemcsak újra meg újra ismételgették, hanem nagy lépésekkel előbbre is vitték a regölés és regösének kutatási kérdéseit.

[3] A regölés kutatásának éppen erre a forráshiányból és túl nagyvonalú néprajzi következtetésekből – az évszázados változások fel nem tételezéséből – következő problematikájára hívja fel Voigt Vilmos a figyelmet a rekonstruálhatatlan, megismerhetetlen Szent István kori folklór kérdéseivel kapcsolatban: Voigt 2004, 304–307.

Mivel az alábbiakban a regölés kutatásának csak néhány problémájával foglalkozom, itt most nem célom a regösének motivikájának teljes bemutatása.[4] Összefoglalóan annyit, hogy a regölés újkori formájában a téli napforduló idején (karácsonytól újévig, de leggyakrabban december 26-án, Szent István vértanú napján) előadott, énekelt, zajkeltő hangszerekkel kísért, részben táncolt rítus, amely szövegében és a játékosok öltözeteiben valamikori állatmaszkokra valló nyomokat is őriz. Elsősorban termékenységvarázsló szokás, amelynek különböző szintű kapcsolatai vannak a halottkultusz és a házasság rítusaival is. Szövege a *gazda köszöntése, keltegetése,* valamint a gazdaságra, állatokra vonatkozó *mágikus jókívánságok* és a *párok összeregölése* mellett *mennyből leszálló istenség*re, ugyanakkor *Krisztus születés*re, valamint *túlvilág*ra, *üdvözülés*re utaló mitikus motívumokat is tartalmaz. Néhány énekben – a dozmati, illetve bucsui ún. *regösmisztérium*ban – megjelenik a *szarvasra vadászó Szent István* király egy vadászkalandjának elbeszélése is. Lényeges része a változatos tartalmi motívumokat egységes formai keretbe foglaló *refrén* („Haj regö rejtem…" és változatai).

A regölés – Sebestyén Gyula nagyszabású gyűjtéséből[5] még megismerhető teljességében – az újkorban a Nyugat-Délnyugat-Dunántúlon elterjedt szokás; ugyancsak *regölés/regelés*nek nevezett közeli rokona Udvarhelyből ismert. (Az udvarhelyi regösének szövege eltér a dunántúlitól, de tartalmaz – más megfogalmazású – rokon motívumokat: *keltegetés, adománykérés, refrén*.)[6] Rokona továbbá a moldvai *hejgetés* is (amennyiben szövege tartalmazza a dunántúli regölés egyik központi magját, az *istenség leszállás*ának – a *keltegetés*sel egybekötött – motívumát). A két szokást a terminológia is összeköti: a *hejgetés* megnevezés a dunántúli regösénekben is előforduló *hej/haj* indulatszóval függ össze. A hejgetést Wichmanné majd száz éve Szabófalván még élő szokásként tudta regisztrálni, sajnos dallamát nem jegyezte föl.[7]

Rokon rítus – elsősorban termékenységvarázsló szövegmotívumaiban – a nyugat-délnyugat-dunántúli Luca napi *kotyolás*, illetve az észak-dunántúli, nyugat-felföldi *palázolás, lucázás*. Erre a rokonságra már Sebestyén Gyula is felfigyelt.[8] Ő említett kotyolás–regölés rítus- és szövegkontaminációkat is, ezeket Barna Gábor is tudta szaporítani, sőt Barna Nagykőrösön Luca nap körüli, *regölésnek, regőzésnek* nevezett

4 Ez igen jól áttekinthető Kerényi György *Magyar Népzene Tára*beli feldolgozásában: Kerényi 1953a, 809–822.

5 Sebestyén 1902b.

6 Lehet, hogy a székelyföldi regölő terület is nagyobb volt a múltban; vö. Szőcs János 17. századi csíkszéki adatait karácsony éjjeli regölésre (*regleni, regélni*): tizenhat regöst és velük kapcsolatban részegeskedést, verekedést említenek az iratok: Szőcs 1994.

7 Lásd: Wichmann 1907. A feltételezett „eredeti" magyar változatról van szó; ma már Moldvában hejgetésnek általában a román *pluguşor*ból átvett (*urálás*nak is nevezett), magyarra „fordított" bőségvarázsló szokást nevezik. Kallósnak a román eredetű hejgetésre vonatkozó gyűjtése idején Szabófalván még – régi gyermekdalként – emlékeztek a magyar szokásra: Kallós 1958a.

8 Sebestyén 1902b, 213.

rítusokat („Hej regő rejte…” kezdetű jókívánságokkal) talált.[9] A regölés téli napfordulós időpontja körül más fogantatású köszöntőkben is megjelennek regös-motívumok: ugyancsak Barna hívta fel a figyelmet Ung-vidéki és hortobágyi István-, János-napi és újévi köszöntők regös-dallamára, illetve regösénekből ismerős „szárnyas angyalok” motívumára.[10] Ujváry Zoltán és Barna Gábor farsangi termékenységvarázsló köszöntőkbe ékelődött regösének-motívumokat is közölnek, Berze Nagy János pedig fordított eseteket.[11]

Ami a farsangi adatokat illeti, van a regölésnek egy tágabb jelentésköre is: Rajeczky Benjamin, Paládi-Kovács Attila, Barna Gábor alföldi, hevesi, nógrádi adatai a *regélés, remélés, reköl* (a regöléssel nyelvészetileg rokon) szavak farsangi és lakodalmi ‘mulatság’, ‘áldomás’, ‘részegség/tobzódás’ jelentésére mutatnak.[12] Ezt a jelentést már a *regelés* szó legelső említése (1552-ben) a farsanghoz köti.[13] Dömötör Tekla részletes vizsgálatot szentelt a *regelő hétfő* terminusnak, amelynek jelentése céhes mulatság, áldomás, mégpedig a vízkereszt utáni első hétfőn.[14] Tehát a regölés-szerű szokások valamikori farsang végi és farsang eleji időpontja is dokumentálható forrásainkból.

A *regös* szó korai emlékekkel dokumentált másik jelentése: udvari énekmondó, mulattató. Szabó Károly „királyi regösökről” írt cikke,[15] majd Sebestyén elemzése,[16] végül pedig Pais minden nyelvtörténeti adatra kiterjedő vizsgálata bizonyítja a *regös* nevű királyi mulattatók létét az Árpád-korban. Ezek tevékenységéről nem tudhatunk semmit; a *regös* szó kétféle jelentése mögött mindenesetre egy, a szó „samanisztikus” konnotációjával kapcsolatos probléma is rejlik, mint majd erre még visszatérek (vö. a regölés ráéneklés, varázsének jelentése).[17]

9 Sebestyén 1902b, 99, 228; Barna 1992, 136–137, 141.

10 Barna 1992, 135, 137.

11 Sebestyén 1902b, 307; Berze Nagy 1942, I. 97–103; Ujváry 1977, 581; Barna 1992, 141–142, 146.

12 Rajeczki 1976 [1959]; Paládi-Kovács 1968; Barna 1992.

13 „A reszegségnec és tobzodásnac veszedelmes voltáról” című dialógusában, mely szerint farsang kezdete a részeg tobzódás alkalma.

14 Dömötör 1958a.

15 1219: udvarnokok közt *regus*; késő középkori oklevelekben helynevek, ahol királyi regösök laktak (például 1347: Regteluk, ahol Regus-nek mondott *combibator*ok=együtt-ivók, mulattatók, vö. a *reg* ‘mulatság’, ‘részegség’ jelentése): Szabó 1881; Pais 1975a, 30–31.

16 Sebestyén 1902a, 150–152; Sebestyén az üldözött énekesrendekkel, valamint a Lech mezején csatát vesztett gyászmagyarokkal is azonosítja a *regös* nevű királyi énekmondók kérdését: Sebestyén 1900b; 1902b, 7; 1902a, 20.

17 Pais első erről írt tanulmányában (Pais 1975a [1948], 30–31) a *reg/rege* ‘varázsének’, ‘ráéneklés’ (tehát varázslók tevékenysége) jelentése mellett tör lándzsát, második tanulmányában jelentésvesztésről is beszél, a reg/rege *csak* éneket is jelenthet, ‘varázslás’ nélkül: Pais 1975b [1958].

A regölés kutatása

Sebestyén Gyula kiterjedt gyűjtésének és kutatásának publikációja[18] volt az első nagyszabású összefoglalás, amely megalapozta a regölés egész 20. századot végigkísérő vizsgálatát, felvetette a lényeges kutatási kérdések nagy részét, egy részüket máig tartó érvénnyel meg is válaszolta. Magához a több mint 150 községből összegyűjtött és gyűjtetett rítus- és rítusének-anyaghoz a 20. század kutatói[19] alig-alig tudtak már valamit is hozzátenni: a *Magyar Népzene Tára* regösének-ciklusa is elsősorban Sebestyén anyagára épül.[20] Vargyas Lajos nagy összefoglaló tanulmányából idézem: Sebestyén „jól látta, hogy a szokás mezopotámiai eredetű évkezdő-rontáselhárító-gonoszűző rítusból származik, a tavaszi napéjegyenlőség csillagképeként egy bika-alakoskodó szerepelt benne, akihez később sokfelé egy szarvas is csatlakozott", hogy egész Európában megtaláljuk rokonságát az újévi és farsangi alakoskodásokban. Sebestyén úgy vélte, hogy lényegében iráni–bizánci jellegű napfordulós hagyományanyagról van szó, amely a magyar, valamint a (nyugat-magyarországi) szlovén–avar közvetítésű római hagyománnyal (a Kalendae Januariae-hoz, a római újévhez fűződő termékenységvarázsló köszöntőkkel) ötvöződött, a késő római Mithrász-kultusz hatásától sem mentesen. A magyar hagyomány része volt a napot hordó csodaszarva pontusi képzete is; az avar/székely szokást a keletre vándorló határőrök vitték szerinte a Székelyföldre.[21] Ez a fő vonalakban nagyjából igaz lehet (ha nem is az avar eredeztetés); a későbbi kutatók is nagyjából így sejtették. Nagy ívű összehasonlító kutatásokat is végzett Sebestyén. A közvetlen kapcsolatokat sokszor legközelebbi szomszédainknál, a Kárpát-medencében és környékén vélte – jogosan – megtalálni: a délszláv, keleti szláv és román karácsonyi-újévi és farsangi köszöntő és maszkos termékenységvarázsló rítusokban, és a sokban hasonló osztrák, délnémet, szlovén szokásokban.[22] Ő a közép- és délkelet-európai télközépi–farsangi rítus- és énekanyag elemzése alapján hasonló elterjedési képeket rajzolt a regölés feltételezett rokonairól, mint majd 40 évvel később Waldemar Liungmann a Sebestyénénél nagyszabásúbb és módszeresebb földrajz-történeti elemzésében, noha (a szokások mezopotámiai „őshazájának" közös feltételezése mellett) a terjedést, fejlődést más-más úton képzelik el.[23]

[18] Sebestyén 1902a-b. (Előtte a legfontosabb közlések: Pländer 1838; Torkos 1860; Kriza 1977 [1863]).

[19] A legfontosabb új gyűjtésű, zeneileg is teljes anyagból Kerényi György, Járdányi Pál, Halmos István és mások 1952-es évekbeli gyűjtéseit tartalmazza a Magyar Népzene Tára *Jeles napok* kötete. Ezután jelenik meg még Vasból és Udvarhelyből: Halmos 1957; Tátrai–Karácsony Molnár 1997, 242–243.

[20] Kerényi 1953a; 1953b.

[21] Sebestyén 1902b, 4–20; 1902a, 290; Vargyas 1979, 163.

[22] Sebestyén 1902b, 9.

[23] Liungmann 1937–38. Ő „thrák–kelta" közvetítést képzel el Sebestyén „avar–szlovén" elképzelésével szemben.

A rítusok és főleg a szövegek kutatására vonatkozó irodalom igen terebélyessé növekedett Sebestyén munkássága óta; ezt itt nincs terem részletezni, de egy-egy kérdésre majd visszatérek az egyes motívumok taglalásánál. A zenei szempontú vizsgálatok legfontosabbjai: Kerényi György a Magyar Népzene Tára *Jeles napok* kötetéhez végzett nagyszabású gyűjtő- és rendszerező munkája,[24] Szendrei Janka az eredet szemponjából döntő fontosságú zenei elemzései,[25] valamint Vargyas Lajos komplex, a szöveg- és zenei anyagot egyaránt figyelembe vevő összehasonlító vizsgálatai.[26] Vargyas – Sebestyénhez és több későbbi kutatóhoz hasonlóan – egy „pogány" rétegről (a Fekete-tenger partvidékére vagy a Kaukázusba köthető termékenységvarázsló rítus, melynek mitikus résztvevője a maszkkal is megjelenített csodálatos szarvas, valamint egy bika), és a „honfoglaláskor magunkkal hozott szokás" európai, keresztény átfogalmazásáról, annak újabb és újabb elemekkel való bővüléséről beszél. A tavaszi szokás a keresztény időszámítás miatt (Sebestyén nézetét követve Vargyas szerint is) áttolódott a téli napfordulóra;[27] ezzel kapcsolatban szokták hangsúlyozni a regölés római évkezdő rítusokkal való rokonságát is.[28] A rítus legközelebbi párhuzamait Vargyas is a Sebestyén megrajzolta körben látja, de a 11. századi misszionáló kereszténység szerepére és a középkori telepítéseknek köszönhető vallon, francia és német hatásra is rávilágított; ez utóbbi hatások kimutatásához Szendrei Janka is hozzájárult.[29] Végül is Vargyas honfoglalás előtti elemektől a késő Árpád-korig tudja megrajzolni a szokás valószínű fejlődését.[30]

Zenei szempontból közvetlen kapcsolatot az újkori rítus- és szövegegyezésekhez nem találtak a kutatók, csak – Vargyas szavaival – „tág körű rokonságot, Nyugat-Európától Bizáncon át a Kaukázusig…"[31] Láthatóan zeneileg ugyanaz a helyzet, mint általában a rítus egészével és szövegével kapcsolatban is: csak a tág rokonság határozható meg abban a közép-délkelet-európai körben melyet – ahogy Szendrei Janka megfogalmazza – a végső soron közel-keleti eredetű, iráni–bizánci kulturális hatásoknak kitett bizánci keresztény, szláv közvetítésű réteg fémjelez. Az énekanyag eredete azonban térben-időben pontosodott: az etnomuzikológusok biztos eredménynek könyvelik el a regösének dallamkincsének kialakulását – ahogy Szendrei Janka

[24] Kerényi 1953a; 1953b.
[25] Szendrei 1966; 1988.
[26] Több műve közül elsősorban: Vargyas 1979.
[27] Vargyas 1979, 163.
[28] Például Kardos 1957, 210–211.
[29] Eszerint a francia *guilanneu* újévi köszöntővel és a német *Stephansknechte* Szent István-napi rítusaival a telepesek révén a kerültek a regölésbe egyes motívumaik: Vargyas 1957; 1979, 181; Szendrei 1974; 1988, 501.
[30] Vargyas 1979, 187.
[31] Csak szórványos előfordulású motívumokat orosz, bolgár, román anyagban, de sehol nagy léptékű közvetlen összefüggést. Vargyas 1979, 173–180.

megfogalmazza – a honfoglalást közvetlenül megelőzően a Fekete-tenger vidékén, a „bizánci kultúrkör"-ben. A regösdallamnak, illetve fő jellegzetességének, a felugró kvintes refrénnek[32] szoros párhuzama egy bizánci liturgikus dallam, az *echema*. Ez szöveg nélkül, értelmetlen szótagokra énekelt, eredetileg (közel-keleti eredetű) „mágikus" hangcsoport, amely császárkori bőségvarázsló karácsonyi szokásokkal is kapcsolatban volt.[33] A regösének kialakulását Szendrei a honfoglalás előttre, a magyarságnak „egy erősebben bizánci kultúrkörhöz húzó letelepedési helyére" teszi, és a zeneileg legkimódoltabb rítuséneket, az ún. bucsui regösmisztériumot sem helyezi az Árpád-kornál későbbre. Úgy látja tehát, hogy a valamikori ősi, samanisztikus hagyományhoz egy „kora középkori, még mindig honfoglalás előtti délkelet-európai (a területre jellemző archaikus pogány, esetleg mitologikus elemekből és a bizánci kereszténység hatásaiból összeszőtt)" hagyomány járult.[34] Mint látni fogjuk, a dallam bizánci keresztény eredeztetése valamelyest kulcsot ad az egész rítus értelmezéséhez is.

ÚJ KUTATÁSI KÉRDÉSEK

Tehát a kutatók a szöveg, a rítus és a zenei anyag vizsgálata alapján egyaránt három történeti réteggel számoltak. E „fejlődési sorban" azonban még sok a homályos pont. Például: hol, hogyan jött létre a közel-keleti hagyományanyag bizánci keresztény ünnepi rítusokkal való találkozása? A feltételezett szláv közvetítés pontos miléntje is csak néhány ponton látható világosan, ahol közvetlen motívumegyezések lelhetők fel. Nehezíti a helyzetet, hogy a rokon szokások zenei anyagának ilyen szempontú elemzését még csak néhány esetben végezték el.[35]

A magyar kutatás legnagyobb dilemmáját az ún. „samanisztikus örökség" kapcsán látom: a finnugor „samanisztikus" terminológia és refrén alapján szinte minden kutató (kimondva vagy hallgatólagosan) a feltételezett, honfoglaláskor magunkkal hozott szokás részének tekint valamiféle, „ősvallási" samanizmussal kapcsolatba hozható rítust is. Ezt általában a mágikus jókívánságokban (annak „pogány" elődjében), illetőleg a refrénben mint *mágikus* formulában vélték felfedezni. A *regöl, regös* terminusok – tehát magát a rítust és gyakorlását jelentő szavak – ugyanis nem egyeznek szomszédaink

[32] Mint Paksa Katalin megfogalmazza: (az udvarhelyi regöséneket is beleértve), az ún. regöskvint „jelenti a zenei rokonságot az egyébként nem teljesen egységes dallamanyagban": Paksa 1999, 57.

[33] Szendrei 1967; Vargyas 1979, 174–175. Dobszay szintén a levédiai-bizánci hatást, illetve a bolgár közvetítést hangsúlyozza: Dobszay 1984, 33–34.

[34] Szendrei 1988, 501.

[35] Szendrei a lucázást a Kárpát-medencében helyi pogány rítusként tanult szokásnak véli; az énekelt, recitált, trichord dallam középkori eredetű, „mágikus ihletésű" szerinte; de nincs még pontos zenei elemzése: Szendrei 1988, 490; hasonló vélemény: Dobszay 1984, 35. A *boricatánc* zenei anyagának egy része a regösének felé mutat: Szendrei uo., 523.

rokon rítusait és rítusénekeit megnevező terminológiával (többnyire *koleda* és rokon szavai), hanem a magyar nyelv ugor rétegébe tartozó (révüléssel, vagyis transszal kapcsolatos) szó jelöli ezt – és csakis ezt – a rítust. Ehhez járul a regösének refrénjében előforduló *rejt* szó (vö. a *rejtezés* szintén transzot jelentő „samanisztikus" terminus), valamint a *haj* indulatszó, a regöléssel rokon *hejgetés* megnevezése, és a regösénekben a 'párok mágikus összeéneklése' értelemben használatos *hajgatás,* továbbá a *regö rejtem* refrén.[36] Eszerint tehát egy kereszténység, illetve honfoglalás előtti termékenységvarázsló sámánének bővült volna európai rítuselemekkel.

E ponton hadd jegyezzem meg, hogy továbbra is fennáll a *hej/haj* indulatszóval kapcsolatban már Róheim által is jelzett probléma: a kelet-európai koledák, valamint a román urálás is tartalmazzák refrénjeikben a *haj* indulatszót.[37] A mágikus énekek indulatszavai lehetnek mindenhol nagyon hasonlóak (és nem feltétlenül „samanisztikusak"); de az is lehet, hogy a román, rutén, szlovák rítusénekek hej/haj szavainak is valamiféle samanisztikus konnotációja volt. A *reg* és származékai esetében mindenképpen fel kell tételeznünk a honfoglalás előtti magyar vonatkozású samanisztikus konnotációt. A dilemma így is, úgy is azonos: mi volt a feltételezett honfoglalás előtti samanisztikus hagyomány? És mi köze a regöléshez, miért adta át a nevét neki? A csakis a regöséneket jellemző sajátos dallam, illetve a refrén említett délkelet-európai–bizánci, kora középkori kapcsolatai és a csakis a regölés rítusát jelentő, egyben transzra utaló terminológia együttese olyan rítusokra kell hogy vonatkozzék, amelyek a regöléshez hasonló köszöntő, bőségvarázsló szokások, és amelyek egyben valamilyen kapcsolatban vannak a transszal, ekstázissal. Másképp – amikor „megtanultuk" őket – miért kapták volna meg ezt a terminológiát?

Véleményem szerint tehát logikus, ha a „samanisztikus" hagyomány gyökereit is ott keressük, ahol a zenei gyökereket fellelték, és amerre az egész rítus késői magyar formáinak kapcsolatai mutatnak: a bizánci eredetű ünnepi hagyományokban. A bizánci eredetű rítusnak is kellett hogy legyen valamiféle samanisztikus konnotációja, ezt pedig a közép-délkelet-európai megszállottság-kultuszokban (melyek az ortodox Kelet-Balkánon a legújabb kort is megérték) lehet megtalálni, ezek gyakorlásának éppúgy alapfeltétele a transz, mint a samanizmusnak.

A regölés/regösének vizsgált párhuzamanyagának erre a vonatkozására eddig nem figyelt a kutatás. De maguknak a kultusztestületeknek a sokoldalú szerepe is lénye-

[36] Lásd erről már Sebestyén 1902b, 34, 166,170; 1902a, 467–468, aki a terminológiát a „vasfazék a mi dobunk" motívummal együtt az ősmagyar samanizmus megőrzött nyomaként értékeli; hasonlóképpen Diószegi 1958, 396–430; Demény 1994, 149. A szavak eredeztetésének gazdag irodalma helyett itt csak Balázs János (1968) és Benkő (1976) összefoglalásait említem. A zenekutatók is: a hej/haj kiáltást istenhívő szónak, a „samanisztikus" refrénszöveget a rítusének fő rendező elvének tartják: Szendrei 1988, 501; Paksa 1999, 57.

[37] Róheim 1925, 235; Diószegi (1958, 396–430) is jelzi, de érvelésével látszólag kivédi ezt a problémát.

gében elkerülte a figyelmet,[38] hasonlóképpen jártak a rítusok halotti kapcsolatai. Ha a regölés/regösének kapcsolatainak elemzésénél mindezeket a tényezőket figyelembe vesszük, egy ilyen értelmezési keretben több, eddig nem értett vagy félremagyarázott motívum világossá válik, másrészt választ kaphatunk a „samanisztikus" terminológiával kapcsolatos dilemmára is.

Az alábbiakban e feltételezéseimet kísérlem meg bizonyítékokkal alátámasztani, a már Sebestyén, majd Vargyas által is használt, és most általam új (főleg görög, macedón, bolgár) adatokkal is kibővített közép-délkelet-európai párhuzamanyag értelmezési keretében. Ennek az anyagnak a fő csoportjai a következők:

A szláv népek és a románok, továbbá a görögök, albánok által gyakorolt ünnepi köszöntő rítusokat (szerb *koleda*, bolgár *koljadki,* ukrán és orosz *koljada*, *koljadka*, cseh és szlovák *koleda*, lengyel *kolęda*, görög *kalandai*, albán *kolendra,* román *colindă* stb.)[39] elsősorban a téli napforduló köré rendeződő egyházi ünnepeken, adventtől vízkeresztig énekelték.[40] Emellett farsangi köszöntőként is meglehetősen elterjedtek. Az elnevezés a római *Kalendae Januariae* évkezdő ünnepének nevéből ered[41] (egyben jelzi a regölés errefelé mutató gyökereit), egyházi közvetítéssel terjedhetett el egész Délkelet-Kelet-Európában, részben Közép-Európában is.[42] Ugyanitt hasonló köszöntőket másképp is neveznek: például kelet-bolgár *szurovaszkari*, bolgár-macedón *eszkari*[43] görög *rogacia*,[44] bolgár *sztarci*, szerb *vaszilicsari*.[45] A román nyelvű *urálás* fontos része a *turca* néven is ismert kecskejáték (néha a magyar változatokban is vele jár).[46] Ugyanez a rítus az újévi kolindák éneklésének is kísérője lehet Románia-szerte, és hasonló a helyzet a koledák egész elterjedési területén, vagyis a *koleda* és rokon szavai, a kecske vagy egyéb szarvas állatok (ökör/bika, bölény, kecske, szarvas, ritkábban medve, ló, farkas, őz stb.) maszkos megjelenítését is jelentik (dalmát-horvát *zvončari,* szerb *csarojice,*

[38] Bár Szendrei Janka (1974, 321) és Dobszay László (1984, 73) kultikus testület tagjaiként tételezi fel a középkori regösöket, sőt Szendrei úgy vélte, hogy ki kell terjeszteni a kutatást a „kultikus szövetségek irányába" (uo. 322).

[39] Lásd például Sebestyén (1902a, 200–231) román, cseh-morva, rutén, orosz, bolgár, szerb-horvát, szlovén, görög orosz, fehérorosz, rutén, ukrán adatait.

[40] Összefoglalóan: Puchner 1977; Voigt 1979; Caraman 1982; 1983. Román: Bartók 1935; Pop 1965; Faragó 1971; Belia 1979; litván: Liguaite 2001; bolgár: Katzarova 1969; Moroz 1989, 128–130; szerb: Zečević 1973; ukrán: Mykytiuk 1979, 73–87; orosz: Csicserov 1982, 402–407.

[41] Erről például Caraman 1982, 370–372.

[42] Caraman 1982, 363.

[43] Katzarova 1969; Ginzburg 2003, 262.

[44] Puchner 1977, 117–121.

[45] Puchner 1977, 109.

[46] Az *urálás* magyar változatait lásd: Kallós 1958a; Halász 1992; Pozsony 1994 (ő behatóan elemzi a magyar–román–csángó–székely kapcsolatok, átvételek problémáját is); Tátrai–Karácsony Molnár 1997, 258–262.

horvát *bušari, buše* – vö. baranyai *busó*), máskor ezek adják a szokás nevét is (*tur*, *turca, turoń, capra, brezaia, cerbul* stb. állatnevek).[47]

A maszkos jelenetek mind a karácsonyi, mind a farsangi termékenységvarázsló köszöntővel társulhatnak, nevük többnyire mindkét alkalommal azonos: bolgár *kukeri*, szlovén *kórant*, *kúrent,* görög *szurvaknici*, *kudunadesz, babogeri, kalogeri,* horvát *zvončari, szerb, horvát koledari* etc.[48] A kör mindkét oldalon kiterjedtebb a regölés közvetlen kapcsolatainál; e maszkos köszöntők magyar rokonaiként a regölésen kívül még sok minden említhető: télközépi, farsangi állatmaszkos játékok termékenységvarázsló rítusokkal, „halál–feltámadás-játékokkal" kombinálva; egyéb farsangi, újévi szarvas-, ló-, szarvasmarha-maszkos játékok, az aprószenteki–vízkereszti *boricatánc*, az aprószenteki *gircsózás*, vagy a bukovinai, udvarhelyi székely betlehemezés állatmaszkos pásztorjelenetei, illetőleg *halál–feltámadás* játékai.[49]

Sebestyén joggal vonta a regölés rokonsági körébe a szlovén-osztrák-délnémet Perchta-rítusokat is. Ezek a balkáni játékokhoz mind termékenységvarázsló mozzanataikban, mind halotti vonatkozásaikban igen hasonló maszkos köszöntőjátékok ugyancsak karácsony–vízkereszti és farsang végi időpontok köré csoportosulnak. A Perchta-alakoskodások legközvetlenebb rokoni szálai a magyarság nyugati és északnyugati csoportjainál ismert Luca-napi maszkos játékokhoz vezetnek; kapcsolataik azonban, mint alább látni fogjuk, a regöléssel is vannak.[50] A Nyugat-Balkánon ismert böjti és tavaszi-nyári táncos ünnepi (többnyire leány) rítusok szintén mutatnak rokon jellegzetességeket: a szerb *kralicsari*, *kralice*,[51] a magyar pünkösdi királyné-járással is rokon, tündérkultusszal is kapcsolatos leányrítus, illetve rituális társaság; ennek

[47] Rutén, galíciai: bölény, kecske, medve: Sebestyén 1902a, 208; cseh-morva: Sebestyén 1902a, 222; lengyel tur, torun, rutén eke-kolinda, kecske, szarvas, őz, did-maszk: Sebestyén 1902a, 224–231; Reinfuss 1968; román turka: Sebestyén 1902a, 239; Pop – Eretescu 1968; Ujváry 1973; szerb: Zečević 1973; horvát: Gavazzi 1968; szlovák: Horváthová 1968; Kaukázus népei: Bleichsteiner 1952. Összefoglalóan (szláv és román): Caraman 1983, 486–28; egész Balkán maszkos köszöntő szokásai, illetve társulatai, dalmát-horvát anyaggal, a magyar *boricá*val együtt: Puchner 1977; ugyanez a terület, a regösöket és az osztrák–délnémet Perchta-anyagot is beleértve: Liungmann 1937–38, II. kötet. Vargyas (1948) a székely betlehemes mimus-elemei kapcsán foglalkozik a bolgár farsang (*kukeri*), a magyar *boricatánc* és a román *turca, brezaia* idevágó motívumaival (állatmaszkok, halál–feltámadás játékok). Máshol is benyomult a betlehemes anyagába a maszkos koleda-hagyomány, mint erre Voigt Vilmos (1979) is utal.

[48] Kazarov 1908; Róheim 1984; Kuret 1968; Puchner 1987, 276–277; Gavazzi 1968.

[49] Horger 1899; Kardos 1957, 225–226; Domokos 1990; Barabás 2000, 128–129. Sebestyén a dunántúli regölés és dunántúli betlehemezés vonatkozásában is talál kapcsolatokat, vagy legalábbis kontaminációkat: Sebestyén 1902b, 206–214.

[50] A Perchta-rítusok összefoglaló bemutatását lásd elsősorban Liungmann 1937–38, II. kötet; a pannóniai Lucához és rokonaihoz fűződő alakoskodó és egyéb szokások legteljesebb összefoglalása: Kretzenbacher 1959; Sebestyén közép-európai párhuzamai a Luca-napi rítusokhoz: Sebestyén 1902a, 266–272. A gazdag osztrák–délnémet farsang-dokumentációból lásd: Dörrer 1949.

[51] Karanović – Katić 1989.

horvát és szlovén megfelelői, a *kraljice*, *ljelje*,[52] továbbá a román Keresztelő Szent János napi (szintén tündérekkel kapcsolatos) *Drăgaica* leánytársaság rítusa,[53] a bolgárok és szerbek Szent Lázár szombati *lazarszko horo*-ja.[54] Fontos párhuzamokat jelentenek – az ortodox Balkán előbb, a transz kapcsán említett megszállottságrítusai, amelyeket időszakos kultusztestületek (a bolgár, szerb *ruszália*, a román *căluşarii*, a macedón *angeludesz stb.)* gyakorolnak.[55]

Ebben a nagy konglomerátumban, melyet a regölés (és rokonai) tág európai rokoni körének nevezhetünk, megtaláljuk a regölés motívumainak térben-időben eltérő összeállítású együtteseit, de közvetlen rokoni szálak, nagy területen és nagy időintervallumban szórtan felbukkanó pontos egyezések csak egy-egy motívum esetében – külön-külön – találhatók. Valamikor nagy területen ismert, abból különböző utakon-módokon továbbfejlődő rítusokról lehet szó. Úgy látszik, a lucázás, a Perchta-rítusok, a farsangi köszöntő-szokások, a regölés feltételezett ókori-kora középkori gyökereihez más szálakon kapcsolódnak, és a latin kereszténység ünnepi hagyományaival jutottak Európa népi kultúráiba (ha van a Kalendae Januariae szokásköréből származó elemük, úgy az kevésbé vegyült bizáncias elemekkel, mint az ortodox területek köszöntői és velük a magyar regölés). A Julianus- és Gergely-naptárak eltérő használata, a naptárváltás is különbségeket hozott létre.[56]

TERMÉKENYSÉGVARÁZSLÁS

A dunántúli regösének majd minden változata tartalmazza a két termékenységvarázsló szövegmotívumot, a regösének legállandóbb tartalmi motívumait. Egyik a gazdának címzett jókívánságok sora (amelyek általában az ún. „samanisztikus" refrénnel váltakoznak). Példa egy Zala megyei regösénekből:

[52] Gavazzi 1968, 196–197; Kuret 1973a.

[53] Pop – Erestescu 1968.

[54] Karanović – Katić 1989.

[55] Ezek részletes taglalására e dolgozat sem nyújt kellő teret, csak néhány, a regölés szempontjából releváns kérdésre térünk majd ki. A legteljesebb, mindegyik újkorban ismert kultuszra kiterjedő összefoglalás: Antonijević 1990. Még néhány fontos leírás, elemzés: Strausz 1897, 316–320; Arnaudov 1917, 50–58; Majzner 1921; Vuia 1935, 102; Calverley 1946; Küppers-Sonnenberg 1954; Litsas 1976; Zečević 1978; Eliade 1980; Kligman 1981; Rushton 1984; Puchner 1987, 264–270. Távolabbi a rokonság a tűzön járó bolgár, görög, macedón *nesztinárok*kal, lásd: Danforth 1985; Scharankov 1980. Rövid összefoglalás a megszállottság-jelenségek általános európai kereteiben: Pócs 2003a, 253–254.

[56] A *lucázás* is téli napfordulós szokás, csakhogy december 13-hoz, a Julianus-naptár leghosszabb éjszakájához kötődik, tehát – mint Sebestyén jól látja – esetleges történeti kapcsolatának a regöléssel a naptárreform előtt meg kellett szűnnie. Sebestyén honfoglalás kori helyi, szláv közvetítésű hagyománynak tartja: Sebestyén 1902b, 213; ezt megerősíti Szendrei fent idézett véleménye a zenei anyagról.

Adjon az Úristen
ennek a gazdának
négy szép ökröt,
két szép bérest!
Az ëggyik bérësnek
arany ekeszarvat,
a másik bérësnek
arany ostornyelet!
Haj regö, régi törvény,
Haj regö rejtëm!
[…][57]

Míg e „gazdaének" általában egy Istentől jövő áldás stiláris keretében hangzik el, a másik idevágó motívum tisztán mágikus kívánság. Például egy új gyűjtésű vasi szövegben:

Itten/n/ek is mondanak
egy eladó legényt
kinek neve Jóska.
Hát ennek kit adjunk
[…]
Egy érdemes lányt
Kinek neve Zsófi
[…][58]

Ilyesfajta mágikus kívánságokat és termékenységet hozó áldásokat a fent említett európai párhuzamok minden fajtájában találtak a kutatók (de a közép-európai anyagban kevésbé, mint a Balkánon és Kelet-Európánban).[59] A párhuzamul szolgáló balkáni és közép-európai karácsonyi, újévi, koledaszerű köszöntőket általában fiúk vagy férfiak különböző korcsoportjai – sokszor egy-egy legényszervezet tagjai – adják elő, a családon belül többnyire egy-egy személyhez, korcsoporthoz, nemhez szólóan (legényeknek, jegyeseknek, új házasoknak stb.). A balkáni és kelet-európai legényszervezetek úgy látszik, elsősorban a célból létesültek, hogy ünnepi közösségi rítusaikat – köztük a regölés rokoni körébe tartozó koledákat – elvégezzék.[60] A román legénytársulatoknak

[57] Kávás, Kerényi 1953a, 822–824, 776. szám.
[58] Halmos 1957, 498.
[59] Vargyas is alig-alig talált a bőségvarázslásra nyugati köszöntő-párhuzamaiban adatot (Vargyas 1979, 182), míg a Balkán a 20. század első felében még dúskált ezekben.
[60] Puchner 1977, 111–143; Demény 2001, 418.

például természetes feladatai közt volt a karácsonyi-újévi kolindálás, turka előadása is. Puchner a balkáni *rogacia*-rítusok kapcsán hangsúlyozza a társulatok feladatai közt a termékenységvarázslást, mint időszakos szolgáltatást. Ott e rítusok előadása egyfajta beavatás a férfiéletbe. A délkelet-kelet-európai koledák lányoknak szóló énekei erotikus motívumokat tartalmaznak, családalapítással, házassággal foglalkoznak, a legényeké pedig – az erotikus motívumok mellett – hősi tettekkel, harci vagy vadászkalandokkal. Ez azonban nem csak mágikus szolgáltatás: Mykytiuk az ukrán koljadák kapcsán figyelmeztet arra, hogy az „összeéneklés" egyfajta jogszokás a párok legitimálására; a rítus előadásával mintegy kihirdetik a falu nyilvánosságának a készülő házasságot; ezzel a szerepükkel függ össze a nem összeillő párokat kigúnyoló énekek éneklése is.[61] Hasonlóképpen ír Hoffmann–Krayer[62] a svájci legénycéhek komplex házasságszabályzó – egyben újévi köszöntő – rítusairól. A házasodás ügyein túl más átmeneti rítusokban is szerepe lehetett a balkáni és svájci falusi legénycéheknek: rituális átsegítés a születés és halál alkalmain is.[63]

Mindez sokszor jelen van a regölés adataiban is, bár az idevágó kutatásból eddig úgy látszik, hogy nálunk a belátható múltban kisebb szerepe volt a legénycéheknek (a halotti társulatokat leszámítva), mint európai környezetünkben. Magyar vonatkozásban legrészletesebben Pozsony Ferenc vizsgálta az erdélyi (szász és magyar) legényegyleteket, amelyek a téli-tavaszi ünnepek köszöntőinek előadása is feladatai közé tartozott. Összetett funkciójú „testvériségek" is léteztek, amelyekre a családi szertartások idején is számítani lehetett, szerepük lehetett továbbá a farsangi párválasztással kapcsolatos, termékenységbiztosító szokásokban, a lánycsúfoló szokásokban is.[64] A túlzott általánosításhoz kevés az adatunk, de a regölés körülményeire vonatkozó feljegyzések is őrzik nyomait, hogy a termékenység biztosításában és a házassággal kapcsolatos közösségi elvárások, normák betartásában, ellenőrzésében nálunk is szerepet kaptak az egy-egy falusi közösségben valószínűleg többféle rituális funkciót betöltő, alkalmi vagy állandó legénytársulatok, és talán a regölést is ők adták elő. Több adat szerint csak az eladólányos házakhoz mentek regölni, hogy azoknak mágikus úton párt biztosítsanak,[65] illetve más módon szentesítették a házasság rítusait. A legényeket a regöléssel, vagy az azt követő külön avatási rítussal mintegy beavatták

[61] Mykytiuk 1979, 71–74. – vö. magyar farsangi lánycsúfoló szokások és a *zángózás (charivari)* rítusait, amelyek nálunk a regölés körén kívül esnek: lásd: Dömötör 1957; Meuli 1975c.

[62] Hoffmann-Krayer 1904, 174, 176.

[63] Puchner i.h.; Hoffmann-Krayer 1904.

[64] Pozsony 1998, 33–80, 119–128, 202–256; tavaszi ünnepek és farsang vonatkozásában a Kisküküllővölgyben: Barabás 2000, 45–53, 133–145. A magyar legényegyletekről összefoglalóan lásd még: Tárkány-Szűcs 1981, 173–178. Tüskés Gábor és Knapp Éva a kora újkori laikus vallásos társulatokról írván érintik ezt a kérdést, de nem mennek bele ezek falusi társadalmakban betöltött szerepébe: Tüskés – Knapp 2001, 267–297.

[65] Sebestyén sok adata; például 1902b, 136, 154.

a férfiéletbe (Vas és Sopron megyei adatok[66]). Udvarhelyen az abban az esztendőben összeházasodott, vagy akkor betelepült párokat regölték, csak „ezután fogadták be őket a házasemberek sorába", Homoródremetén az új házasok összeregölése mintegy a lakodalom folytatása: boldog házaséletet kívánnak, majd kántáló éneket énekelnek:

Szőke Balázs, te már alszol-e?
Az ágyadban szépen nyugszol-e?[67]

Az udvarhelyi regösének a megalapított háztartás, család képét felidéző motívumából is szépen kiviláglik ez a társulati közösségszabályozó, házasságot legitimáló szerep:

Bényomozók a faluba, de hó reme róma,
Sándor Ferenc udvarára, de hó reme róma,
Ott találánk rakott házat, de hó reme róma,
Abba látánk vetött ágyat, de hó reme róma,
Abba fekszik jámbor gazda, de hó reme róma,
Belől fekszik gyenge hőgye, de hó reme róma,
Közből fekszik páris gyermëk, de hó reme róma, […][68]

A 19–20. századi regölés rítusát alapvetően a termékenységvarázslás célja köré szerveződő szokásként észlelték a gyűjtők és élték meg gyakorlóik,[69] és hogy ez – amennyire a múltban vissza tudunk menni – „eredeti" sajátsága, azt bizonyítja az éneket kísérő néhány egyéb termékenységvarázsló mozzanat is: a föld verése bottal, majd a feltört fölföld mágikus felhasználása baromfinak, vetőmaghoz, termésjóslás a láncos bottal feltört agyagból.[70] Mindez jóval szegényesebb a gazdag balkáni anyagnál. Ott a koledáláshoz sok helyen szervesen hozzátartozik a *rituális ekehúzás* (ilyenkor románoknál például *pluguşor* – 'ekekolinda' – a neve), valamint gabona, kukorica szórása a meglátogatott ház paldójára, udvarába, és (különösen a Nyugat-Balkánon) állathangok utánzása. A szláv népeknél és az albánoknál általában az évben első, szerencsét hozó

[66] Vas és Sopron megyei adatok: Sebestyén 1902b, 122.

[67] Tátrai – Karácsony Molnár 1997, 243–244; Kriza 1977, 472; Faragó l961, 52–53.

[68] A Kriza által a *Vadrózsák*ban („Ó-székely regesek dala, Homoród vidékéről" címen) közzétett kénosi változatból, melytől egyik 20. században gyűjtött variáns sem tér el lényegesen: Kriza 1977, 143–144, 471–472. Az udvarhelyi regölés összes addig gyűjtött, publikált változata: Sebestyén 1902b, 316–338.

[69] Hogy a valamikori hejgetésnek voltak-e termékenységvarázsló mozzanatai, nem tudjuk, mindenestre Válaszúton *hejgetés*nek cigányok kántáló énekeit is nevezik, amelyekben megjelenik a dunántúli regölés „arany eke" motívuma: „Szántok és vetek / Napjába karácsonynak / Ezüst tehenekkel / És arany ekékkel…": Kallós 1958b, több változatban.

[70] Sebestyén (1902b, 237); Vargyas (1979, 186) hivatkozik ezekre, mint termékenységvarázsló mozzanatokra.

férfilátogató (szerb és horvát nevén *polaženik*) és az általa gyakorolt termésvarázsló rítusok (amelyek nálunk a Luca-napi *lucázás*, illetve *palázolás* szokásában jelennek meg; az ukránoknál pedig András-napi szokásokban) járnak együtt a köszöntők éneklésével.[71] E rítusok egy része nálunk sem hiányzik, de nem a regöléshez, hanem annak közeli rokonaihoz, a moldvai *hejgetés* románból átvett (de magyar nyelvű), *urálás*nak is nevezett változatához,[72] valamint a Luca-napi *kotyolás*hoz, *lucázás*hoz, *palázolás*hoz tartoznak.[73]

A balkáni (kisebb mértékben az osztrák-svájci-délnémet) maszkos játékok részei lehettek a termékenységet biztosító páros vagy csapatjátékok (óév–újév párviadala, termékenységi csaták két csoport közt) és a termékenységhozó táncok is; erotikus-phallikus motívumok; halál–feltámadás-játékok (ember vagy állatmaszkos szereplő megölése és feltámasztása).[74] Ezek a vizsgált rituskomplexumnak igen archaikus elemei, és ha az erre vonatkozó, fent említett történeti eredeztetések (például Liungmann vagy Vargyas nézetei) jó irányba tapogatóztak, akkor visszavezethetők akár mezopotámiai újévi szokásokig; vagy legalábbis a késő-ókori Mediterráneum meghaló–feltámadó agráristenségei által is fémjelzett évkezdő, termékenységvarázsló rituális gyakorlatáig.[75] Puchner új vizsgálatai szerint a halál–feltámadás játékok korai bizánci eredetűek.[76] Ha ez így van, elemei bejuthattak az előképként feltételezett bizánci, télközépi rítus-komplexumba is. A Balkánon valóban szoros kapcsolatban látszanak lenni a karácsony körüli köszöntő rítusokkal. Egy részük fellelhető a magyarság gyakorlatában is, farsangi játékok vagy a hétfalusi *boricatánc* tartozékaként. (Utóbbi a halál–feltámadás játékok legszebb magyar példáját nyújtja, és nem biztos, hogy aprószentek–vízkereszt körüli előadása eredetileg is független volt a regöléstől).

A regölésnek a mágikus motívumok – ez utóbb említett rítusok hiányában is – mintegy a gerincét képezik, és szorosan kijelölt helyük van a rítus egészében (éppúgy, mint európai szomszédainknál), a kultikus testületek múltban feltételezett gyakorlatá-

[71] Caraman 1982; Caraman 1983 [1933], 396–408; Schneeweiss 1925, 54–55, 67, 102; Pócs 1965, 117; a lucázás északnyugat-észak-magyarországi rítusainak összefoglalása: Diószegi 1963; ukrán: Mykytiuk 1979, 60–63; újévi első látogató jókívánságai oszéteknél: Bleichsteiner 1952, 42.

[72] A búza történetének előadása, gabonaszórással, ostorpattogtatással, felkiáltásokkal kísérve. Lásd például: Kallós 1958a; Ujváry 1973, 400–401, 412–413.

[73] A Luca-napi rítusok rendszerezett anyagát lásd: Diószegi 1963.

[74] Például az erdélyi románoknál a *turca* halála, halotti tora és felélesztése: Muşlea – Bîrlea 1970, 314; Pop 1965; Puchner i.m. a Balkán számos helyéről közli. Dawkins Görögországból közli a *kalogerosz* nevű farsangi kecskejátékhoz tartozó halál–feltámadás-játékot és ekehúzást. Puchner vizsgálata szerint hasonló rítusok nyugaton a dalmát partokig, Alsó-Itáliáig, Szicíliáig, valamint Közép-Európa keleti széléig ismertek, keleten a Kaukázusig, Közép-Ázsiáig.

[75] Lásd elsősorban Liungmann 1937–38. Az egyes – most bennünket közelebbről amúgy sem érintő – szokások (például eke-rítusok, gabonaszóró rítusok) gazdag irodalmát itt most nincs terem részletezni.

[76] Puchner 1977, 140. Róheim ugyanezt Dionüszosz kultuszával hozza kapcsolatba: Róheim 1984.

ban. Mégis e mágikus motívumok kapcsán vetődött fel az ősvallási, pogány hagyaték kérdése. Ennek lehetőségét sem megerősíteni, sem cáfolni nem tudjuk, az azonban bizonyos, hogy e motívumokat nem kezelhetjük a többi aspektustól függetlenül, nem tételezhetjük fel „külön" eredetüket. A termékenységvarázslás, mint alább látni fogjuk, egy szakrális kommunikáció keretében végbemenő komplex rítus része – értelmezése is csak annak keretében történhet.

SZAKRÁLIS KOMMUNIKÁCIÓ – HALOTTI TÁRSULATOK

E két kérdés a regösének két motívuma kapcsán merül fel. Egyik a dunántúli regösének ún. *beköszöntő*je:

> *– Megjöttek szëgény Szent István szolgái hideg, havas országból. Kinek keze, kinek lába elfagyott, a ti adományotokból akarjuk fëljavítani. Nyomjuk-ë, vagy mondjuk?*
> *– Mondjátok!*[77]

Verses változatai is vannak, és általában a „nem vagyunk ördögök" motívumhoz kapcsolódik.[78] E motívum értelmezése tág teret nyitott a tanácstalanságnak. Az egyik kérdés az volt, mi is az a „hideg ország", ahonnan összefagyva érkeznek a regösök.[79] Úgy vélem, a párhuzamok alapján a halottak távoli, hideg országára kell gondolnunk.[80] Ehhez az értelmezéshez bolgár karácsonyi koledálók párhuzamát említhetjük, akik útja hosszú ideig tartott, „onnan túlról" jönnek.[81] Ülo Valk közöl észt, bőséget kívánó Márton-napi köszöntőket, amelyeknek „messziről jött" előadói Toonelába, vagyis a halottak országába vivő útról beszélnek, a halottaknak az élőket október–november folyamán meglátogató lelkeit képviselik.[82] Ez nemcsak az észt hiedelmekből ismert motívum, hanem az egész keresztény Európa archaikus hagyománya, azzal együtt, hogy a halottak „visszajárása" idején – elsősorban a téli napfordulón – kapcsolatba lehet velük lépni. A kapcsolatteremtés technikái és rítusai is léteztek, a rítusok hátterében

77 Kávás, Zala megye, Kerényi 1953a, 822–824, 776. szám.

78 Lásd a motívumokat részletesen: Szendrei 1974, 315. Az *urálás* egy új változatában is megjelenik: Szabófalva, Moldva, Harangozó 2001, 229.

79 Valóságos téli utazásra gondoltak: Sebestyén 1902b, 192. Vargyas francia és litván párhuzamot is hoz: Vargyas 1979, 181. Sebestyén 1902b, 192, 337–38: a húsvéti didergőket említi, akik szintén „hideg országból" jönnek.

80 Ezt az értelmezést évekkel ezelőtt már Nagy Zoltán is felvetette egy kéziratban maradt dolgozatában.

81 Moroz 1989, 128; Shturbanova 1994, 78.

82 Valk 1995, 510–512.

azzal a gondolattal, hogy az emberi közösségek termékenysége az ősök jóindulatra hangolásával biztosítható (vö. a magyar, karácsonykor látogató halottakkal kapcsolatos hiedelmek, rítusok – ezek párhuzamait lényegében egész Európából ismerjük).[83]

Ami a regölés vizsgált párhuzamait illeti, ezek szinte mindegyikéből kifejthetők e nézetek, és a rítusok előadói is sokszor kézzelfoghatóan a halottak maszkos megjelenítői. A karácsonyi és farsangi játékokban a halottakat megjelenítő rituális társaságoknak, legényszervezeteknek is sok adata van.[84] A fent idézett párhuzamanyagból kiviláglik, hogy a koleda-szerű köszöntőket kísérő alakoskodások egyik fő vonása az ősök, halottak jelenléte, maszkos ábrázolása (ló, kecske, kentaurmaszkok; emberalakok: *did, ded, moş,* és egyéb *'öreg'* jelentésű terminusok*;* az egész Balkánon kormos fekete és fehér leples, lisztes halotti maszkok). A rítusok gyakorlása a halotti ünnepekre esik (karácsonyon kívül ilyen – pravoszláv – halotti ünnep a megszállottságrítusok gyakorlásának másik fontos időszaka, a húsvét és pünkösd közti idő).[85]

Az áldást, termékenységet hozó jó halottak (fehér leples, lisztes arcú, vagy színes, tollakkal stb. díszített „szép" maszkok) és a rossz halottak (szarvas ördög, szarvas állat, torz démonmaszkok) kettőssége is felismerhető, főleg a szlovén és osztrák Perchtarítusokban. Hitük szerint ezekben, vagy a svájci *Posterli-Jagd* karácsonyi zajkeltő felvonulásán is együtt vettek részt az élő és holt szereplők. A halotti maszkosok lármájukkal, érintésükkel, ütésükkel betegséget, halált hozhatnak. A halottak képviselete a maszkterminológiában is tükröződik.[86] Ezek az újkori maszkos felvonulások az Alpok vidékén Carlo Ginzburg vélekedése szerint a kora középkori szövegemlékekben fennmaradt „vad" halotti csapatok (*feralis exercitus*) örökösei: akik szintén karácsony–vízkereszt közt járták kéregető, jókívánság-mondó felvonulásaikat.[87] A jó halottak megtestesítői termékenységet hoznak: a svájci és tiroli maszkos „Perchták"

[83] Magyar összefoglalás, összefoglaló irodalommal egész Európa vonatkozásában: Pócs 1965, 174–171; 1997, 33–38; Ränk (1949) az északkelet-európai pravoszláv anyagról; Petzoldt (1968) a vendégségbe hívott halottak mondáiról; ókori adatok a visszajáró halottaknak adott áldozatokra: Rohde 1925, 246–249.

[84] Halottakat megjelenítő legénytársaságokról ír például Bleichsteiner (1952) a kaukázusi népek farsangi maszkos játékai kapcsán, ugyanitt karintiai maszkos farsangi szokások párhuzamait említi. Balkáni adatok: Puchner 1977, 143; Erdély, Moldva: Puchner 1987, 264.

[85] Lásd Zečević (1973) a szerb *koledá*val kapcsolatos őskultuszról; Murko (1914, 142–144) a szláv ruszália ünnep és rítus halotti jellegéről, kapcsolatáról a római *Rosalia*val; Caraman (1982 [1933]) a koledálással kapcsolatos halotti ünnepek történeti múltjáról (római *Compitalia, Larentalia*). Puchner (1977, 146–148) Nilsson alapján a karácsonyi tizenketted római maszkos hagyományairól ír, összefüggéséről a Dionüszia halotti hagyományaival (és lehetséges folytatásáról a hellenisztikus, illetőleg bizánci hagyományban). Nilsson (1916–19), Schneider (1920), Pócs (1965, 130) a téli napforduló körüli ünnepek halotti/vegetációs jellegéről és mindezek római gyökereiről.

[86] Dörrer 1949, 142. Vagy lásd Meisen 1935; Meuli 1928; 1975b. Ginzburg 2003, 121–161. Maszkok terminusairól (latin *larva,* görög *deikélon,* longobárd *walapuz*): Meuli 1975b, 287. A Perchta-rítusok ilyen vonatkozásairól lásd: Waschnitius 1913.

[87] Ginzburg 2003, 257–260.

például áldáshozó futásukkal.[88] Ez a „csúnya Perchták" versenyfutása is lehet a „szép Perchtákkal", miközben ijesztő állatokként, kecskeszarvval öklöznek, ugrálnak.[89]

Maszkot nyilvánvalóan viseltek regöseink is, mégpedig elsősorban bika- és szarvasmaszkra következtettek a kutatók. Kimondottan halotti, démoni maszkokra farsangi előfordulásukon kívül alig van magyar adat, de ilyenek lehettek a regölők szórványosan említett kormos maszkjai;[90] a lisztes, leples „fehér" maszkok nálunk a lucázásban jelennek meg.[91] A zajkeltő regösök adatai elgondolkodtatóak ilyen szempontból. A démonmaszkos rítusoknak a Balkánon, Svájcban, Ausztriában is általános velejárója volt a lánccal, dobbal, köcsögdudával és egyéb tárgyakkal keltett lárma, valamint a csengők, kolompok viselése, ostorpattogtatás; a durva zajkeltés általában a „jó" halottakkal szembeállított alvilágias démonok megjelenítéséhez tartozik. Sebestyén több helyről közöl arra vonatkozó adatokat, hogy a regösök botjukkal és más eszközökkel: sütő, bádogfedő, pemet stb. ütögetésével pokoli zajt csapnak.[92] A láncos bot normális használata is meglehetősen zajos. Sebestyén ezt ugyan a dob emlegetésével („vasfazék a mi dobunk" stb.) együtt az ősmagyar samanizmus jelenségének tartja, én azonban a párhuzamok fényében úgy gondolom, hogy talán a Nyugat-Dunántúlon is valami ilyesmit jelentett; és talán valamiféle halotti vagy démonmaszkot is feltehetünk a regösök múltjában. Az ilyesféle maszkok – és az effajta rituális viselkedés – ördögiek voltak az egyházi hatóságok szemében, mint erre a kora újkori magyar prédikációk és egyéb irodalom tiltakozásai vallanak.[93] Bod Péter írja a *Szent Heortokrátes*ben: a farsangi alakoskodók „mutatták magukat Pokolból jött lelkeknek".[94] E ponton hadd idézzem a regösének egy másik, sok vitát kiváltott motívumát:

(Ne fuss, ne fuss, ne fuss
Szent István királyunk),
Mi se vagyunk ördögök/nem vagyunk mi rablók/ördögök
Hanem te szolgáid,
(Ne siess […] a mi halálunkra […])[95]

[88] „Perchtenlaufen"; Meuli 1928.
[89] Zingerle 1891, 24.
[90] Sebestyén 1902b, 283.
[91] Lásd ezekről röviden: Dömötör 1940; 1968.
[92] Sebestyén 1902b, 57; 78; 138; 140.
[93] Lásd: Dömötör 1964, 79–95.
[94] 52–53. lapon, idézi Dömötör 1974, 79.
[95] Sebestyén 1902b, 265–268; Kerényi 1953a, 821–822, 872–874.

Ennek kapcsán Sebestyén és utána sokan mások a regösökre mint üldözött pogány énekmondókra gondoltak,[96] vagy éppen a pogányüldözéstől mentesülő királyi szolga regösökre.[97] Az előbbiek alapján én úgy vélem, hogy nem a pogány énekmondók, hanem az ördögnek öltözött maszkos alakoskodók „üldözéséről" lehet szó; a regösöknek itt a maszk révén ördöggé „változás" gyanúját kellett elhárítaniuk maguktól.

A regösének itt idézett motívumában megjelenő „Szent István szolgái" kitétel sokszor része a fent említett beköszöntőnek is:

Eljöttünk, eljöttünk
Szent István szolgái […]

Ezzel kapcsolatban Szendrei Janka felvetette a kérdést, hogy melyik Szent István alakját említi a regösének; szerinte eredeti a protomártír alakjáról van szó. Másrészt ugyancsak Szendrei a rajnai német *Stephansknechte* köszöntő rítusával való kapcsolatot körvonalazta, amely a középkori telepítéseknek köszönhető.[98] Az általa felvetett „gyertyára gyűjtés–templom/oltár-motívum" kapcsolatot nem látom bizonyítottnak, fontos azonban a Stephansknechte 'Bruderschaft' értelmezése,[99] hiszen a regösének párhuzamai más vonatkozásban is errefelé mutatnak. Eszerint Szent István vértanú patronálása alatt álló regöstársulatról lenne szó, akiknek feladata Szent István vértanú napjának és – karácsony közel lévén – Krisztus születésének is a megünneplése.[100] Láttuk fentebb a legénytársaságok szerepét a rítusok előadásában (magyar vonatkozásban is ismertek az egy-egy szent pártfogása alatt működő, de profán feladatokat is ellátó testvériségek[101]); az ő alapfeladataiknak egyidejűleg lehetett része a termékenység biztosítása és az ünnepek szakrális vonatkozásainak felidézése. Varázsló rítusaikkal egyidejűleg templomépítésre gyűjtő román, macedón testületekről tudósít Puchner; a bolgár karácsonyi *rusalia*-társaság tagjai medvemaszkban gyűjtöttek gabonát és pénzt a templom javára,[102] hasonló kettős funkciót betöltő svájci legénytársaságokról tudósít Hoffman-Krayer.[103]

[96] Sebestyén 1902b, 18–19, 268; Sebestyén 1902a, 102, 112, 122. (a Szabó Károly felfedezte *regös=mulattató=combibatores* kapcsolatra hivatkozva); Vargyas 1979, 183; Pais 1975c, 156–157.

[97] Falvy 1988, 95. Sebestyén az augsburgi hét gyászmagyarral, illetve szent Lázár szegényeivel is azonosította a menekülő pogány regösöket: Sebestyén 1902b, 17.

[98] Szendrei 1974, 316–318. Szent István protomártír a missziós tevékenység nagy szentje, és talán ezért is keveredett a regösénekben a két szent: Dobszay 1984, 72.

[99] Mint mondja, a „kultikus szövetségek irányába" kell kiterjeszteni a kutatást: Szendrei 1974, 322.

[100] Dobszay is „férfiak kultusztestületéről" beszél, akik a napok tartalmát emlékezetbe idézik, „látomásokat idéznek" Krisztus születéséről: Dobszay 1984, 72–73.

[101] Például *Szent János követei:* Pozsony 1997, 195–201; Puchner 1977, 143: *baszilti,* Szent Baszileiosz nevéből.

[102] Puchner 1977, 111–143; 1987, 275.

[103] Hoffman-Krayer 1904, 174–175.

A vegyes szolgáltatásokat nyújtó szervezetek egyik majd mindig jelen lévő feladata volt a „halotti társulat" tisztét ellátni: tehát valamilyen módon kommunikálni a halottakkal, üzenetet hozni tőlük, másrészt a tisztítótűzben szenvedő lelkekért imádkozni. A nyugati kereszténység középkori eredetű halotti társulatainak ez volt az alapfeladata; az ortodox Balkánon, úgy látszik, inkább a halottak maszkos megjelenítése és a halottakkal való kommunikáció került túlsúlyba – legalábbis a vizsgált rítusok kapcsán.[104] Magyar halottas társulatok[105] regölésben való közreműködésére nincs közvetlen bizonyítékunk, de az említett két szövegmotívum könnyen utalhat halotti maszkot öltő és halottakkal kommunikáló Szent István-napi „Szent István szolgáira" (akik a halottak országába oda-vissza közlekednek). A halottakkal való kommunikáció az ismert újkori példák szerint transzban történt, és lélekutazás formáját ölthette egy szimbolikus túlvilágra. A *ruszália*-társaságok tagjai transzban tudósítottak a halottakról, osztrák vagy szlovén mondák szerint a téli napfordulón megjelenő halotti Perchta-csapatok élőket is ragadnak el magukkal földi túlvilágukra, akik a halotti idő leteltével „visszatérnek" a földre. Egy szemléletes osztrák példa erre a jelenségre:

A stájerországi Leobenben 1694-ben okkult tevékenységük (másvilági kommunikációjuk) miatt perbe fogtak egy *Johannesbrüderschaft*ot, amelynek tagjai keresztelő Szent János napján valamilyen pontosan fel nem jegyzett rítust adtak elő. Ők úgymond a Venusbergről jöttek (ez egy mitikus-mondai túlvilág, amelyet a purgatóriummal azonosítottak), ahol a „szegény lelkek" a tisztítótűzben szenvednek, az ő kiszabadításukkal foglalkoztak, és híreket közvetítettek a halottak és élők között, adományokat szállítottak a halottaknak.[106]

A halottas társulatok a temetési ritusokban is közreműködtek, és tevékenységükhöz sokszor a rituális lélekkísérés is hozzátartozott. A román, bolgár, ukrán koledások a halottas házaknál „lélekvezető" motívumokat tartalmazó gyászkolindákat adnak elő (a karácsonykor énekelt román gyászkolindák szerint pedig karácsonykor angyalok vagy Szent Miklós kíséri a halottakat),[107] ugyanúgy, mint a dél-balkáni *rogacia*-társaságok[108] vagy a szerb *lazarica*-társaságok (utóbbiak a két Lázár-nap közt meghaltaknak teszik ezt).[109] Fontos momentum a magyar halotti társulatok *kalandos* elnevezése (mint *kalendás* társulatot már I. László korából ismerjük), amely terminus a latin *Kalendae*

[104] Lásd például Puchner 1977, 143–155; Buhociu 1974, 80–82: kolindaéneklő legényszervezetek, legényavató énekek; Wolfram 1934, 113–116 (*junii* nevű Brassó környéki román legényszervezet, amely beavató szertartást, halál–feltámadás játékot és temetést is ad elő).

[105] A magyar halotti társulatokról általában lásd: Schram 1957, 9–10; Kiss A. 1994, 83–86; Berta 2001.

[106] Byloff 1902, 67–75; 1934, 137–138.

[107] Belia 1979, 409; Caraman 1983, 131–144; Demény 1994, 147; Ginzburg 2003, 263; Pop 1965, 317; Ujváry 1973, 400, 402.

[108] Caraman 1983, 131–144; Pop 1965, 318; Demény 1994, 147.

[109] Shturbanova 1994, 80–81.

(Januariae)-val való kapcsolatára már Dömötör Tekla utalása is felhívta a figyelmet.[110] Bár van olyan vélemény, hogy a név csak a *calenda* ('a hónap első napja') szóval függ össze,[111] mégis fontos tény a *regölés*nek megfelelő *koledálás*, *kolindálás* stb. szavakkal való egybeesése, ami valamilyen szinten mindenképpen összehozza a regösöket és a halotti társulatokat. Olvassuk most ennek fényében a szabófalvi *hejgetés* régi magyar szövegének *keltegetés*, *istenség leszállása, lélekkísérés* és *földi temetés* motívumait:

Keljetek fel bojérek,
Gyujtsátok meg e gyortyákat,
Nyisszátok ki ez ajtókat,
Vesszétek meg e padakat,
Adj Isztennek szent angyala!
Memből jöttünk, membe menünk,
Lelketeket membe viszük,
Testyeteket főlbe teszük;
Gyió-fából koporsó,
Leveliből borító,
Z ágaiból legyező,
Gyükeriből hangyázó.[112]

E szöveget talán úgy is értelmezhetjük, hogy egy egykori legénytársulat feladata volt a hejgetés mellett a halotti rítusok ellátása sőt, a halottak lelkének mennybe vezetése is. Megjelenik a mennybemenés motívuma a dunántúli regösénekben is:

Ne siess, ne siess
Szent István mártír
Mer' mi is akarunk
Mënnybe menni, üdvözülni,
Regü rejtëm, regü rejtëm...[113]

[110] Dömötör 1964, 174. (Az 1092-es szabolcsi zsinattól a 14. századig állandó említések e néven.)

[111] Akik az összejöveteleiket eredetileg havonta egyszer, a Kalendae-n tartották, azokat már 1092-től kezdve kalendae-testvéreknek: *fratres kalendarum*-nak nevezték. A szó egyébként a *confraternitas, Bruderschaft* megfelelője: Kiss A. 1994, 88.

[112] Wichmann 1907, 289.

[113] Salfa, Vas megye, Sebestyén 1902b, 56; hasonlók Vas megyéből: uo. 58. Hercegfalvi János-napi köszöntőben (Fejér megye, Kerényi 1953a, 888) és a Luca-napi kotyolásban („Luca fekszik ágyába, Az őrző angyalával, Gyere Luca menjünk el, Menyországot nyerjük el, […]"; Nágocs, Somogy megye, Diószegi 1963, 247) is helyet kap egy „üdvözülés" motívum.

Mindezek fényében mondhatjuk talán, hogy a regölés és rokonai a túlvilággal kapcsolatot teremtő rítusok (is) voltak; vagy legalábbis a regösök mint feltételezett kultusztestület talán alkalmanként effajta mediátori feladatokat is elláttak.

SZAKRÁLIS KOMMUNIKÁCIÓ – LESZÁLLÓ ISTENSÉG

A téli napforduló ideje nemcsak halotti idő, hanem a keresztény mítosz szerint Krisztus születésének, tehát az istenség emberként való megtestesülésének az ünnepe is. Ezzel függenek össze Európa mennyei kommunikációra vonatkozó karácsonyi–újévi hagyományai: a szent órában betekintést nyerhetünk a megnyíló mennybe, és nemcsak az Ige megtestesülének lehetünk tanúi, hanem – legalábbis közép-kelet-európai folklóralkotások (karácsonyi énekek, koledák és a regösének) tanúsága szerint – maga az Úristen és angyalai is leszállnak az emberek közé.

Európa különböző népeinek nem keresztény mitologikus hagyományaiból is tudunk ilyenkor megjelenő ajándékozó lényekről; ezek közé tartoznak a Perchta-hagyomány kapcsán említett „jó" halottak, illetve Perchta és Luca közép-európai istennő-szerű alakjai, továbbá ezek kereszténye sített változatai, az ajándékot hozó angyalok, Jézuska.[114] A leszálló istenség eszméje a koledáló szokásoktól függetlenül is jelen van a karácsonyi asztal rítusai kapcsán mind a magyarságnál, mind a szomszédos népeknél (a halottak vendégül látásával együtt),[115] többnyire Jézus vagy az angyalok személyében. Ezek a lények olykor-olykor a regösének és a közép-kelet-európai koledák egyes változataiban is megjelennek; maszkos megjelenítéseikről is tudunk egész Európából. A maszkos Perchták és Lucák áldást, ajándékokat hoznak; Közép-Európa sok helyén, magyarországi sváboknál is volt gyakorlata az ajándékhozó angyalok, Jézuska maszkos megjelenítésének;[116] az erdélyi szászoknál – hatásukra magyaroknál is – maszkos *aranycsikó/aranycsitkó* hoz ajándékot.[117] Ide tartoznak a csíki, almát, diót, mogyorót bedobáló *angyalozók*[118] is.

A karácsonykor megtestesülő-leszálló isteni lényekkel való „közvetlen találkozások" idéződnek fel a *regösének* látomásaiban, amelynek a gazdaének és összeregölés mellett legfontosabb motívumait szolgáltatják. Ilyen látomásmotívum a *leszálló istenség*, a *csodaszarvas* megjelenése és talán a *három madár* motívum is.[119] Az istenség leszállása általában a regösének beköszöntője után következő *keltegetés* része:

[114] Lásd e mitikus lények rövid összefoglalását: Pócs 1965, 112–130; Meuli 1975b, 284–286.

[115] Összefoglalóan: Pócs l965, 165–171.

[116] Szigetszentmiklóson például „angyalok" jönnek a házba énekelve, kürtöt fújva: szerencsét és áldást hoznak (Magyar Néphit Topográfia 27. kérdőívére adott válasz).

[117] Pozsony 1998, 207–208.

[118] Balázs L. 1993.

[119] Ezzel nem foglalkozom, aminthogy a Vargyas, Szendrei kutatásai szerint keresztény liturgikus

Kelj fël gazda, kelj fël,
szállott Isten házadra
sorjával, seregével,
szárnyas angyalával,
tërített asztalával,
tele poharával.[120]

A keltegetés és mennyből leszállás együttese a moldvai hejgetés fent idézett magyar változatának is része (bár ott nem az istenség száll le a mennyből, hanem maguk a regölők mint mediátorok) – ez régi „alapkapcsolatra" vall. (Talán szintén erre vall – talán csak kései kontamináció – a motívum farsangi köszöntőkben való előfordulása.[121]) Úgy gondolom, a keltegetést önmagában tartalmazó francia, német párhuzamoknál[122] közelebb állnak a regösénekhez a román és bolgár koledák istenség leszállását is tartalmazó keltegetés-motívumai.[123]

Milyen istenség száll le? Angyalokat, Krisztust is emlegetnek a szövegek, de nyelvszomszédaink koledáiban gyakorta az Úristen látogat az emberek közé. Mint egy galíciai koleda mondja: „Maga az ég ura köszönt a kelmetek családjának!",[124] de idézhetnénk további rutén, valamint sok bolgár, román szöveget is, ahol az Úristen – konkrét, földiesült valójában – jelenik meg a házban.[125] Bartók több olyan román szöveget közöl, melyben a vendégségbe jövő Úristen az égitestek mennyei fényét hozza a ruháján. (Például: […] Es kommt der gute Gott, / […] auf dem Rücken und auf der Brust / Ist geschrieben dem [!] Mond und das Licht, / Die Sonne und die Strahlen; / Jedoch an den beiden Schultern / Stehen der Morgen- und Abendstern geschrieben […][126]).

dráma hatását mutató – csak a bucsui és dozmati regösmisztériumban megjelenő – „három asszony" és a Jézust ringató Mária motívumával sem. Lásd erről: Sebestyén 1902b, 26–34; Kardos 1957, 212; Szendrei 1967, 44–46; Vargyas 1979, 183.

120 Zalában elterjedt változat, a már idézett kávási regösénekből.

121 Sebestyén 1902b, 307. Ujváry Zoltán, majd Barna Gábor is közölnek hasonlókat Gömörből, Sajóvölgyből: Ujváry 1977, 581; Barna 1992, 140–142, 146. Barna Gábor disznótori kántálót is ad közre, hasonló motívumokkal, Berze Nagy János pedig fordított eseteket: Berze Nagy 1942, I. 97, 100–103). Ugyancsak Barna hívta fel a figyelmet Ung-vidéki István-, János-köszöntők regösdallamára, valamint egy hortobágyi újévi köszöntő „szárnyas angyalok" motívumára: Barna 1992, 137, 135.

122 Vargyas 1979, 182.

123 Demény (1994, 139, 146) foglalkozik a motívummal, és említi román párhuzamait, de nem találja a „nyitját". Bolgár, román, rutén párhuzamok: Nemes 1900, 228; Sebestyén 1902b, 120–121; 1902b, 46; Caraman 1982, 348.

124 Nemes 1900, 228.

125 Caraman 1982, 350, 373; 1983, 34–48; Bartók 1935, 209–221, 58–68. szám.

126 Urisie de sus-i szöveg német fordítása. Bartók 1968, 209–210, 58/a számú szöveg.

A leszálló Isten e szövegek szerint áldást, bőséget hoz a házra. Fehérorosz, bolgár, román, kisorosz gazda-köszöntőkben váratlan gazdagság lesz a ház része, például hirtelen megellik a jószág.[127] Másrészt az áldást maguk a koledálók hozzák az istenség megidézésével és ezzel szoros kapcsolatban lévő jókívánságaikkal. A két motívum a regöséneknek (és sokszor farsangi rokonainak) is együttes tartozéka; a szoros összetartozást szemléletesen kifejezi például egy egerbocsi farsangi kántálóének részlete:

Itt is Isten háza van,
Isten szállott a házukra,
Hat lóval, hat ökörrel, kilenc borjas tehénnel,
Egy aranyos ekével.[128]

Nézzük ezután a pogány/keresztény fényhozó isten szarvasként megtestesülő változatát. Íme a már többször idézett kávási regösének csodaszarvas-látomása:

Amott keletkëzik
az égën ëgy pázsit,
abban legelészik
csudafiu szarvas.
Csudafiu szarvasnak
ezër ága-boga,
ezër ága-bogán
ezër misegyërtya
gyujtatlan gyulladjék,
oltatlan aludjék.

A regösének csodaszarvasa szintén leszálló és fényhozó istenség, az előbbi keresztény motívumnak egyazon műfajban, sőt általában egyazon szövegben megjelenő „pogányabb" variánsa. A szarvasnak keresztény attributumai is vannak (például misegyertya), a dozmati és bucsui „regösmisztérium" vadászjelenetében megjelenő csodaszarvas pedig, amely megszólal és elmondja Szent Istvánnak, hogy ő mennyei követ, egyértelműen a keresztény Isten/Krisztus megtestesülése. Álljon itt a dozmati[129] regösénekből Szent István szarvasvadászatának jelenete (a bucsui változat kevésbé teljes):

Ahol keletkezik egy ékes nagy ut,
amellett keletkezik egy halastó állás.

[127] Caraman 1982, 350–373.
[128] Egerbocs, Barna 1992, 140.
[129] Mindkettő Vas megyében.

Haj regö rejtem, regö rejtem!
Azt is felfogá az apró sásocska,
arra is rászokik csodafiu szarvas.
Haj regö rejtem, regö rejtem!
Noha kimennél, Uram, Szent István király,
vadászni, madarászni,
de nem találnál sem vadat, sem madarat,
hanem csak találnál csodafiu szarvast.
Haj regö rejtem, regö rejtem!
Ne siess, ne siess, uram Szent István király,
az én halálomra!
Én sem vagyok vadlövő vadad,
hanem én is vagyok az Atyaistentől hozzád követ.
Haj regö rejtem, regö rejtem!
Homlokomon vagyon fölkelő fényes nap,
oldalamon vagyon árdeli szép hold,
jobb vesémen vannak az égi csillagok.
Haj regö rejtem, regö rejtem!
Szarvam vagyon, ezer vagyon,
szarvam hegyin vannak százezer sövények,
gyulaszlag, gyulaszlag,
holtatlan alusznak.
Haj regö rejtem, regö rejtem! [130]

Az istenség/szarvas leszállásának motívuma látomáselbeszélésként is felfogható; a mennyei úton leereszkedő szarvas szarvas „amott kerekedik/keletkezik...” formulája más népköltészeti műfajokban is látomást leíró kép bevezetője. (Vö. a *Júlia szép leány* hasonló képe, de idevág az „ékes nagy út” is, melynek párhuzama a „regös nagy út” említése is a Bornemisza közölte 17. századi ráolvasásokban[131]). Más kérdés, hogy ez mennyiben tekinthető valódi (tehát transzban, álomban megélt) szakrális kommunikációnak,[132] és mennyiben csak látomásköltészet. Másrészt: mi a jelentősége annak, hogy e látomáselbeszélések, csakúgy, mint a mágikus kívánságok sorozata, az ún. samanisztikus refrénnel váltakozva illeszkednek a regösénekbe? E kérdésekre még visszatérünk.

[130] Kerényi 1952-es gyűjtése, Kerényi 1953a, 957–966, 857. szám.
[131] Ezt, mint mennyei utat szintén a samanisztikus terminusok körébe sorolta a kutatás. A látomásformulák stiláris eszközeiről lásd: Erdélyi 1998; vagy Pócs 2003b; de teljes, mélyreható vizsgálat nem született még. A középkori látomásköltészetről röviden: Pócs 1998.
[132] Lásd erről rövid összefoglalásban: Pócs 2003b.

A dozmati és bucsui regösének vadászkalandjában a szarvas nem csak leszálló istenség, mennyei követ, hanem egy legenda szent állata is. Ezt a legendát az ún. keresztény és pogány csodaszarvasmondákkal/legendákkal hozták kapcsolatba a regösének kutatói; pogány előzményéül tekintették a Kézai krónikája és Anonymus gestája által megőrzött csodaszarvasmondát (a magyarság eredetmondáját). Még a legóvatosabban fogalmazó Voigt Vilmos szerint is „elképzelhető, hogy honfoglalás előtti eredetmondák nyomait őrzi e történet".[133] Kiterjedt finnugor, török, dél-ázsiai rokonsága van, az onogur-bolgárok eredetmondája hasonló; talán bolgár-magyar közös hagyaték, illetve bizánci forrásokból (Prokopius, Jordanes) is ismert, tehát talán irodalmi eredetű[134] – ez esetben a regösének bizánci kapcsolatait erősíti. A probléma az, hogy a pogány és keresztény csodaszarvasnak gyakorlatilag nincs közös vonása, csak különbségeket észlelünk (a vizet gázló honalapító szarvasünővel a keresztény változat agancsos gímszarvasa áll szemben); tehát úgy látszik, ez is egyike a regösének soha el nem dönthető kérdéseinek.

Ami viszont a keresztény kapcsolatokat illeti, a regösének vadászkalandját a templomalapítási legendák, illetve az Eustachius-legenda körébe sorolják, ami újra csak bizánci kapcsolatra vall. Előbbiek szerint a szarvasgím kijelenti a vadásznak (Szent László, Szent Imre herceg, Szent Gellért stb.), hogy ő égi küldött; célja, hogy kijelölje egy kolostor helyét; az Eustachius-legenda[135] szerint a szent szarvasgímet vesz üldözőbe, és mielőtt nyila eltalálná, az állat visszafordul, agancsai közt a kereszt jelével. Kardos Tibor és mások is arra az eredményre jutottak, hogy a történet Szent István alakjához kötése a korai kereszténység pogányokkal vívott harcát fémjelzi. Ezen túlmenően azonban (a fenti „nem vagyunk mi ördögök" kitétellel összefüggésben) a térítés, illetve Szent István megtérésnek motívumát is felfedezni vélik a szarvasmisztériumban.[136] Ez a magyar kutatást Sebestyén óta kísértő gondolat nem meggyőző; véleményem szerint a regösénekben nincs térítésre utaló mozzanat. Igaz, a román és bolgár koledákban meg-megjelenik az embereket kegyes életre tanító, nekik misét mondó szarvas,[137] általában azonban csak arról van szó – a koleda-párhuzamokban is –, hogy valaki vadászik a szarvas alakban leszállt istenségre, míg az fel nem fedi kilétét. A vizsgált délkelet-kelet-európai térség változatos *vadászkoleda*-típusaiban a csodálatos szarvas sokféle változata ismert. Nem is mindig a mennyből száll alá,

[133] Voigt 1998, 161.

[134] Györffy 1948, 11; nincs terem itt a pogány monda/keresztény legenda kérdés kutatásának teljes problematikáját bemutatni; lásd például: Sebestyén 1902b,15; 1902a, 186; Berze-Nagy 1927, 65–73; Dömötör 1940, 240; Györffy 1948, 11, 35–36; Kardos 1957, 215–218; 1958. 324; Dömötör 1958b; Vargyas 1979, 183–185; Györffy 1993, 204; Katona 1997, 267; Demény 2002, 39.

[135] Berze-Nagy 1927, 73–76; Kardos 1958; Mezey 1957; Dömötör 1958b; Fettich 1958; Demény 2002, 179–181; Vargyas 1979.

[136] Kardos 1957, 214–215; Szendrei 1974, 324; Bálint 1989, 124.

[137] Kiss J. 1971, 203; Sebestyén 1902a, 211.

a hangsúly az isteni származáson van: égi jelet visel, vagy akár születési jegye utalhat mennyei eredetére; csodálatos állat, amelyet nem lehet lelőni.[138] A vadászkoledáktól függetlenül is gyakori román, bolgár, szerb, aromán koleda-párhuzamainkban a menynyei, fényhozó szarvasnak a mienkhez hasonló látomásos megjelenítése.[139] (Keresztény párhuzamul szokták idézni a mennyből alászálló „fodor fehér bárány" példáját a *Júlia szép leány* balladából és rokonaiból, ahol a bárány mint Krisztus-jelkép viseli testén az égitesteket.[140])

Regösénekünk szarvasa tehát leszálló istenség, akkor is, ha a két vasi regösének vadászkalandjában egy történeti személyiség legendájában jelenik meg. Szent István szerepeltetése pedig nem a király megtérését, „csak" a regösök énekmondó szerepét idézi fel. Ez nem kivételes dolog, a koledálók máshol is adnak elő történeti személyekről legenda-éneket, hősepikát. Például a Gavazzi leírta horvát, karácsonyi kecskemaszkos, kolompos – regösökhöz igen hasonló megjelenésű, termékenységvarázsló jókívánságokat előadó – *čarojice* Kraljević Marko hőstetteit is megéneklik.[141]

A leszálló szarvas látomásának felidézése párhuzamos a regölés rokoni körében a szarvas (és más szarvas állatok) maszkos megjelenítésével. Ezt a kutatók a regölés múltjában is fetételezték, sőt az agancsain gyertyát viselő szarvas elbeszélését egy sajátos gyertyás maszk emlékének tartották. (Vele párhuzamosan bika szereplő is lehetett, amire részint a köcsögdudának, részint a kifordított bundát viselő, láncon ugráló, bőgő szereplőnek a *bika* elnevezéséből következtettek.[142]) Sebestyéntől kezdve minden kutató foglalkozott a szarvas és bikamaszkok (téli napfordulóval kapcsolatos) európai párhuzamaival, illetve a középkort végigkísérő maszktiltásokkal, egyházi feddésekkel, a maszkot viselők démoni, ördögi kontextusba helyezésével. Sebestyén is nagy számban közli a regösének feltételezett szarvas- és bikamaszkjainak római, germán, szláv párhuzamait, hasonlóképppen a bika antik és kelet-európai szarvasmarha-rokonait, a *turcá*t és társait.[143] Utóbbiakat nagy számban egészíthetjük ki újabb szarvasmarha-, kecske- és ló-maszk adatokkal az antik bukolika-énekek előadóitól kezdve a dél-balkáni *rogacia*-társaságokon át a román, ukrán, lengyel *turka, tur, turoń* stb. maszkokat megjelenítő csapatokig.[144] Mindezek a karácsonyi rítusok központi

[138] Kiss J. 1971, 49–51; Buhociu 1974, 54; Caraman 1983, 52–70; Tallián 1983, 65, 92; Moroz 1989, 40; Pozsony 2000, 60–61; Liguaite 2001, 148.

[139] Sebestyén 1902a, 209–210; Faragó 1971, 19; Moroz 1989, 47–48.

[140] Rokon motívumok a „mennybe vitt lány balladában" a mennyei út, az asztrális jegyeket, fényeket hordozó égi követ, aki, mint „Isten báránya", Krisztussal azonosítható (továbbá a misztikus nász – lásd alább a mennyei lakoma regösének-motívumát).

[141] Gavazzi 1968, 188.

[142] Szarvas: Sebestyén 1902a, 291–302. Bika a szereplők közt: uo., 86, 158–159, 185, 187, 215–225. Van szórványosan medve, macska, malac is: Sebestyén 1902b, 166.

[143] Peuckert 1932a; 1932b; Dömötör 1970, 142; Kardos 1957.

[144] Sebestyén 1902b, 38–39, 48, 150, 218; 1902b, 205; Caraman 1983, 86, 225, 218; Kuret 1968, 225.

maszk-figurái Délkelet-Európában. Szempontunkból azok a fent említett, ortodox Kelet-Balkánról ismert adatok a döntőek, ahol a maszkos megjelenítés együtt jár a mennyei szarvas koleda-motívumával.[145]

Több érv szól amellett, hogy a téli napfordulón leszálló fény-szarvasban a napisten attributumú Mithrász emlékét (is) lássuk.[146] A kora középkor ama századaiban, amikorra a regölés zenei anyagát datálják, még számos emléke lehetett Mithrász késő császárkorban rendkívül elterjedt kultuszának[147] (hiszen még ma is van; lásd például a karácsonyi kántálóinkban is megjelenő „kőből/barlangban született Krisztus"[148] motívumát). Mithrásznak, mint a napisten/bika legyőzőjének az alakja a szarvas Sebestyén által felvetett és Vargyas által is támogatott csillagászati konstellációnak is megfelel.[149] Krisztus születésének dátuma a korai Mithrász–Krisztus kapcsolatok vagy rivalizáló párhuzamok okán került december 25-re, a születő nap – *Sol Invictus* – római ünnepére. (Időközben Krisztus is azonosult a napistennel; istenség és nap kapcsolata akkor közhely a Mediterráneumban, mint Gary Lease rámutat.[150])

Mithrász-kapcsolatot sejtet a szarvas mint lélekvezető is. Erre (mint a hejgetés „lelketeket mennybe visszük" motívumának párhuzamaira) az egész térségben bukkannak elő adatok. Zečević így értelmezi a bánáti szerbek mai karácsonyi és nagyböjti, halotti jellegű *ljeljenovo kólo*jának szarvasmaszkos alakját, aki a táncot vezeti.[151] Ehhez párhuzamul közöl[152] 14–15. századi boszniai és hercegovinai bogumil sírkövekre vésett, szarvasmaszkos alak vezette haláltánc-jeleneteket. Demény István Pál román halottas kolindákat talált, ahol lélekvivő szarvas szerepel,[153] Tallián Tíbor is utal román kolindák

[145] Ez a román turcával kapcsolatban például igen gyakori; lásd: Tallián 1983, 96–97; Vargyas 1979, 163.

[146] Sebestyén is feltételezett ilyen kapcsolatot: Sebestyén 1902a, 303.

[147] Mithra/Mithrasz az indoeurópai panteon régi (ind és perzsa) égisten, fényisten figurája. Iránban a zarathustrai reform után Ahura Mazda segítője állandó harcában Ahriman ellen. A kozmikus bikát megöli e harcokban, így hoz életet a földre. 400-tól perzsa hódítás terjeszti, a hellenisztikus korban, a görög-római világban is erősen kultivált misztériumvallás lett. Diocletianus alatt állami isten lett, a birodalom védője. Ekkoriban december 25-én ünnepelték a születő napot, amit azután Mithrásszal azonosultak (Lease 1980, 1310). Bruce Lincoln (1991, 76) ír arról, hogy milyen kiterjedt területen tisztelték Mithrászt, Indiától Észak-Afrikáig, és milyen óriási tér-időbeli intervallumon keresztül maradtak azonosak lényegi vonásai.

[148] „Paradicsom kőkertjében…" – lásd erről mint Mithrász-motívumról: Dömötör 1974, 139–145. Román kolindákban: Bartók 1935, 288–289, 96a, 96b. számok; Pozsony 2000, 63–68. A Mithrász-mítosz hellenisztikus verziója szerint az isten sziklából született (=perzsa kőég): Lease 1980, 1311.

[149] A világ végén él a nappal együtt, illetve a téli napfordulókor megy föl a mennybe, majd a nyári napfordulókor jön le újra földre: Lincoln 1991, 77.

[150] Lease 1980, 1320–1321.

[151] Zečević 1964.

[152] Wenzel 1961; 1967 nyomán.

[153] Demény 2001, 418.

kapcsán a szarvas lélekvezető/beavató szerepére.[154] Ez a magyar regösénekből sem hiányzik teljesen; vö. a szarvas és Szent Mihály (=lélekvezető) azonosítását:

Ne siess, Szent István király,
Én sem vagyok csodaféle szarvas,
Hanem vagyok Szent Mihály Angyal.

Ami mármost Mithrászt mint lélekvezetőt illeti, mítoszának egyik hellenisztikus verziója szerint megváltást hoz a világnak,[155] Porphüriosz leírása szerint Mithrász kimondottan a lelkeket a mennybe vezető nap-pszükhopomposz[156] (a Mithrász-vallás szerint a lélek a mennyből jön alá születéskor, majd halálakor felmegy a hét mennyei szférán – planétán – át).[157]

Ha e sejtések igazak, akkor a szarvas/nap/Krisztus/Mithrász párhuzamos megjelenései bizonyára „eredeti" tartozékai a bizánci kereszténység kora középkori századaira datált rítusnak. Másik jellegzetes vonása lehet ennek az archaikus konglomerátumnak a halottakkal való kapcsolat, a téli napfordulós halottak megszemélyesítése. E két par excellence karácsonyi motívumkör révén nyer egyedi sajátságokat a mégoly rokon téli-tavaszi köszöntő, termékenységvarázsló rítusok között a téli napfordulós regölés és karácsonyi koleda.

A téli napforduló idején megjelenő istenségek sokféle gyökerű európai hagyományanyaga, a vadászlegenda csodaszarvasával kapcsolatban felmerült pogány magyar hagyományok, a szarvas- és bikamaszkok széles körű rokonsága arra figyelmeztet, hogy nem csak a kereszténység és a Mithrász-vallás jönnek szóba mint lehetséges magyarázatok a leszálló istenség motívumainak korhoz, helyhez, valláshoz kötésében.[158] De noha sok izgalmas kérdés merülhet fel,[159] ezen a körön (és a kora középkori bizánci zenei kapcsolatok kijelölte utolsó biztos ponton) túllépni már nem sok fogódzónk van.

[154] Demény 2001, 418.

[155] A Mithrász-vallás rítusai dramatikus előadásai lehettek mítoszának (Lease 1980, 1312); nem abszolút lehetetlen, hogy a téli napfordulós alakoskodások ilyesmit is őriznek (a mithraikus közösségben hét rang volt, mindegyik egy speciális planéta védelme alatt; ennek megfelelő kosztümben végezték a rituálét).

[156] Mithrász karácsonyi mennybemenetelekor viszi magával a halottak lelkeit. Lincoln 1991, 77. (A mennybe jutás fokozatai a hét planéta hét fokozatán át: Prümm 1935, I. 383).

[157] Halliday 1925, 294.

[158] Itt említem meg, hogy a kutatásban mindig újra felmerült Dionüszosz kultusza is, mint lehetséges előkép. Sebestyén után például Róheim gondolt erre, a regölés bikája és a *boricatánc* halál–feltámadás motívuma kapcsán: Róheim 1925, 219–222. Távolabbi pogány – obi-ugor – „leszálló" totemállat-párhuzamokat is feltételeztek (Kardos 1957, 220), ehhez nincs bizonyíték se pro, se kontra.

[159] Ilyen például az esetleges korai obi-ugor–iráni párhuzamok kérdése, illetve a mithraizmus hatása az obi-ugor népek kultúrájára, akár a leszálló istenség eszméje terén is (Nagy Zoltán hívta fel a figyelmemet az e kapcsolatokkal foglalkozó munkákra: Gemuev 1996; Toporov 1989).

SZAKRÁLIS KOMMUNIKÁCIÓ – MEGSZÁLLOTTSÁG

A regösök ilyen értelmezésben valamikori maszkos megjelenítői a leszálló istenségnek és – mint már több vonatkozásban utaltunk rá – feltehetően a halottaknak/démonoknak is. A regölés és rokonai egyúttal szakrális kommunikációnak is tekinthetők, melynek címzettjei a téli napforduló idején megjelenő halottak és a leszálló istenségek, akik mediátoraik révén áldást hoznak az emberi közösségekre, illetve lelküket mennybe viszik. Mindez elsősorban a téli napforduló mitikus ideje körül csoportosul, amikor rituális lehetőség és alkalom kínálkozik a kommunikációra.

Középkorias mentalitást kell elképzelnünk, amikor a közvetlen kommunikáció a természetfeletti világgal közönségesebb a mainál: lényegében minden középkori gyökerű vallásos műfaj rendelkezik látomás-, jelenés, túlvilágjárás stb. motívumokkal, vagy éppen ilyenekből származik. Mint említettem, a regösénekben is – éppúgy, mint balkáni rokonaiban – jelen vannak e látomásmotívumok, a rájuk jellemző stiláris eszközökkel, jelezvén, hogy esetükben is szakrális kommunikációról és/vagy annak szövegbeli emlékeiről, lenyomatairól van szó. És itt elérkeztünk a kérdéshez: hogyan, milyen technikával megy végbe – ment végbe a feltételezett „eredeti" állapotban – ez a kommunikáció?

A közvetlen kommunikációt szinte a mai napig tetten érhetjük a bizánci hagyományokat őrző ortodox Kelet-Balkán megszállottság-kultuszainak rituális gyakorlatában. Noha ezek a kultuszok nem tartoznak a regölés legközelebbi rokonai közé (esetükben természetfeletti eredetű betegségek gyógyítására szövetkezett kultusztestületekről van szó), van termékenységhozó, áldást hozó szerepük is. Ezért segítenek megérteni és a megszállottság kontextusába helyezni a regölés idevágó vonatkozásait. Az így levonható tanulságok alapján nemcsak az isteni, hanem a halotti megszállottság lehetősége is felmerül a (halottak világával is kommunikáló) regösökkel kapcsolatban.[160]

E rituális társaságok beavatott tagjai általában a halottak földi tartózkodásának idején (a pünkösd előtti *ruszália*-héten a bolgároknál, macedónoknál, az erdélyi románok körében karácsony és vízkereszt között is) tevékenykednek. A megszállottság állapotát zenével-tánccal érik el,[161] transzban kommunikálnak a halottakkal, ősökkel, istenségekkel (Szentlélek, tündérkirálynő, tündérek, angyalok). Az őket megszálló halottak és istenségek gyógyító, termékenységadó erejükből kölcsönöznek nekik: ezáltal visznek termékenységet az emberekhez, és tudják gyógyítani a „rossz" halottak

[160] A megszállottság a szakrális kommunikáció egyik alapformája. Spontán módon létrejövő vagy rituálisan létrehozott állapot, melyben az egyén idegen szellem befolyása alá kerül, ez be is léphet testében, benne lakhat. A megszállottság-élmény általában, ha nem is kizárólagosan, transzban tapasztalható meg. Lásd a megszállottságról és -technikáról összefoglalóan, a legfontosabb szakirodalommal: Pócs 2003a.

[161] A zene és tánc transzindukáló szerepéről: Rouget 1980.

megszállta betegeket. Táncaikkal áldást hoznak a házakhoz, ahol például a bolgár ruszalecek megfordulnak, virágoznak és jó termést hoznak a szántók, bőségesen teremnek a szőlők és gyümölcsfák.[162] Valamiképpen tehát képviselői, beavatottjai az emberek közt ilyenkor jelen lévő halottaknak is; a megszálló halottakat, démonokat esetleg meg is jelenítik maszkjaikkal, gyógynövényekkel megtűzdelt botjaikkal, táncukkal mintegy beviszik az áldást, sőt magát az istenséget a házakba, ahol megjelennek. Transzukban egyesülnek az istenséggel: ez a kommunikáció a keresztény unio mystica vonásaival is rendelkezik; mennyei látomásaik is lehetnek szentekről, szűz Máriáról, tündérek mennyei túlvilágáról. Emellett a halottak mediátoraként is tevékenykednek: transzukból felébredve híradásokat hoznak tőlük. Ugyanakkor a fent ismertetett maszkos játékokat (állatmaszkos játékok, halál–feltámadás játékok, démoncsaták, termékenységi csaták stb.) is sokszor előadják, közös keretben a gyógyító rítusokkal.

Vannak a vizsgált térségben a megszállottság bizonyos jellemzőivel rendelkező rítusok, melyek nem tekinthetők par excellence megszállottság-kultusznak, de mivel közelebb állnak a regöléshez, mint azok, tanulságul szolgálhatnak számunkra. A román turkásokat például sok helyen ördögtől megszállottaknak tartják: „aki turcát alakít, átkozott hat hétig, tisztátalan: a tisztátalan képét vette föl"[163] (vö. a regösök fent említett „ördögi" vádjával). A regölés távolabbi rokonaiként említett böjti, tavaszi rítusok közül eksztatikus vonásokat mutatnak a *kraljice* termékenységhozó táncai, a szerbek Szent Lázár szombati és virágvasárnapi, szerencsét, áldást hozó *lazarszko horó*ja.[164] A szlovén, osztrák, svájci, délnémet farsangi maszkos, rituális társaságokkal hasonló a helyzet, és viselnek ilyen vonásokat a karácsonyi német-osztrák Wilde Jagd, Wildes Heer, a Perchta-rítusok a karácsonyi kísértetcsapatokat, az alvilágból feljövő démonokat megtestesítő maszkos, zajkeltő felvonulásai. Van leírás például tiroli farsangi legénytársaságokról, amelyek házról házra járnak termékenységvarázsló köszöntőikkel; a legények derekukra kötött láncok és kolompok csörgetésével érnek el eksztatikus állapotot, amelyben a megszállottság olyan tüneteit mutatják, mint például a más nyelveken szólás.[165] A *Rollatu Lotter* nevű tiroli farsangi szokásban hasonló szerepe van a láncok rázásának; a szokás terminusa is 'átváltozást' jelent.[166]

A regölés kapcsán ilyen vonatkozásban sok a bizonytalanság. A házra hozott áldás, a falunak hozott termékenység a balkáni megszállottság-kultuszok általános jellemzője, és a regölésnek is van ilyen aspektusa (a ház, ahová belépnek, áldott lesz); ez azonban nem feltétlenül és csakis megszállottságot jelenthet. Mégis, a többi, alább említendő vonatkozással együtt úgy gondolom, ilyen szempontból is értékelhető.

[162] Marinov 1914, 477–478.
[163] Muşlea – Bîrlea 1970, 314, 317; erdélyi román turkások vonatkozásában: Tallián 1983, 95–104.
[164] Karanović – Katić 1989; Zečević 1964.
[165] Például Meuli 1932/33, 1785–1795.
[166] Hornung 1968.

Nem lehetetlen, hogy a „pokoli lárma", vagy magának a láncos botnak a használata voltaképpen transzindukáló módszerek, eszközök voltak – ez esetben Sebestyén talán nem tévedett nagyot, amikor ezeket „samanizmus" nyomaként értékelte. Ha a regölés valamely elődje valamikor megszállottság-kultusz volt, akkor a transz indukálása a Balkán újkort is megért kultuszaihoz hasonlóan történhetett, zene és tánc révén, „síppal, dobbal, nádi hegedűvel".

Ami a regösének szövegének látomásmotívumait illeti, látomást látni sokféle technikával lehetett, sőt megfelelő testi-lelki kondícióban talán technika nélkül is. A regösének feltételezett középkori elődjének előadása során a szakrális kommunikáció sokféle, a középkori mentalitásra jellemző, egymással összemosódó kategóriája előfordulhatott. A „szállott Isten házadra" kitétel azonban itt ugyanúgy szó szerint az isteni megszállottság (a Bibliában a „megszálló" Szentlélekkel kapcsolatban is megjelenő) stiláris metaforája, mint a kereszténység kegyes nyelvének középkori eredetű elemeiben (egyházi énekekben éppúgy, mint néha más ünnepi rítusok jókívánságaiban is).[167] A megszállottság-rítusok analógiájára elképzelhető, hogy regösénekeink égitestekkel vagy csodagyertyákkal díszített szarvasa egyidejűleg mennyei látomások szent állata, mennyből leszálló istenség és maszkosan megjelenített, a maszkos szereplő által a házba bevitt „megszálló" istenség volt.

A megszállottság középkori keresztény értelmezésében az emberi élet és emberi világ minden aspektusára kiterjedt: az emberben vagy az ördög, vagy az Isten lakik: a kereszteléssel, mint ördögűző rítussal megtisztított embert az Isten szállja meg, pontosabban a Szentlélek, és ezáltal lesz a keresztények közösségének tagja. Szent hely az Isten lakhelye; ha egy házat az istenség lakik, „száll meg", az is szent hely lesz. Ilyen szent hellyé tevő rítus az istenség házba vitele a megszállottak által, ezt őrzik a regösének előbb említett motívumai is. Maga a *megszállás, megszállottság* szó is elsődlegesen lakóhelyre utal. A regösének „szállott Isten házadra" kitételében ez a jelentés van meg, a „Ki háza ez, Jámborrejé, Jámbor ember Lakik benne"[168] motívum pedig világosan arról szól, hogy ahova elvitték az istenséget, ott a ház lakója is „Isten által megszállott", „jámbor" lett.[169]

[167] Lásd erről – és általában az isteni megszállottság motívumkincséről – különböző középkori folklórműfajokban, elsősorban az archaikus imákban: Pócs 2003b.

[168] Sebestyén 1902b, 31–32.

[169] A motívumról ír Demény István Pál (1994, 142–143) és Tánczos Vilmos is, hasonló értelmezésben („…az archaikus szöveghagyományban az emberi lakóház és a mennyei ház képe összemosódik…": Tánczos 2000, 200).

HÁZ – TEMPLOM – SZENT LAKOMA

A megszállottsággal kapcsolatos megközelítésben, úgy vélem, értelmet nyer a regösének egyik sok találgatásra okot adott motívuma. A többször idézett kávási szövegből:

A szent oltár mi asztalunk lëhessën,
misemondó ruha mi abroszunk lëhessën,
a szent kehely mi poharunk lëhessën,
vaskóhegyi jó bor a mi borunk lëhessën.

Vagy egy másik zalai szövegben, Galambokról:

Ha a maguk kenyere
Mi kenyerünk volna,
Krisztus teste volna.
Haj regő, regő!
Azt is megadhatja
Az a nagy ur isten!
Ha a maguk bora
A mi borunk volna,
Krisztus vére volna […][170]

A ház az isteni megszállottság által szent hely lesz, a karácsonyi lakoma pedig az unio mysticát megtestesítő úrvacsora, illetve mennyei „örök vendégség". Ezt az értelmezést támogatják a bolgár, ukrán, román koledák, kolindák fentebb már említett, vendégül látott istenségről szóló motívumai. Egy román szövegben például a koledálók kérdésére, hogy miért van az asztalán terítő, boros serleg és kalács, a gazda válasza ez: „Várom az Úristent és társait, Mert ők ma az én vendégeim lesznek."[171] Terített asztallal várják a koledásokat, akik a megnyílt mennyről énekelnek, ahol látomásaikban az Úristen Mihály arkangyallal, Szent Péterrel és más szentekkel lakomázik.[172] A mennyei asztal látomás-motívumát különösen a román kolindákból ismerjük,[173] de magyar karácsonyi köszöntőkben is előfordul.[174]

Az istenség leszállásának és a szent lakomának e motívumai egyazon értelmezési keretbe kívánkoznak a mennybemenés/üdvözülés fent említett néhány motívumával.

[170] Sebestyén 1902b, 283.
[171] Caraman 1982, 351.
[172] Caraman 1983, 34–48.
[173] Bartók 1935, 198, 217–228. (48/a-c. és 65-79. számok között többször).
[174] Szendrei 1988, 493.

Ezekre pontosan érvényes, amit Tánczos Vilmos az archaikus imákban is előforduló mennyei asztal/vendégség motívumáról ír: Az asztal az oltárral való azonosság folytán Krisztus misztikus testének jelképe, más összefüggésben a mennyei örök vendégségre (üdvözülésre) is utalhat.[175]

A karácsonyi vacsorának, asztalnak, kenyérnek a vizsgált rítusoktól függetlenül is volt ilyen vonatkozása. Ez a rituális étkezés az égiekkel való misztikus egyesülést szimbolizálta, egyben a halottak közösségét is magába fogadó keresztény szeretetlakoma volt és az ősöknek adott áldozat: a halottaknak az asztalon hagyott ételek, vagy a gyerekek, szegények – és a koledálók – vendégül látása a halottakért mind a keleti, mind a nyugati egyház fennhatósága alatt virágzó intézmény volt a múltban.[176] A görög és bolgár-macedón koledárok megvendégelése mutatja ezt az aspektust, ukrán leírás szerint is közös vacsorát fogyasztanak a koledálók a halottakkal.[177] Moroz[178] leírása szerint a „hosszú útról" érkező bolgár koledárok élők és holtak világa közti közvetítők, olyan házakhoz mennek, ahol terített asztal várja őket; e házat énekükben mint áldozati helyet írják le, ahol Istennel tudnak beszélni. A karácsony éjszaka látogató Krisztusnak, angyalainak és/vagy a halottaknak az asztalon érintetlenül hagyott kalács vagy hamuban sült lepény (szerb *badnjak*, *božić*, *česnica*, ukrán karácsonyi kenyerek) áldozati étel, amelyből a másnapi ceremoniális megtöréskor mindenkinek osztanak. Ez megbékélést jelent a családtagok között,[179] ugyanakkor termékenységet, szerencsét is hoz. Az osztrákoknál Wolfram írja le Salzburg és Tirol tartományokból az élők–holtak közösségét szimbolizáló karácsonyi vacsorát, melyből a gyerekeket, szegényeket, betoppanó vándorokat is megkínálják, mintegy a jövő év termékenységét biztosítandó halotti áldozatul.[180] Ahol a koledálás fenti formáit gyakorolják, a koledálók is belépnek e lakomaközösség kötelékébe; karácsonyi szerepeik révén az általuk gyakorolt termékenységi mágiával aktívan is hozzájárulnak a szeretetlakoma sikeréhez.

A karácsonyi „áldozati" asztal nem keresztény találmány. A télközépen látogató (kelta, germán) istenségek és halottak vendégül látása, illetve az áldozati ételek tiltása végigkíséri a kora középkor egyházi irodalmát – párhuzamosan a szeretetvendégség keresztény intézményének kibontakozásával.[181] Az sem lehetetlen, hogy a regölők

[175] Tánczos 2000, 177; Demény hasonló nézetei e motívum kapcsán: Demény 1994, 145. A *Júlia szép leány* ballada rokon motívumát is e körbe kapcsolva: Tánczos 2000, 173–177.

[176] Lásd magyar: Pócs 1965, 164–181, délszláv: uo. 116–118, keleti szláv: uo. 112–116. A pravoszláv halotti ünnepeken zajló halotti szeretetlakomákról: Murko 1914.

[177] Mykytiuk 1979, 48.

[178] Moroz 1989, 128.

[179] Lásd a magyar és szerb karácsonyi vacsora, karácsonyi asztal idevágó adatait: Pócs 1965, 117; Schneeweiss 1925, 16, 67; szertartásosan fogyasztott karácsonyi kenyerek: ukrán, román stb.: Caraman 1983, 473–485.

[180] Wolfram 1962. A rokon magyar Luca-rítusok ilyen vonatkozása nem világos, viszont a *lucapogácsá*nak van kimondottan termékenységhozó/halotti áldozati szerepe is: lásd Pócs 1982; 1992.

[181] Lásd Pócs 1965, 123–124; Nilsson 1916–19, 71–88; Schneider 1920, 408; Tallián 1983, 161.

mennyei lakomájának Mithrász-kapcsolatai is vannak. A Mithrász-misztériumokba avató keresztelést a pap által megszentelt kenyérből, borból (vagy bor helyett mézből és vízből) álló kultikus lakoma követte; a mithraikus lakomaábrázolásokon a megszenteltek mennyei lakomáján Mithrász és a nap (Apollo) is részt vesznek[182] (vö. Mithrász megváltó, üdvösséghozó szerepét). [183]

A keresztény változatokban – mint a regösénekben is – a mennybemenés/üdvözülés fent említett motívumai az *asztal–oltár–örök vendégség* e problémakörébe kapcsolódnak. Ennek alapján talán feltételezhetjük, hogy a regösök mint a halottak földi-égi ellátására is hivatott kultusztestület, a halottak lelki üdvét biztosító, illetve „lélekkísérő" szerepet is betöltöttek. (Ehhez, mint láttuk, szintén nem lehetetlen Mithrász-kapcsolatokat találni.)

ÖSSZEFOGLALÁS

Úgy érzem, igen szűk ösvényeket tudtam csak vágni egy beláthatatlanul széles mezőn. Korántsem látok világosan minden összefüggést, és messze nem vagyok birtokában minden adatnak, amelyre egy ilyen régi rítus értelmezéséhez, gyökereinek megvilágításához szükségem lenne. Amit a kutatás jelenlegi stádiumában mégis megkockáztathatok, az a következő.

A regösének fentiekben részletesebben megvizsgált motívumai koherens egészet alkotnak. Egymást is magyarázva – és a rokon rítusok megfelelő motívumai által is támogatva – erősítik azt a feltételezést, hogy a regölés rítusát (vagy valamely ősét, nem ismert közeli rokonát) a természetfelettivel kollektív rituális transz révén kapcsolatot teremtő rítusként értelmezhetjük. Mint alapvetően Fekete-tenger vidéki, bizánci alapozású rítus tartalmazott transszal, révüléssel kapcsolatos mozzanatokat (hiszen ahhoz éppen a „samanisztikus" refrén kapcsolja zeneileg, mégpedig a par excellence regösének-motívum révén): tehát e műszavakkal nyilván az új rítus „megtanulása" után is „samanisztikus" transzot, ekstázist idéztek elő, netalán szellemeket hívtak meg. A párhuzamok fényében úgy látom, hogy a regölés feltételezett rituális előzményeinek közük kellett hogy legyen a szakrális kommunikáció élő formáihoz, a valódi transzban megélt találkozásélményekhez; netalán a Balkán, illetve a Mediterráneum archaikus megszállottság-kultuszaihoz. Végső soron ezzel függhet össze a regölés „samanisztikus" terminológiája. Ilyenformán az ősmagyar terminológia kapcsán felvetett problematikához a regölés mint megszállottság-kultusz feltételezése megoldást

[182] Lease 1980, 1312, Lincoln 1991, 384–385.

[183] A megváltást megpecsételő lakoma gondolata (a beavatottak az utolsó vacsorával részesei az örök életnek) a korai kereszténység századaiban egymással párhuzamosan mindkét vallásban jelen van: Lease 1980, 1313–1324.

nyújt. Nem tudjuk, hogy a terminológia a magyarság múltjában pontosan mit fedett, de a transz – mint összekötő szál – révén illik ehhez az „új" szokásanyaghoz is. Az fontos tényező, hogy a samanisztikus refrén a bizánci liturgiának is részét képező mágikus szöveghez társul: tehát bizánci keresztény megszállottság-kultuszról lehet szó. Ezt is az ünneppel vehettük át, mint sok egyéb ünnephez kötődő hiedelmet, rítust (vö. a karácsony, Szent Iván – éppen a napfordulós ünnepek – bizánci szláv-keresztény hagyományait).

(A közép-európai, latin keresztény elágazások – a lucázás, farsangi maszkos játékok – rokon rítusanyaga jóval kevésbé rendelkezik megszállottság-jellegzetességekkel – és zeneileg sem ebbe a körbe tartoznak –, de a feltehető közös archaikus hagyományok – elő-ázsiai/kaukázusi kapcsolatok, a római újévi maszkos köszöntő-szokások hagyatékai – révén ezek is a regölés rokonságához sorolhatók.)

A kultusz feltételezett középkori „eredeti" funkciója a halottakkal/istenséggel való szakrális kommunikáció lehetett, egy e célra a téli napforduló/karácsony/újév idejére szerveződött kultusztestület révén. A kommunikáció célja a leszálló istenség/idelátogató halottak (és a nekik adott áldozatok) révén földi és mennyei áldást (termékenységet és lelki üdvösséget) nyerni. Időben-térben változó szerepű kultusztestületekről lehet szó, amelyeknek általában lényeges feladata lehetett az átmeneti rítusok elvégzése, megerősítése, a párválasztással, termékenységgel és halállal kapcsolatos közösségi normák felügyelete, erősítése, rítusokkal való támogatása. Mint Ginzburg rávilágít, a szexuális és párválasztási kilengéseket megzabolázni hivatott *charivari* rítusok legrégebbi formái azok, amelyeket a téli napfordulós és farsangi halotti csapatokkal hoztak összefüggésbe.[184] A rítus előadói valamikor mint halotti társulatok is fontos szerepet kaptak a közösség (vagy a testület) tagjainak földi rituális ellátásával, temetésével, túlvilágra kísérésével, túlvilági sorsával, lelki üdvével kapcsolatos feladatokkal, és egyáltalán az élők és holtak közti kommunikáció biztosításával. Sok ilyesféle testület működhetett a középkori Közép-Kelet-Európában, ezek között lehetettek egy-egy ünnep feladataira specializáltak is (találkoztunk sok vonásukban hasonló, más vonásaiban speciális Luca-napi, vagy Szent Iván-napi, pünkösdi rítusokkal). Ilyen specializált kultusz lehetett a regölés legszűkebb rokoni köre, amelyre a téli napforduló idején az ekkor leszálló istenség, a születő Krisztus (és/vagy pogány riválisa, Mithrász) rituáléjának az előadása volt a feladata. Ez volt a regölés-szerű rítusok központi magja, ugyanakkor a regölés-szerű szokások termékenységvarázsló mágikus rítusok is voltak: amennyiben gyakorlóiknak fontos közösségi feladata lehetett, hogy az év kezdetén látogató istenség/halottak áldásait biztosítsák közösségük számára. Említettem fentebb az isteni és a termékenységre vonatkozó motívumok szoros kapcsolatát. E vonatkozásban ismételten hangsúlyozom, hogy a regölést/

[184] Ginzburg 2003, 268–269.

regöséneket komplex egésznek, eredendően egyazon rítus részeinek kell tekinteni, nem helyes egyes motívumait különböző korú-eredetű „rétegekként" kezelni, például a mágikus jókívánságokat honfoglalás előtti samanisztikus hagyatéknak, az istenség leszállásának motívumát „későbbi" keresztény látomásnak tartani (ha természetesen járultak is hozzá másodlagosan egyes motívumok, hiszen számos nyugati eredetű, a Luca-napi, farsangi párhuzamokból is ismert, vagy a kutatás által kimondottan a nyugati kereszténység révén hozzánk jutott motívumot is említettünk). Mindemellett a magyar kutatásban feltételezett kereszténység előtti, ősmagyar, illetve finnugor, török, iráni kapcsolatok is lehetségesek, de nem bizonyíthatók.

A zenekutatók feltárt és az általunk feltételezett bizánci keresztény kapcsolatok és az esetleges kora keresztény/mithraikus gyökerek nyújtják a rítusok „eredetéhez" a legrégebbi fogódzót. Minden részletesebben megvizsgált, bővebb párhuzamanyaggal rendelkező motívum ebbe a bizánci/balkáni körbe, illetve a Kalendae Januariae római/nyugati keresztény körébe tartozik. Nem tudjuk azonban, hogy honnan hová, milyen módon vezettek a rokoni szálak. Említettünk egy pravoszláv/kelet-európai és egy nyugatiasabb vonulatot, de nem világos, hogy itt lényegében egyazon rítus időben-térben különböző ágakon terjedő, változó vonulatairól, rétegeiről, vagy több rokon rítusról van-e szó. Magyar vonatkozásban az a tény, hogy a regösének némely szövegmotívumának (az istenség, a mennyei lakoma) párhuzamos pogány és keresztény „megoldása" is van, fontos korjelző (azzal a ténnyel együtt, hogy zenekutatóink eredetét a honfoglalás előtti vagy körüli bizánci keresztény hatásokkal hozzák kapcsolatba). Ez arra vall, hogy regölés a magyar középkort még igazi megszállottság-rítusként érte meg; a transzra, látomásra, megszállottságra valló motívumok keresztény értelmezést *is* kaptak, vagy *csak* keresztény értelmezésben maradtak fenn. A betlehemezés templomi drámában gyökerező misztériuma nyilvánvalóan későbbi – és döntően más módon: egyszerű drámában jeleníti meg az istenséget, szemben a regölés döntően *mediátori* technikájával. Míg az előbbi a hivatásos egyházi kultúrában, az utóbbi a népi kultúrában gyökeredzik, és alapvetően egy olyan technikán alapul, amelyhez a kereszténység mindenesetre többnyire ambivalensen viszonyult.

Térjünk vissza a terminológia egy másik, vitatott jelentés-szétválására: a regös mint énekmondó kérdésére (vagyis: miért volt a szokások gyakorlói mellett a regösnek mint mulattatónak is „samanisztikus" terminológiája?). Úgy gondolom, hogy a transzban éneklő megszállott vátesz-költő több európai kultúrában kimutatható jelenségéről van szó; germán és kelta nyelveken azonos terminológiája van a „samanisztikus" (a túlvilággal transzállapotban kommunikáló) varázslónak és egy archaikus, transzban ihletet nyerő költő/énekesnek).[185] Nyugodtan jelölhetett valami ilyesféle, ihletett udvari mulattatót a *regös* szó. A *reg/rejt* szavak egyszerre is jelenthették a transztechnikának

[185] Lásd a különböző indoeurópai népek „költősámánjairól": Ward 1973; Chadwick 1942; Glosecki 1989; Jakobson 1969; Ivanov – Toporov 1973.

ezt az egymástól független, kétféle „felhasználását", és nem biztos, hogy valaha is volt személyi és funkcióbeli egybeesés. Úgy látom, a terminológiából – mint a transznak, és csakis annak általános terminusaiból – magán a transzon kívül nem lehet levonni semmiféle további tartalmi következtetést (például hogy kik, mire, hogyan használták a transzot, mit csinált az ősmagyar sámán, és hogyan révült a regös), következésképp arra nézve sem, hogy a regösök rítusainak, szövegeinek egyes mozzanatai netalán ősmagyar samanizmusrra utalnának.

Ami a *haj/hej* terminológiát illeti, ott igen általános – egy-egy nyelvhez speciálisan nem köthető – indulatszavakról lehet szó, amely talán a kollektív rituális transz kultuszainak –esetleg csak általában a kollektív rítusok énekeinek – szokásos indulatszava. Így ugyanúgy helye van a regölésben/hejgetésben, mint a fent tárgyalt rokon rítusokban, attól függetlenül, hogy hangalakra ősmagyar/finnugor szó (is).

Talán remélhetem, hogy tanulmányomban minden fenntartásom mellett sikerült valamelyest tisztázni a regölés/regösének vizsgálatának néhány homályos pontját; kicsit koherensebb lett a kép, és talán egy lehetséges választ arra kérdésre is kaptunk, hogy miért hívják a vizsgált rítust – még ha másodlagosan is – *regölés*nek, illetve *hejgetés*nek.

BIBLIOGRÁFIA

Abbot, G. F.
1903 *Macedonian Folklore.* Cambridge, Cambridge UP.

Antonievič, Dragoslav
1990 *Ritualni trans.* Beograd, Srpska Akademija Nauka u Umetnosti Balkanološki Institut.

Arnaudov, Michail
1917 *Die bulgarischen Festbräuche.* Leipzig, Parlapanoff.

Balázs, János
1968 The Hungarian Shaman's Technique of Trance Induction. In Vilmos Diószegi (ed.): *Popular Beliefs and Folklore Traditions in Siberia.* Budapest, Balassi, 53–75.

Balázs Lajos
1993 Szent János napi angyalozás Csíkszentdomokoson. *Néprajzi Látóhatár* II: 1–27.

Barabás László
2000 *Aranycsitkók, maszkurák, királynék. Erdélyi magyar dramatikus népszokások.* Marosvásárhely, Mentor.

Barna Gábor
1992 A regös hagyományok földrajzi elterjedéséről. *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve* 1: 134–147.

Bartók, Béla
1968 *Die Melodien der rumänischen Colinde (Weihnachtslieder).* (Hgg. von Denijs Dille). / Ethnomusikologische Schriften. Faksimile-Nachdrucke IV./ Budapest, Editio Musica.

Bálint Sándor
1989 *Karácsony, húsvét, pünkösd. A nagyünnepek hazai és közép-európai hagyományvilágából.* Budapest, Szent István Társulat. [1973.]
Belia György
1979 Kolinda. In Király István (főszerk.): *Világirodalmi lexikon* 6. Budapest, Balassi, 408–409.
Benkő Lóránd (főszerk.)
1976 *Regös, révül.* In *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára* III. Budapest, Balassi, 398–399, 403–404.
Berze Nagy János
1927 A csodaszarvas mondája I–II. *Ethnographia* XXXVIII: 65–80, 145–164.
1942 *Baranyai magyar néphagyományok* I–III. Pécs, Kultúra.
Berta Péter
2001 A túlélők teendői. A posztmortális szolgálatok rendje késő középkori városaink vallásos közösségeiben. In Pócs Éva (szerk.): *Lélek, halál, túlvilág. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről II./ Budapest, Balassi, 213–238.
Bleichsteiner, Robert
1952 Masken- und Fastnachtsbräuche bei den Völkern des Kaukasus. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 55: 3–76.
Buhociu, Octavian
1974 *Die rumänische Volkskultur und ihre Mythologie. Totenklage – Burschenbünde und Weihnachtslieder. Hirtenphänomen und Heldenlieder.* Wiesbaden, In Kommission bei O. Harrassowitz.
Byloff, Fritz
1902 *Das Verbrechen der Zauberei (crimen magiae). Ein Beitrag zur Geschichte der Strafrechtspflege in Steiermark.* Graz, Leuschner und Lubensky.
1934 *Hexenglaube und Hexenverfolgung in den österreichischen Alpenländern.* Berlin – Leipzig: Walter de Gruyter & Co.
Calverley, Amice
1946 Notes on the Caluşari Dancers of Roumania. *Man* XLVI: 85–88.
Caraman, Petru
1983 *Colindatul la Români, Slavi şi la alte popoare. Studiu de folklor comparat.* Bucureşti, Editura Minerva. [Piotr Caraman, Obrzęd kolędowania u słowian i u rumunów. Studjum porównawcze. Krakow, 1933.]
Caraman, Piotr
1982 Koledálás a szláv népeknél és a románoknál (Kivonatos áttekintés). In Tálasi István (szerk.): *Néprajzi Szöveggyűjtemény* I. Budapest, Tankönyvkiadó, 345–374. [Piotr Caraman, Obrzęd kolędowania u słowian i u rumunów. Studjum porównawcze. Krakow, 1933.]
Chadwick, Nora Kershaw
1942 *Poetry & Prophecy.* Cambridge, Cambridge UP.
Čičerov, V. I.
1957 *Zimnij period russkogo zeml'edelčeskogo kalendarja XVI–XIX vekov.* [Očerki po istorii narodnyh verovannij]. Moskva, Izdatelstvo Akademii Nauk SSSR.

Csicserov, Vladimir Ivanovics
1982 A földműveléssel kapcsolatos orosz téli népszokások a XVI–XIX. században (Részletek a könyvből). In Tálasi István (szerk.): *Néprajzi Szöveggyűjtemény* I. Budapest, Tankönyvkiadó, 375–407. [Čičerov, V. I. 1957: *Zimnij period russkogo zeml'edelčeskogo kalendarja XVI–XIX vekov* (Očerki po istorii narodnyh verovannij). Moskva, Izdatelsto Akademii Nauk SSSR.]
Danforth, Loring M.
1985 *Firewalking and Religious Healing. The Anastenaria of Greece and the American Firewalking Movement.* Princeton, Princeton UP.
Dawkins, R. M.
1906 The Modern Carnival in Thrace and the Cult of Dionysus. *The Journal of Hellenic Studies* 26: 190–206.
Demény István Pál
1994 A hejgetés meg a sámánének. (A *Curiosa*-sorozatból). *Néprajzi Látóhatár* III/1–2:. 135–150.
2001 A lélek túlvilági útja a román rituális énekekben. In Pócs Éva (szerk.): *Lélek, halál, túlvilág. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről II./ Budapest, Balassi, 416–423.
2002 *Hősi epika.* (Szöveggondozás és jegyzetek: Gazda Klára). Budapest, Európai Folklór Intézet.
Diószegi Vilmos
1958 *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben.* Budapest, Akadémiai.
1963 Luca napi kotyoló szövegek. *Néprajzi Közlemények* VIII/2–4: 3–360.
Dobszay László
1984 *Magyar zenetörténet.* Budapest, Gondolat.
Domokos Pál Péter
1959 Júlia szép leány. *Ethnographia* LXX: 13–60.
1990 A moreszka Európában és a magyar nép hagyományában. In uő: *Múltbanéző.* Budapest, Magvető, 237–321.
Dömötör Tekla
1940 Állatalakoskodások a magyar népszokásokban. *Ethnographia* LI: 235–242.
1957 Erscheinungsformen des Charivari im ungarischen Sprachgebiet. *Acta Ethnographica* VI: 73–89.
1958a Regelő hétfő. *Ethnographia* LXIX: 313–332.
1958b Árpádházi Imre herceg és a csodaszarvas monda. *Filológiai Közlöny* V: 317–323.
1964 *Naptári ünnepek – népi színjátszás.* Budapest, Akadémiai.
1968 Masken in Ungarn. In Wildhaber, Robert (Hrsg.): *Masken und Maskenbrauchtum am Ost- und Südosteuropa.* Basel, G. Krebs, 16–35.
1970 Mythical Elements in Hungarian Midwinter Quête Songs. *Acta Ethographica* XIX: 119–146.
1974 *A népszokások költészete.* Budapest, Akadémiai.
Dörrer, Anton
1949 *Tiroler Fasnacht. Innerhalb der alpenländischen Winter- und Vorfrühlingsbräuche.* Wien, Österreichischer Bundesverlag für Unterricht, Wissenschaft und Kunst.
Eliade, Mircea
1980 The Fairies and the Căluşari. *International Journal of Rumanian Studies* 2 (3/4). 5–12.

Erdélyi Zsuzsanna
1998 A látomásformulák szerepe az archaikus népi imádságokban. In Pócs Éva (szerk.): *Ekszt*á*zis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről I./ Budapest – Pécs, Balassi – UP, 405–432.
Falvy Zoltán
1988 Udvari zene. In Rajeczky Benjamin (szerk.): *Magyarország zenetörténete I. Középkor.* Budapest, Balassi, 94–140.
Faragó József
1961 Regölés Homoródremetén. *Nyelv- és Irodalomtudományi Közlemények* V: 52–56.
1968 A mennybe vitt leány balladájához. *Ethnographia* LXXIX: 503–525.
1971 Román kolindák. In Kiss Jenő (ford.): *Szarvasokká vált fiúk. Román kolindák*. Bukarest, Kriterion, 7–32.
Farkas Sándor
1860 A' regélés Zala megyében. *Magyar nyelvészet,* 335–344.
Fettich Nándor
1958 A regösénekekről. *Ethnographia* LXIX: 352–380.
1959 A Júlia szép leány balladáról. *Ethnographia* LXX: 61–76.
Gavazzi, Milovan
1968 Maskenwesen Jugoslaviens. In Wildhaber, Robert (Hrsg.): *Masken und Maskenbrauchtum am Ost- und Südosteuropa.* Basel, G. Krebs, 185–202.
Gemuev, Ismail
1996 Ugric mithraism. In Juha Pentikäinen (ed.): *Shamanism and Northern Ecology.* Berlin – New York, Moution de Gruyter, 200–206.
Ginzburg, Carlo
2003 Éjszakai történet. A boszorkányszombat megfejtése. Budapest, Európa. [Storia notturna. Una decifrazione del sabba. Torino, Einaudi, 1989.]
Glosecki, Stephen O.
1989 *Shamanism and Old English Poetry.* New York – London, Garland.
Györffy György
1948 *Krónikáink és a magyar őstörténet.* Budapest.
1993 *Krónikáink és a magyar őstörténet. Régi kérdések – új válaszok.* Budapest, Balassi.
Halász Péter
1992 Adatok a moldvai magyarok kecskemaszkos játékához. In Viga Gyula (szerk.): *Kultúra és tradíció. Tanulmányok Ujváry Zoltán tiszteletére* I. Miskolc, [Debrecen], [KLTE], 173–179.
Halliday, W. R.
1925 *The Pagan Background of Early Christianity.* Liverpool – London, The University Press of Liverpool – Hodder and Stoughton.
Halmos István
1957 Regösénekek. *Etnographia* LXVIII: 492–503.
Harangozó Imre (szerk.)
2001 *„Ott hul éltek vala a magyarok…" Válogatás az észak-moldvai magyarság népi emlékezetének kincsestárából.* Újkígyós, Ipolyi Arnold Népfőiskola.
Hoffmann-Krayer, Eduard
1904 Knabenschaften und Volksjustiz in der Schweiz. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 8: 161–178.

Horger Antal
1899 A hétfalusi csángók boricatánca. *Ethnographia* X: 106–114.
Hornung, Maria
1968 Der Fastnachtlauf der „Rollatu Lotter". Ein reliktgermanischen Brauchtums in den Osttiroler Sprachinsel Pladen in Oberkrainen. In Helmut Birkhan – Otto Gschwantler (Hrsgs.): *Festschrift für Otto Höfler zum 65 Geburtstag* II. Wien, Notring, 265–271.
Horváthová, Emilia
1968 Maskenbrauchtum in der Slowakei. In Robert Wildhaber (Hrsg.): *Masken und Maskenbrauchtum am Ost- und Südosteuropa.* Basel, G. Krebs, 22–28.
Ivanov, V. V. – Toporov, V. N.
1973 A Comparative Study of the Group of Baltic Mythological Terms from the Root *vel-. *Baltistica* IX: 15–27.
Jakobson, Roman
1969 The Slavic God Veles and His Indo-European Cognates. *Studii linguistici in onore di Vittore Pisani* II. Brescia, 579–599.
Kallós Zoltán
1958a Hejgetés Moldvában. *Néprajzi Közlemények* III/4: 51–53.
1958b Hejgetés az erdélyi cigányok kántáló énekeiben. *Néprajzi Közlemények* III/4: 54–58.
Karanović, Zoja – Katić, Vesna
1989 The *Kraljicas* in Vojvodina. Ritual Practice and Folklorism. In Dunja Rihtmann-Auguštin – Maja Povrzanović (eds.) *Folklore and Historical Process*. Zagreb, Institute of Folklore Research, 171–185.
Kardos Tibor
1957 Adatok és szempontok a magyar dráma kezdetéhez. *Filológiai Közlöny* IV: 210–232, 303–338.
1958 Megjegyzés árpádházi Imre herceg és a csodaszarvas mondája kérdéséhez. *Filológiai Közlöny* V: 323–325.
Katona Imre
1997 A magyar honfoglalás mondaköre. In Kovács László – Paládi-Kovács Attila (szerk.): *Honfoglalás és néprajz.* /A honfoglalásról sok szemmel IV./ Budapest, Balassi, 266–273.
Katzarova, R.
1969 Surovaskari. Mascherate invernali del territorio di Pernik, Breznik e Radomir. In *Atti del convegno internazionale di linguistica e tradizioni popolari.* Udine, 217–227.
Kazarov, Gavril
1908 Karnevalbräuche in Bulgarien. *Archiv für Religionswissenschaft* XI: 407–409.
Kerényi György (szerk.)
1953a *Jeles napok*. /A Magyar Népzene Tára II./ Budapest, Akadémiai.
1953b A regösének magja. In Szabolcsi Bence – Bartha Dénes (szerk.): *Emlékkönyv Kodály Zoltán 70. születésnapjára* I. Budapest, Akadémiai, 241–254.
Kiss András
1994 Kalandosok – kalandos temető Kolozsvárt. In uő: *Források és értelmezések.* Bukarest, Kriterion, 83–103.
Kiss Jenő (ford.)
1971 *Román kolindák*. Bukarest, Kriterion.

Kligman, Gail
1981 *Căluş. Symbolic Transformation in Romanian Ritual.* Chicago – London, University of Chicago Press.
Kretzenbacher, Leopold
1959 *Santa Lucia und die Lutzelfrau*. /Südosteuropäische Arbeiten 53./ München, R. Oldenbourg.
Kriza János
1977 *Vadrózsák. Kriza János székely népköltési gyűjteménye Faragó József gondozásában*. Bukarest, Kriterion. [1863.]
Kuret, Niko
1968 Masken der Slowenen. In Robert Wildhaber (Hrsg.): *Masken und Maskenbrauchtum am Ost- und Südosteuropa.* Basel, G. Krebs, 203–225.
1973a Frauenbünde und maskierte Frauen. In W. Escher – Th. Gantner – H. Trümpy, (Hrsgs.): *Festschrift für Robert Wildhaber zum 70. Geburtstag am 3. August 1972.* Basel – Bonn, Krebs – Habelt, 334–347, 771–774.
1973b Zwei Boviden-Masken aus Valvasors Kupferstichsammlung. In Helge Gerndt – Georg R. Schroubek (Hrsg.): *Dona Ethnologica. Beiträge zur vergleichenden Volkskunde. Leopold Kretzenbacher zum 60. Geburtstag.* /Südost-europäische Arbeiten 71./ München, Oldenbourg, 53–59.
Küppers-Sonnenberg, G. A.
1954 Rosalienfest und Trancetänze in Duboka. (Pfingstbräuche im Ostserbischen Bergland). *Zeitschrift für Ethnologie* 79: 212–224.
Lease, Gary
1980 Mithraism and Christianity: Borrowings and Transformations. In Hildegard Temporini – Wolfgang Haase (Hrsg.): *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II. 23. Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1306–1332.
Liguaite, Modesta
2001 Litván kalendáris dalok. In Ambrus Vilmos et al. (szerk.): *Folytatás. Folklorisztikai tanulmányok, melyekkel tanítványai köszöntik a hatvanéves Voigt Vilmos professzort*. /Artes Populares 18./ Budapest, ELTE BTK Folklore Tanszék, 145–158.
Liungman, Waldemar
1937–38 *Traditionswanderungen Euphrat-Rhein. Studien zur Geschichte der Volksbräuche.* /Folklore Fellows' Communications 118–119./ Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.
Lincoln, Bruce
1991 *Death, War, and Sacrifice. Studies in Ideology and Practice.* Chicago – London, The University of Chicago Press.
Litsas, F. K.
1976 Rousalia: The Ritual Worship of the Dead. In Bharati, A. (ed.): *The Realm of the Extra Human: Agents and Audiences*. The Hague – Paris, Mouton, 447–465.
Majzner, M.
1921 Dubočke Rusalje. Poslednji tragovi iz kulta Velike Majke bogova. *Godisnjica N. Čupica* XXXIV: 226–257.
Marinov, Dimităr
1914 Narodna vjara i religiozni narodni običai. *Sbornik za narodni umotvorenija i narodopis* XVIII.
Martin György
1979 *A magyar körtánc és európai rokonsága.* Budapest, Balassi.

Meisen, Karl
1935 *Die Sagen von Wütenden Heer und wilden Jäger.* /Volkskundliche Quellen 1./ Münster, Aschendorff.
Meuli, Karl
1928 Bettelumzüge. In Totenkultus, Opferritual und Volksbrauch. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 28: 1–38.
1932/33 Maske, Maskereien. In E. Hoffman-Krayer – H. Bächtold-Stäubli (Hrsg.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* V. Berlin – Leipzig, Walter de Gruyter, 1744–1852.
1975a Altrömischer Maskenbrauch. In V. Thomas Gelzer (Hrsg.): *Gesammelte Schriften* I. Basel – Stuttgart, Schwabe, 251–252.
1975b Der Ursprung der Fastnacht. In V. Thomas Gelzer (Hrsg.): *Gesammelte Schriften* I. Basel – Stuttgart, Schwabe, 283–299.
1975c Charivari. In V. Thomas Gelzer (Hrsg.): *Gesammelte Schriften* I. Basel – Stuttgart, Schwabe, 471–484.
Mezey László
1957 Az Árpádok eredet-mondája és a csuti alapítás. *Filológiai Közlöny* IV: 427–429.
Moroz, Josip
1989 *Ženski demonični obrazi v Bălgarskija folklor i vjarvanija.* Sofia, Godina Petnadeseta.
Murko, Matthias
1914 Das Grab als Tisch. *Wörter und Sachen* II: 79–160.
Muşlea, Ion – Bîrlea, Ovidiu
1970 *Tipologia folclorului din raspunsurile la chestionarele lui B.P. Haşdeu.* Bucureşti, Minerva.
Mykytiuk, Bohdan Georg
1979 *Die ukrainischen Andreasbräuche und verwandtes Brauchtum.* Wiesbaden, Harrasowitz.
Nemes Mihály
1900 A talaborvölgyi ruthének karácsonyi kolendái. *Ethnographia* XI: 226–229.
Nilsson, Martin P.
1916–19 Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtsfestes. *Archiv für Religionswissenschaft* XIX: 50–150.
Pais Dezső
1975a Reg [1.]. A régi magyarság szellemi életének kérdésköréből. In uő: *A magyar ősvallás nyelvi emlékeiből.* Budapest, Akadémiai, 15–33. [1948.]
1975b Reg [2.]. In uő: *A magyar ősvallás nyelvi emlékeiből.* Budapest, Akadémiai, 109–142. [1958.]
1975c A garabonciás és társai. In uő: *A magyar ősvallás nyelvi emlékeiből.* Budapest, Akadémiai, 143–163.
Paksa Katalin
1999 *Magyar Népzenetörténet.* Budapest, Balassi.
Paládi-Kovács Attila
1968 Farsangi „remélés" Eger vidékén. *Ethnographia* LXXIX: 241–252.
Petzoldt, Leander
1968 *Der Tote als Gast. Volkssage und Exempel.* /Folklore Fellows' Communications 200./ Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.
Peuckert, Will-Erich
1932a Hirsch. In E. Hoffman-Krayer – H. Bächtold-Stäubli (Hrsg.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* IV. Berlin – Leipzig, Walter de Gruyter, 86–110.

1932b Hirschmaske. In E. Hoffman-Krayer – H. Bächtold-Stäubli (Hrsg.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* IV. Berlin – Leipzig, Walter de Gruyter, 115–117.

Plánder Ferenc

1838 Göcseinek esmérete. *Tudományos Gyűjtemény* 22/6: 2–34.

Pócs Éva

1965 A karácsonyi vacsora és a karácsonyi asztal hiedelemköre. *Néprajzi Közlemények* X: 3–4. szám.

1982 Kenyér és lepény. A régi nyersanyag és technológia szerepe a halottkultuszban. *Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához* 10: 184–199.

1992 „Nyers és főtt": halál és élet. A kulturális vívmányok helye az európai parasztság archaikus világképében. In Viga Gyula (szerk.): *Kultúra és tradíció. Tanulmányok Ujváry Zoltán tiszteletére.* Miskolc, Hermann Ottó Múzeum, 11–24.

1997 *Élők és holtak, látók és boszorkányok. Mediátori rendszerek a kora újkor forrásaiban.* Budapest, Balassi.

1998 Transz és látomás Európa népi kultúráiban. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről I./ Budapest – Pécs, Balassi – University Press, 15–55.

2003a Megszállottságjelenségek, megszállottságrendszerek. Néhány közép-kelet-európai példa. *Népi kultúra – népi társadalom* XXI: 211–271.

2003b Az isteni megszállottság motívumai az archaikus népi imádságokban és ráolvasásokban. In Czövek Judit (szerk.): *Imádságos asszony. Tanulmányok Erdélyi Zsuzsanna tiszteletére.* Budapest, Gondolat – Európai Folklór Intézet, 113–137.

2004 Néhány új szempont a regölés és a regösének kutatásához. In Andrásfalvy Bertalan – Domokos Mária – Nagy Ilona (szerk.): *Az Idő rostájában. Tanulmányok Vargyas Lajos 90. születésnapjára,* II. Budapest, L'Harmattan, 285–333.

Pop, Mihai

1965 Bräuche, Gesang und Spiel zu Neujahr in der heutigen rumänischen Folklore. In Wolfgang Steinitz – A. V. Isačenko – W. Wissmann – H. Strobach (Hrsg.): *Beiträge zur Sprachwissenschaft, Volkskunde und Literaturforschung. Wolfgang Steinitz zum 60. Geburtstag am 28. Februar 1965 dargebracht.* Berlin, Akademie, 314–321.

Pop, Mihai – Eretescu, Constantin

1968 Die Masken im rumänischen Brauchtum. In Robert Wildhaber (Hrsg.): *Masken und Maskenbrauchtum am Ost- und Südosteuropa.* Basel, G. Krebs, 36–50.

Pozsony Ferenc

1994 Újesztendőhöz kapcsolódó szokások a moldvai csángóknál. *Néprajzi Látóhatár* III: 151–166.

1997 *Az erdélyi szászok jeles napi szokásai.* /Krónika könyvek./ Csíkszereda, Pro-Print.

1998 *Szól a kakas már. Szász hatás az erdélyi magyar jeles napi szokásokban.* Csíkszereda, Pro Print.

2000 Román kolindák és magyar karácsonyi énekek motívumegyezései. In Uő: *„Adok nektek aranyvesszőt…" Dolgozatok erdélyi és moldvai népszokásokról.* Csíkszereda, Pro Print, 58–83.

Prümm, Karl. S. J.

1935 *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt I–II.* Leipzig, Jakob Hegner.

Puchner, Walter

1977 Die „Rogatsiengesellschaften". Theriomorphe Maskierung und adoleszenter Umzugsbrauch in den Kontinentalzonen des Südbalkanraums. *Südost-Forschungen* 36: 109–158.

1987 Zum Nachleben des Rosalienfestes auf der Balkanhalbinsel. *Südost-Forschungen* 46: 197–278.

Rajeczky Benjamin
1976 „Regélni". In *Rajeczky Benjamin írásai*. Budapest, Zeneműkiadó, 236–237. [1959.]
Ränk, Gustav
1949 *Die heilige Hinterecke*. /Folklore Fellows' Communications 137./ Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.
Reinfuss, Roman
1968 Die Volksmasken in Polen. In Wildhaber, Robert (Hrsg.): *Masken und Maskenbrauchtum am Ost- und Südosteuropa*. Basel, G. Krebs, 8–21.
Rohde, Erwin
1925 *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. Tübingen, J. C. Mohr. [Tübingen, Paul Siebeck 1893.]
Róheim Géza
1925 *Magyar néphit és népszokások*. Budapest, Athenaeum.
1984 A magyar sámánizmus. In Verebélyi Kincső (szerk.): *Primitív kultúrák pszichoanalitikus vizsgálata*. Budapest, Gondolat, 171–228. [1961.]
Rouget, Gilbert
1980 *La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*. Paris, Gallimard.
Rushton, Lucy
1984 The Angels. A Women's Religious Organisation in Northern Greece. In A. Blok – E. Driessen (eds): *Cultural Dominance in the Mediterranean Area*. Nijmegen, Centrale Reprogafie, Directoraat A-Faculteiten, Katholieke Universiteit, 55–81.
Scharankov, Emanuil
1980 *Feuergehen. Psychologisch-physiologische und historisch-geographische Untersuchung des Nestinarentums in Bulgarien*. Stuttgart, Hippokrates.
Schmidt Tibolt
1913 *A hazai oláhság kolinda-költészete*. Budapest, Fritz.
Schneider, Fedor
1920 Über Kalendae Januariae und Martiae im Mittelalter. *Archiv für Religionswissenschaft* XX: 360–410.
Schneeweiss, Edmund
1925 *Die Weihnachtsbräuche der Serbokroaten*. /Wiener Zeitschrift für Volkskunde, suppl. XV./ Wien, Verlag des Vereines für Volkskunde.
Schram Ferenc
1957 *Temetkezési szokásaink*. Budapest, Néprajzi Múzeum.
Schütz István
1979 Kolendra. In Király István (főszerk.): *Világirodalmi lexikon* 6. Budapest, Balassi, 408.
Sebestyén Gyula
1900a A magyar varázsdob. *Ethnographia* XI: 433–446.
1900b Gyászmagyarok. *Ethnographia* XI: 11–11, 49–62, 111–115.
1902a *A regösök*. /Magyar Népköltési Gyűjtemény. Új folyam V./ Budapest, Athenaeum.
1902b *Regös-énekek*. /Magyar Népköltési Gyűjtemény. Új folyam IV./ Budapest, Athenaeum.
Shturbanova, Anna
1994 The dance and the nether world. In Milena Benovska-Subkova (ed.): *Studies in Bulgarian folklore*. Sofia, Publishing House of the Bulgarian Academy of Sciences, 78–89.

Strausz Adolf
1897 *Bolgár néphit.* Budapest, Magyar Néprajzi Társaság.
Szabó Károly
1881 A királyi regösökről. *Századok* XV: 553–568.
Szendrei Janka
1966 A regösének balkáni dallamrokonsága. *MTA I. Osztályának Közmleményei* 23: 221–232.
1967 Zur Verbreitung der Regös-Melodien. *Studia Musicologica,* 33–53.
1974 „Szent István szolgái". Egy regösmotívum német párhuzama. *Ethnographia* LXXXV: 315–329.
1988 A naptári ünnepek énekei. In Rajeczky Benjamin (szerk.): *Magyarország zenetörténete I. Középkor.* Budapest, Balassi, 489–537.
Szomjas-Schiffert György
1967 Kalevala-, regösének, „páva-dallam". *Ethnographia* LXXVIII: 452–465.
Szőcs János
1994 Régi csíki regösök. *Honismeret* XXII/6: 47–51.
Tallián Tíbor
1983 *Cantata profana – az átmenet mítosza*. Budapest, Magvető.
Tánczos Vilmos
2000 *Eleven ostya, szép virág. A moldvai csángó népi imák képei.* Csíkszereda, Pro-Print.
Tárkány-Szűcs Ernő
1981 *Magyar jogi népszokások*. Budapest, Gondolat.
Tátrai Zsuzsanna – Karácsony Molnár Erika
1997 *Jeles napok, ünnepi szokások.* Budapest, Planétás.
Toporov, V. N.
1989 About a probable ob-ugrian reflection of the Iranian Mithra. In Mihály Hoppál – Juha Pentikäinen (eds): *Uralic Mythology and Folklore*. /Ethnologica Uralica 1./ Budapest – Helsinki, Ethnographic Institute of the Hungarian Academy of Sciences – Finnish Literature Society.
Torkos Sándor
1860 A regélés Zala megyében. *Magyar Nyelvészet* V: 335–342, 371–380.
Tüskés Gábor – Knapp Éva
2001 *Népi vallásosság Magyarországon a 17–18. században.* Budapest, Osiris.
Ujváry Zoltán
1973 Turkajárás az erdélyi és a magyarországi románok körében. *Népi kultúra – népi társadalom* VII: 391–413.
1977 *Gömöri népdalok és népballadák.* Miskolc, Herman Ottó Múzeum.
1997 *Népi színjátékok és maszkos szokások.* Debrecen, Multiplex Media.
Valk, Ülo
1995 Religious Background of the Estonian Martinmas Songs. In Mare Kõiva – Kai Vassiljevna (eds): *Folk Belief Today.* Tartu, Institute of the Estonian Language and Estonian Museum of Literature, 509–513.
Vargyas Lajos
1948 Mimos-elemek a magyar betlehemesjátékban. *Antiquitas Hungarica*, 177–184. [Mimuselemek a magyar betlehemes játékban. *Keleti hagyomány – nyugati kultúra. Tanulmányok*. Budapest, Szépirodalmi, 1984. 47–59.]
1957 Francia párhuzam regösénekeinkhez. *Néprajzi Közlemények* II/1–2: 1–10.

1979 A regösének problémájának újabb, zenei megközelítése. *Ethnographia* XC: 163–190.
1988 A hősének maradványai népköltészetünkben. In Vargyas Lajos (főszerk.): *Magyar néprajz V. Népköltészet*. Budapest, Akadémiai, 398–413.

Vikár Béla
1899 Regős. *Magyar Nyelvőr* XXVIII: 97–102.

Viski Károly
1943 Drámai hagyományok. In Viski Károly (szerk.): *Magyarság néprajza III. Szellemi néprajz* I. Budapest, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda [3. kiadás], 291–327. [1935–37.]

Voigt Vilmos
1979 Koledálás. In Király István (főszerk.): *Világirodalmi lexikon* 6. Budapest, Balassi 407–408.
1998 Hősepika. In Voigt Vilmos (szerk.): *Magyar folklór.* Budapest, Osiris, 149–183.
2000 *Folklorisztika és őstörténet.* In u*ő: Világnak kezdetétől fogva. Történeti folklorisztikai tanulmányok.* Budapest, Universitas, 65–99.
2004 „Nem vagyunk mink (…) Szent István szolgái". In uő: *Magyar, magyarországi és nemzetközi. Történeti folklorisztikai tanulmányok.* Budapest, Universitas, 290–308, 402. [2000, 13. szám, 2001. február, 49–61.]

Vuia, Romulus
1935 The Roumanian Hobby-Horse, the Căluşari. *Journal of the English Folk Dance and Song Society* II: 97–107.

Ward, Donald J.
1973 On the Poets and Poetry of the Indo-Europeans. *The Journal of Indo-European Studies* I: 127–144.

Waschnitius, V.
1913 Perht, Holda und verwandte Gestalten. Ein Beitrag zur deutschen Religionsgeschichte. *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien.* /Philosophisch-Historische Klasse 174. Band 2. Abhandlung./ Wien, K.-K. Hof- und Staatsdruckerei in Commission bei F. Tempsky.

Weniger, L.
1906 Feralis exercitus. *Archiv für Religionsgeschichte* IX: 201–247.

Wenzel, Marian
1961 A Medieval Mystery Cult in Bosnia and Herzegovina. *Journal of the Warburg and Courtauld Institute* XXIV: 89–107.
1967 The Dioscuri in the Balkans. *Slavic Review* XXVI: 363–381.

Wichmann Györgyné
1907 A moldvai csángók szokásaiból (Szabófalváról). 2. „Hejgetés" (Újévi szokás). *Ethnographia* XVIII: 289–290.

Wolfram, Richard
1934 Altersklassen und Männerbünde in Rumänien. *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 4: 112–128.
1962 Weihnachtsgast und „Heiliges Mahl". *Zeitschrift für Volkskunde* 58: 11–31.
1966 Altformen in Tanz der Völker der pannonische und Karpathenraumes. In Walther Wünsch (Hrsg.): *Volksmusik Südosteuropas. Beiträge zur Volkskunde und Musikwissenschaft anläßlich der I. Balkanologentagung in Graz 1964.* /Südosteuropa-Schriften 7./ München, R. Trofenik, 109–139.

Zečević, Slobodan
1964 Ljeljenovo kolo. *Narodno straralaštvo: folklor* III: 9–10, 702–710. Beograd.

1973 *Elementi naše mitologije u narodnim obredima uz igru*. Muzej grada Zenice V. Zenica.
1978 Neki primeri šamanske prakse u istočnoj Srbiji. *Etnološki pregled* 15: 37–43.
1981 *Mitska biča srpskih predanja*. Beograd, Iro „Vuk Karadžić".
Zingerle, Ignaz V.
1891 *Sagen aus Tirol*. Innsbruck, Wagner.

MÁGIA, VARÁZSLAT

ESŐVARÁZSLÁS ÉS IDŐVARÁZSLÓK A KORA ÚJKORI FORRÁSOKBAN[1]

Tanulmányom célja az idővarázslás kora újkori körképének bemutatása: az eddig publikált 16–18. századi boszorkányper-anyagban fellelhető, idővarázslókra, idővarázslásra vonatkozó adatokról kísérlek meg – néhány jellegzetes példával illusztrálva – áttekintést adni.[2] Az adatok értelmezésével szeretném megvilágítani, mi volt a szerepe az időjárás manipulálásának a kora újkori magyar, illetve magyarországi falusi közösségekben, kik működtek benne közre és milyen eszközökkel.

Adataim majdnem kizárólag boszorkányperekből, varázslóperekből származnak, ezért nem tekinthetem őket a korabeli magyar „időjárás-szemlélet" hű tükreinek, hiszen a bírósági procedúra nem a csapadék mágikus befolyásolása körül forgott; az eljárások során ez csak speciális esetekben kerül egyáltalán említésre; a vád – legalábbis Magyarországon – igen ritkán volt jégverés vagy szárazság okozása. Ez némileg eltér attól a helyzettől, amit Közép-Európa tőlünk nyugatra, délnyugatra eső területein tapasztalunk:

Az európai boszorkányüldözés forrásaiban már igen korán megjelennek az időjárás manipulásásának vádjai: jégeső „csinálása", szárazság okozása (eső „elkötése"); mi több, már a kora középkori eretnekvádakból és a 11. századi eretnek-perekből ismerünk jégeső-vádakat.[3] A boszorkányperekben már az 1400-as évekből hallunk jeget, villámot csináló svájci boszorkányokról, akikre később is sok utalás található.[4] A mai Stájeroszág, Dél-Németország, Szlovénia, részben Horvátország területén szintén már igen korán tudunk a „boszorkánytársaság" kollektív jégkészítéséről, lavinával okozott kártételeiről (kevésbé szárazság okozásáról, az „esőelkötés" boszorkányvádja – amennyire a forrásokat ismerem – inkább kelet-európai sajátságnak tűnik).[5] Az Alpok területén már a 15–16. századi perekben közhely az ördög segítségével csinálni a rossz időt.[6] Az

[1] A tanulmány első közlése: Pócs 2003; rövidebb változat angolul: Pócs 2005.

[2] Jóval szűkebb adatbázis alapján egy rövidebb tanulmányt már írtam e témáról: Pócs 2002d.

[3] Soldan – Heppe 1912, I. 130; Blöcker 1981.

[4] Soldan – Heppe 1912, 217, 219; Cohn 1993, 240–242.

[5] Lásd például: Soldan – Heppe 1919, I. 130, 236–260, II. 210–219; Byloff 1902, 16, 325; Valentinitsch 1987a; 1987b, 372; Biedermann 1987, 168–170; Dienst 1986; Wittmann 1944, 50–56; Behringer 1988, 62–64; Midelfort 1972, 88; Sacher 1947, 25–26, 72–73, 87; Tkalčić 1892, 17, 71, 88.

[6] Jura-beli perek, Lausanne, Fribourg: Soldan – Heppe 1912, II. 210; Monter 1976; szlovén: Rajšp 1990, 523, 525; Tkalčić 1892, 25; horvát: Boškovic-Stulli 1990, 504–505; osztrák: Dienst 1987a, 276.

összes 1980-as években ismert osztrák boszorkányper-dokumentumot áttekintvén, Ulrike Schönleitner arra a következtetésre jutott, hogy a vádak 19%-a időjárás negatív befolyásolására vonatkozik, ezt gyakoriságban csak az ördögszövetség vádja múlja fölül, 21%-kal. Eközben emberek megrontásáról (betegség, halál okozásáról) csak a vádak 11%-a szól.[7] A 17–18. századi osztrák perekben a tanúk rendkívül nagy száma tesz tanúságot arról, hogy faluja feltételezett boszorkányai jégesőt, lavinát, áradást, szárazságot okoztak, de elsősorban is jéggel pusztították el gyümölcsöseiket, szőlőiket.[8] Az eddig elvégzett elemzések szerint Stájerországban és a svájci Luzern kantonban egyenesen a leggyakoribb *maleficium* ('rontás') vád az időjárás negatív befolyásolása fekete mágia – és az ördög – segítségével.[9] Magyarországon nem végeztünk felmérést a peranyag egészében előforduló vádak százalékolásának céljából. Enélkül is világos azonban számomra, hogy nálunk merőben más a helyzet. A különbségnek bizonyára a helyi klímával összefüggő okai is vannak, de a fő tényező bizonyára a perek lefolytatásához, a vádak kialakításához használt kézikönyvek, általában a boszorkányüldöző demonológia sokkal kisebb hatása Magyarországon. Nálunk a „felülről jövő" ördögszövetség- és boszorkányszombat-tanoknak és az ezzel összefüggő demonológiai indíttatású boszorkányvádolásnak jóval kisebb szerepe volt,[10] mint például Svájcban, Ausztriában. Magyarországon csak a nyugati határszélen, Vas, Sopron, Pozsony megyei perekben találkozunk az ördög segítségével jégesőt készítő boszorkánytársaság adataival, nyilvánvalóan a nyugatról terjedő demonológiai indíttatású vádak hatására. Az Alpok vidékén a hasonló vádakat jól megalapozták a demonológiai kézikönyvek. Nem csak az éppen Innsbruckban 1487-ben napvilágot látott fontos boszorkányüldöző kézikönyv, Heinrich Krämer (Institoris) és Jakob Sprenger *Malleus maleficarum*a írja le szemléletesen a jégverést „készítő" boszorkánycsapatot,[11] vagy VIII. Ince pápa 1484-es – az intézményes boszorkányüldözést megindító – bullája a gabonát, szőlőt tervszerűen pusztító ördögi boszorkánytársaságot, hanem szinte minden demonológiai traktátus, Johannes Nider 1435–1437 között írt, *Formicarius* című munkájától Ulrich Molitor 1489-es kézikönyvén[12] át Reginald Scot 1584-es művéig.[13] Hogy ezek a munkák szemléletes konkrét példáikkal hatottak a boszorkányüldöző hatóságok vádolási

7 Schönleitner 1986/87.

8 Valentinitsch 1987a, 314. Lásd továbbá az 5. jegyzetben említett forrásokat.

9 Sacher 1947, 25; Ilwolf 1897, 187.

10 E kérdésről lásd például Klaniczay 1986; Kristóf 2001; Pócs 1992; 1997, 102–103; Frazon 1999.

11 I. kérdés, 15. fejezet (147–149).

12 I. kérdés, 15. fejezet (147–149) *De lamiis et phitonicis mulieribus,* megjelent a *Malleus maleficarum* 1696-os kiadásának részeként is.

13 Nider [kb. 1435–1437] V. könyv, 4. fejezet, 717. Lásd Nider *Formicarius*áról: Klaniczay 2001. Klaniczay Gábor idézi az "Errores gazaziorum"-ból Hansen (1901, 120) alapján: Zivatar idején a boszorkányok összegyűlnek a hegyekben, hogy jeget törjenek, varázspálcájukat használva a levegőben elszállítják a jeget, hogy tönkretegyék vele a termést. E demonológiai munkák időjárásvonatkozásairól összefoglalóan: Franz 1960, II. 32–37.

mechanizmusára és a kínvallatással kicsikart vallomások tartalmát is gazdagították, az bizonyos; a jégeső-vád nyugati határszélről ismert magyar példái tartalmilag is nagyon hasonlítanak az ezekben leírt konkrét esetekhez.



Két boszorkány zivatart támaszt kakas és kígyó főzésével. Ulrich Molitor De lamiis et phitonicis mulieribus *című demonológiai traktátusának címlapképe, Köln 1489.*

Ezek a konkrét esetek (például a Mainz, Köln, Trier, Salzburg környékén feltételezett boszorkánytársaságok zivatarkeltő tevékenységéről szóló híradások) olyan szempontból is érdekesek, hogy igen sok, nyilvánvalóan a népi esővarázsló vagy jégverés-elhárító gyakorlatra, tehát pozitív mágiára utaló vonást tartalmaznak; a traktátusokat író jogászok és teológusok egy létező falusi idővarázsló gyakorlat elemeiből kreáltak negatív vádakat. Erre a gyakorlatra többnyire csak a demonológia és a bírósági eljárások torzító szemüvegén keresztül vethetünk pillantást: adatainkból ki kell következtetnünk, miféle „eredeti" tevékenységet forgattak ki, színeztek át boszorkányváddá. Másrészt fontos tény, hogy nemigen különböztették meg a pozitív és negatív mágia eljárásait, a varázslás mindenképpen „gyanús" volt, ha egy boszorkánynak hitt személy űzte. Tehát a vádak és a tanúvallomások nem mindig torzítanak; a számunkra legelőnyösebb esetekben „egy az egyben" mesélik el, hogyan varázsolt esőt vagy küldte el a zivatarfelhőket a vádolt személy. A pozitív idővarázsló mágiának a tanúvallomásokban megjelenő elemei nálunk is a nyugati perekéhez igen hasonló kontextusban jelennek meg. A feljelentett boszorkányok ellen felhozott vádak között a mindennapi mágiának sokféle eljárását sorolják fel a tanúk, amelyek mind azt hivatottak bizonyítani, hogy a vádolt asszony (vagy néha férfi) a közösségre nézve káros tevékenységet űzött. Ez általában valamely közelmúltbeli időjárási eseményhez kötődik: az illető elvette az esőt, tehát szárazságot okozott falujának, vagy jégesővel verette el haragosa, netalán az egész falu termését. Ezek a tanúvallomásokba foglalt vádak azonban majdnem mindig az esővarázsló vagy a jégveréstől védekező mágia mindennapi falusi gyakorlataként, nem kárt okozó, hanem pozitív tettként fejthetők meg.

Végül a harmadik adattípus a varázslók tevékenységével kapcsolatos: a 17–18. században törvény elé állított varázslók – táltosok – között volt néhány személy, aki kimondottan idővarázslással foglalkozott, illetőleg aki ellen az egyik (de sohasem a fő) vád a rosszindulatú eső-elkötés, jégeső-küldés volt. Többnyire azonban az ellenük felhozott maleficium-vádak szövedékéből az ő esetükben is kifejthető valójában pozitív közösségi idővarázsló szerepük.

Noha a boszorkányperek forrásai csak közvetve utalnak erre, tudjuk, hogy vizsgált korszakunkban még a papi esővarázsló és jégeső-elhárító gyakorlatnak is nagy (a mainál jóval nagyobb) szerepe lehetett. Az idővarázslók kezén is – vizsgált korszakunkban is, de még a legújabb korban is – számos, egyházi benedikciókból származó esővarázsló rítus, szöveg vagy szövegtöredék élt, és mint látni fogjuk, a mindennapi időjárás-mágia eljárásainak jelentős része szintén az egyházi szentelményekből, áldásokból és exorcizmusokból került a parasztok kezére. A kora újkori falusi idővarázslás körébe tehát a vallásos, illetve az egyházi mágia is beletartozik.[14] Ennek ellenére erről a gyakorlatról – már csak a magyarországi forrásfeltárás kezdetleges állapota miatt is[15] – most nem tudunk részletes képet adni; alább említett adataink csak a falusi mágiában, a varázslók praxisában – illetve a boszorkányperek dokumentumaiban – őrzött tükröződéseik, „lenyomataik".

Az adatok változatos kontextusainak megfelelően természetesen adattípusonként más-más következtetést kell levonnunk a tényleges idővarázsló tevékenységre nézve. Adataink nagyon esetlegesen tükrözik az időjárást befolyásoló mágia valóságos kora újkori eseményeit, hiszen nem tudjuk meg, hogy a boszorkánysággal vádolt személyeken kívül mit csinált a közösség többi tagja (nem is beszélve a boszorkányper-jegyzőkönyvek fennmaradásának esetlegességeiről). Feltételezem, hogy az időjárás-mágia nagyjából minden típusa bekerült a szórásba, de ezek mindennapi életben betöltött szerepéről, arányairól nem sokat tudunk meg. Nem foglalkozom azzal sem, milyen büntetőjogi keretekben, milyen típusú vádakban, bizonyítási eljárásokban jelennek meg az idővarázslás adatai, és ezeknek a vádaknak milyen következményei lesznek a vádlottakra nézve. A peradatok kontextusát az idővarázslás tényeinek szempontjából kísérlem meg értékelni. Az értelmezéshez olykor segítségül hívom a legújabb kori néprajzi gyűjtések erre vonatkozó anyagát is, de utóbbiak teljes bemutatása most nem célom, az szétfeszítené e tanulmány kereteit. Hasonlóképpen: az értelmezéshez használom, de nem mutatom be teljes terjedelmében a kora újkor (vagy az ókor–középkor) idővarázslásra, idővarázslókra vonatkozó európai történeti forrásait, illetve az erre

[14] Lásd erről a kérdésről általában, részben az idővarázslás vonatkozásában is: Pócs 2002e. Az idővarázslásra is érvényes amit Thomas írt: „The Medieval Church had tried to counter popular magic by providing a rival system of ecclesiastic magic to take over its place" (Thomas 1978, 277).

[15] A benedikciók közép-európai, nyugat-európai anyagát csak közvetett forrásként használhatjuk (legfontosabb, legátfogóbb gyujteményük: Franz 1960).

vonatkozó vizsgálatokat, publikációkat. Csak néhány fontos összefoglaló tanulmányt és olykor egy-egy jellegzetes adatot idézek; ezzel némi távlatot, keretet is szeretnék adni magyar per-adataimnak.

A boszorkányüldözés dokumentumaiból tehát az időjárás-mágia eljárásai és az idővarázslók gyakorlata a profán mágia és varázslat/varázslók, az egyházi gyakorlat, a szent eszközök, papi varázslás és a demonológiai vádak/fikciók hármasságában áll előttünk, korántsem három élesen különváló csoportban, hanem az oda-visszahatások, összefonódottságok különböző változataiban, szintjein. Következzenek most a magyarországi boszorkányperek idővarázslásra vonatkozó adatai a fiktív vádak, a mindennapi mágia és az időjárásdémonok és időjárásvarázslók három nagy csoportjában:

Fiktív demonológiai időjárás-vádak

Eső elvétele, „jégcsinálás"

Azért soroltam e vádakat a *fiktív* kategóriába, mivel – ellentétben a mindennapi mágia véghezvihető és valóban kivitelezett eljárásaival – ezek a cselekmények csak a demonológusok agyában voltak végrehajthatók. Mint mondtuk, a nyugati határszélen ezek a vádak – a demonológia ördögszövetségre vonatkozó előfeltevéseivel ötvözve – a bírósági kérdésekben is, a tortúrázott boszorkányok vallomásaiban is megjelennek, mégpedig az Ausztriából ismertekhez nagyon hasonló formában. Többnyire csoportosan, társakkal együtt végrehajtott jégesőcsinálásra vonatkoznak. Bár az itt idézett perek általában magyar nyelvűek, a vádlottak nevéből német és horvát anyanyelvre, vagy legalábbis kettős nyelvhasználatra lehet következtetni.

Catarina Augustin Filghin vallomása az 1647-es szalónaki (Vas megye, ma Schlaining, Burgenland) perben[16] egy szabályos, 13 tagú társaságra vonatkozik, amelynek tevékenységét a vádlott tortúravallomásából ismerjük meg. A bevallott, közösen elkövetett tettek (például a Szent György-napi tejelvétel, a csecsemő elcserélése, mulatság az ördöggel karácsonykor lefejtett újborral stb.) sorában a *kőeső*-készítést is beismeri (itt is, mint a legtöbb nyugat-magyarországi adat szerint a jégesőt e néven emlegetik): a társaság kánya képében repül, mikor rossz időt akar csinálni, illetve karácsonyeste vesznek egy varacskos békát, Szent György-napon követ szednek egy kosárba, tyúkot ültetnek rá, a kőből tojások lesznek, és azzal veretik el Szombathely tájékát.[17] (A kőeső-vád itt a boszorkány tojta kő német és szlovén hiedelemmotívumával társul, továbbá egy horvát és szlovén néphitből ismert motívummal is ötvöződik: a „rossz időt" varjú képében viszik a boszorkányok.)

[16] Schram 1970–1982, II. 710–712.
[17] Op. cit., II. 711–712.

Az időben következő kőeső-vád egy 1652-es szentbenedeki (Vas megye) perből, Shivnyak Balázs özvegye, *Baller Dóra* ellen hangzik el: eszerint ő az előző évben Szent Iván napján a szentbenedeki és marttyanci [?] mezőket és szőlőket verette el kőesővel. Láttak nála egy koponyát (egyik tanúja megfigyelte, amint főzi a koponyát), és ezt kapcsolatba hozták a jégesőcsinálással. Ő maga tagadja a vádat. A koponyával való mesterkedés vádjának lehet valóságalapja, ha nem is idővarázslással kapcsolatban; a 20. században többféle mágikus, főleg gyógyító célra használták a koponyát egész Magyarországon. Az asszonynál meglátott „gyanús" koponyát csak véletlenszerűen hozhatták kapcsolatba a tárgyaláson az egy évvel azelőtt pusztító jégesővel, ennek alapján kreálták az asszony ellen az e tájon – úgy látszik – ekkoriban nagyon aktuális jégesőcsinálás-vádat.

Ugyancsak demonológiai jégeső-vádat sejtünk *Obermann Gregor* nardai csordás felesége ellen Szalónakon 1653-ban lefolytatott eljárásban érvényesülni. Itt nem látszik semmiféle valóságos tevékenység nyoma (bár a vízzel kapcsolatos analógiás varázslás motívuma halványan felbukkan). Az asszony benignum examenében (tanúvallomási jegyzőkönyvében), miután bevallja, hogy tíz éve az ördögnek adta magát, elmondja, hogy összegyűltek „az Nemet Siczen" [Sitz?], Stremmer rétjénél, egy körtefánál, ahol karácsonykor elástak egy korsó vizet, mindenféle gyümölcsöt is tettek bele. Ezután az ördög kőesőt adott nekik a keresztúton, felmentek a körtefára egy fészekbe és „kiküldték" a kőesőt, majd ahova (a repülőzsír elkészítése után) röpültek, magukkal vitték, hogy pusztítsák vele a mezőket, szőlőket.[18]

Az 1665-ös darázsfalvi (Trausdorf, akkor Sopron vármegye) per jegyzőkönyve szerint a per nyolc (horvát nevű) vádlottja közül öt asszony csoportos kőeső-csinálásáról beszél egy tanú. Ez a kőeső-készítő társaság táncol is egy pajtában, ami összeomlik a tánctól. A kőeső-csinálás részleteit nem tudjuk meg.[19] 1663-ban három darázsfalvi asszonyt zivatar keltésével vádolják a tanúk, illetve tortúravallomásában maga is bevallja ezt. Részletek nem ismeretesek.[20] Még egy adalék a jégesőt kiváltó tánchoz:

> *…hallotta aztis Szabó Pálnétúl hogy edgy Aszszonnyak azt mondotta hogy ha az idétlen gyermeket meg tánczoltattia mindgiárt kő esső leszen.*[21]

Az alább, a „tündérvarázslók" adatai kapcsán említett tánc kontextusában érdekes ez a két adat; ugyanis mintha mindkét esetben a termékenységvarázsló tánc ördögi/démoniba „fordított" ellentétéről lenne szó. (Az *idétlen gyerek* = *kereszteletlen gyerek* adata a *kereszteletlenek* = *rossz időjárást hozó démonok* alább taglalt összefüggésének fényében érdekes.)

[18] Op. cit., II. 721.
[19] Op. cit., II. 14.
[20] Op. cit., II. 260–262.
[21] Miskolc, 1648, Ravasz Pálné Herczeg Katalin pere, Schram 1970–1982, I. 134.

A nyugati határvidéken kívül csak egy alkalommal, az 1728-as nagy szegedi perben jelenik meg demonológiai indíttatású időjárás-vád, mégpedig az *eső elkötésé*nek, *eladásá*nak vádja. Jellemző, hogy ez ugyanaz a per, ahol az egyetlen igazi, „fejlett" demonológiai boszorkányszombat-adat – „szabályos" ördögimádással – megjelenik. A szegedi boszorkányok elleni fő vádpont az volt, hogy az esőt eladták, a terméssel együtt:

> *Törökországban adják el az bolháért a gabonát, halat, esőt Ráczországba, Szegeden gazdag emberek vannak, had vegyenek pénzen…*[22]

Nem Istentől van a szárazság, hanem mert Törökországra eladták az esőt,[23] a halakat légyért, az esőt egy akó pénzen adták el,[24] és így tovább. Nyilvánvalóan konstruált váddal van dolgunk, bár valami halvány összefüggés látszik az esővarázslók alább taglalt csoportos viaskodásának képzetével. Támogatja ez utóbbi feltételezést, hogy egy kecskeméti táltosperben is megjelenik a termékenység (a harmat – lásd alább a harmatszedésről írottakat) adás-vevésének motívuma, mintegy az „eredetibbnek" gondolt „termékenységért való viaskodás" motívumának demonologizált változataként: *Vecsési Péter* táltos 1691–1696-os perében vallomásában azt állítja, hogy

> *[…] két tarsa alá vagyon Török Or[szágba] Föld Sirjáért.*[25]

Hasonlóképpen demonológiai fikciónak látszik a *Rósa Dániel* és *Katona Ferenc* vallomásaiban megjelenő motívum: egy „rác gyerek fejét" elásták, és ezzel „elkötötték" az esőt.[26] (Bár természetesen efféle elásási művelet a valóságban is előfordulhatott, ha egész más okból is. A szegedi boszorkányok állítólag tyúkot is ástak el, mégpedig a gabonatermékenység elvételére.[27]) Tényleges eső-elkötő mágiára nem, de bizonyos Kelet-Közép-Európában elterjedt hiedelmekre lehet itt gondolnunk, amelyek szerint a „rossz halottak", vámpírok szárazságot okoznak; e területeken még vámpírkihantoló (és vízzel való megöntözés után újra eltemető) rítusokról is tudunk.[28] Erősítik ezt a feltételezést az újkori magyar néphit adatai, melyek szerint békát, döglött kutyát

[22] Reizner 1900, 380, 390–392. (Hisen/Hesen Borbála, Dancsó Jánosné tortúravallomása).
[23] Op. cit., 375. (Kovács Pál vallomása).
[24] Op. cit. *Szeged,* 392–393. (Hisen Borbála).
[25] Schram 1970–1982, I. 549.
[26] Reizner 1900, 408, 416.
[27] Op. cit., 408. (Rósa Dániel vallomása).
[28] Szárazságot hozó rossz halottak, vámpír az oroszoknál: Warner 2002, 48; Andrian 1894, 33. Esőelvevő *strigoi* a románoknál: Cristescu-Golopenţia 1944, 148–150. Esőelvivő *striga* a horvátoknál: Mikac 1934, 198.

Az időben következő kőeső-vád egy 1652-es szentbenedeki (Vas megye) perből, Shivnyak Balázs özvegye, *Baller Dóra* ellen hangzik el: eszerint ő az előző évben Szent Iván napján a szentbenedeki és marttyanci [?] mezőket és szőlőket verette el kőesővel. Láttak nála egy koponyát (egyik tanúja megfigyelte, amint főzi a koponyát), és ezt kapcsolatba hozták a jégesőcsinálással. Ő maga tagadja a vádat. A koponyával való mesterkedés vádjának lehet valóságalapja, ha nem is idővarázslással kapcsolatban; a 20. században többféle mágikus, főleg gyógyító célra használták a koponyát egész Magyarországon. Az asszonynál meglátott „gyanús" koponyát csak véletlenszerűen hozhatták kapcsolatba a tárgyaláson az egy évvel azelőtt pusztító jégesővel, ennek alapján kreálták az asszony ellen az e tájon – úgy látszik – ekkoriban nagyon aktuális jégesőcsinálás-vádat.

Ugyancsak demonológiai jégeső-vádat sejtünk *Obermann Gregor* nardai csordás felesége ellen Szalónakon 1653-ban lefolytatott eljárásban érvényesülni. Itt nem látszik semmiféle valóságos tevékenység nyoma (bár a vízzel kapcsolatos analógiás varázslás motívuma halványan felbukkan). Az asszony benignum examenében (tanúvallomási jegyzőkönyvében), miután bevallja, hogy tíz éve az ördögnek adta magát, elmondja, hogy összegyűltek „az Nemet Siczen" [Sitz?], Stremmer rétjénél, egy körtefánál, ahol karácsonykor elástak egy korsó vizet, mindenféle gyümölcsöt is tettek bele. Ezután az ördög kőesőt adott nekik a keresztúton, felmentek a körtefára egy fészekbe és „kiküldték" a kőesőt, majd ahova (a repülőzsír elkészítése után) röpültek, magukkal vitték, hogy pusztítsák vele a mezőket, szőlőket.[18]

Az 1665-ös darázsfalvi (Trausdorf, akkor Sopron vármegye) per jegyzőkönyve szerint a per nyolc (horvát nevű) vádlottja közül öt asszony csoportos kőeső-csinálásáról beszél egy tanú. Ez a kőeső-készítő társaság táncol is egy pajtában, ami összeomlik a tánctól. A kőeső-csinálás részleteit nem tudjuk meg.[19] 1663-ban három darázsfalvi asszonyt zivatar keltésével vádolják a tanúk, illetve tortúravallomásában maga is bevallja ezt. Részletek nem ismeretesek.[20] Még egy adalék a jégesőt kiváltó tánchoz:

> *...hallotta aztis Szabó Pálnétúl hogy edgy Aszszonnyak azt mondotta hogy ha az idétlen gyermeket meg tánczoltattia mindgiárt kő essö leszen.*[21]

Az alább, a „tündérvarázslók" adatai kapcsán említett tánc kontextusában érdekes ez a két adat; ugyanis mintha mindkét esetben a termékenységvarázsló tánc ördögi/démoniba „fordított" ellentétéről lenne szó. (Az *idétlen gyerek* = *kereszteletlen gyerek* adata a *kereszteletlenek* = *rossz időjárást hozó démonok* alább taglalt összefüggésének fényében érdekes.)

[18] Op. cit., II. 721.
[19] Op. cit., II. 14.
[20] Op. cit., II. 260–262.
[21] Miskolc, 1648, Ravasz Pálné Herczeg Katalin pere, Schram 1970–1982, I. 134.

A nyugati határvidéken kívül csak egy alkalommal, az 1728-as nagy szegedi perben jelenik meg demonológiai indíttatású időjárás-vád, mégpedig az *eső elkötésé*nek, *eladásá*nak vádja. Jellemző, hogy ez ugyanaz a per, ahol az egyetlen igazi, „fejlett" demonológiai boszorkányszombat-adat – „szabályos" ördögimádással – megjelenik. A szegedi boszorkányok elleni fő vádpont az volt, hogy az esőt eladták, a terméssel együtt:

> *Törökországban adják el az bolháért a gabonát, halat, esőt Ráczországba, Szegeden gazdag emberek vannak, had vegyenek pénzen...*[22]

Nem Istentől van a szárazság, hanem mert Törökországra eladták az esőt,[23] a halakat légyért, az esőt egy akó pénzen adták el,[24] és így tovább. Nyilvánvalóan konstruált váddal van dolgunk, bár valami halvány összefüggés látszik az esővarázslók alább taglalt csoportos viaskodásának képzetével. Támogatja ez utóbbi feltételezést, hogy egy kecskeméti táltosperben is megjelenik a termékenység (a harmat – lásd alább a harmatszedésről írottakat) adás-vevésének motívuma, mintegy az „eredetibbnek" gondolt „termékenységért való viaskodás" motívumának demonologizált változataként: *Vecsési Péter* táltos 1691–1696-os perében vallomásában azt állítja, hogy

> *[...] két tarsa alá vagyon Török Or[szágba] Föld Sirjáért.*[25]

Hasonlóképpen demonológiai fikciónak látszik a *Rósa Dániel* és *Katona Ferenc* vallomásaiban megjelenő motívum: egy „rác gyerek fejét" elásták, és ezzel „elkötötték" az esőt.[26] (Bár természetesen efféle elásási művelet a valóságban is előfordulhatott, ha egész más okból is. A szegedi boszorkányok állítólag tyúkot is ástak el, mégpedig a gabonatermékenység elvételére.[27]) Tényleges eső-elkötő mágiára nem, de bizonyos Kelet-Közép-Európában elterjedt hiedelmekre lehet itt gondolnunk, amelyek szerint a „rossz halottak", vámpírok szárazságot okoznak; e területeken még vámpírkihantoló (és vízzel való megöntözés után újra eltemető) rítusokról is tudunk.[28] Erősítik ezt a feltételezést az újkori magyar néphit adatai, melyek szerint békát, döglött kutyát

[22] Reizner 1900, 380, 390–392. (Hisen/Hesen Borbála, Dancsó Jánosné tortúravallomása).
[23] Op. cit., 375. (Kovács Pál vallomása).
[24] Op. cit. *Szeged,* 392–393. (Hisen Borbála).
[25] Schram 1970–1982, I. 549.
[26] Reizner 1900, 408, 416.
[27] Op. cit., 408. (Rósa Dániel vallomása).
[28] Szárazságot hozó rossz halottak, vámpír az oroszoknál: Warner 2002, 48; Andrian 1894, 33. Esőelvevő *strigoi* a románoknál: Cristescu-Golopenţia 1944, 148–150. Esőelvivő *striga* a horvátoknál: Mikac 1934, 198.

ásnak földbe eső elkötésére: addig lesz szárazság, míg a kutyát ki nem ássák.[29] Úgy látszik, mintha egy (az esővarázsló rítusokban más vonatkozásban is tetten érhető) *halott/száraz — élő/nedves* oppozíció lappangana itt, a csapadékmegkötő halottak/dögök hiedelmeiben.

A MINDENNAPI MÁGIA IDŐVARÁZSLÓ ELJÁRÁSAI

VÍZZEL LEÖNTÉS, VÍZ KIÖNTÉSE, FÜRDÉS, VÍZBE MERÜLÉS

Az időjárás-mágia etnológiai irodalmából tudjuk, hogy a víz öntésének, vízbe merülésnek a hasonlósági mágián alapuló eljárásai mennyire egyetemes részei az esővarázsló rítusoknak.[30] Sokféle változatukkal per-adatainknak is ezek képezik legnépesebb csoportját.

Egy 1730-as semptei per boszorkánya, *Varga Györgyné Tomán Katalin* a víz kiöntésével végzett analógiás eljárást alkalmazva szabályozza a csapadékot. Egy tanú szerint, mikor eső készülődött, Vargáné egy fazékban vizet tartván „annak erejével megállította az esőt", majd a fazékból kiöntötte a vizet, és azzal megindította az esőt.[31]

Egy 1676-os rozsnyói perben a vádlott *Leibitzer Christophné Borbáláról* azt vallják a tanúk, hogy egy butykosba kilenc pocsolyából három ízben hajnalban merített vizet, és hétféle füvet is tett bele, majd „megfőzték" a butykost, mindenfélét „berbitélvén" közben. A ládájában tartotta, ezt sok mindenre lehetett használni. Ha beborult és eső közeledett, a butykost vitte a patakra, és háromszor megfordította a vízben, majd háromszor felemelte az égre. „Mindjárt elállott az eső, ha szintén esni kezdett is."[32] Az esővarázsló „vízmerítés" megfordításáról van szó? Jégverés ellen? (A hasonló analógiás eljárásokat általánosnak gondolnánk, talán csak véletlen, hogy vízmeregetésre, víz kiöntögetésére csupán 16–17. századi német adatok vannak birtokomban.[33])

[29] Hermann 1895, 200.
[30] Lásd például: Molnár Ádám 1993.
[31] Schram 1970–1982, I. 526–528.
[32] Bessenyei 1997, I. 224–225.
[33] Andrian 1894, 30.



Esővarázsló boszorkányt ábrázoló fametszet Olaus Magnus svéd püspök Historia de gentibus septentrionalibus *című művében, Róma 1555.*

Forintos Mátyás kőszegi perében a jégverés okozásával vádolt embert *meztelen fürdés* közben kapták rajta, mégpedig Szent Fülöp és Szent Jakab (május 1.), valamint Szent György napján.[34] (Hasonló demonológia-vádat Stájerországból ismerünk, egy 1545-ös perből.[35]) A vád újkori adataink fényében elég átlátszó: a meztelen fürdés gyakorlata csak pozitív varázslás céljából ismert; például egy néhai csíkkarcfalvi idővarázsló mai visszaemlékezések szerint esőhozó céllal tette ezt.[36] Szintén esővarázsló fürdés demonológiai kiforgatására gondolhatunk egy 1686-os nyéki per (Sopron megye) kapcsán, amely két magyar és egy német asszony ellen folyt. Az egyik vádlott, *Padis Mátyásné* ellen azt vallotta egy tanú, hogy többedmagával látta őt fényes nappal, szép tiszta időben a kőbányába menni, nem fogadta köszönésüket, és lucskos volt, mintha vízből húzták volna ki. Egy óra múlva rettenetes kőeső támadt.[37] Arra vonatkozóan, hogyan kreáltak a vízbe merülés esőhozó rítusából jégeső-vádat a demonológusok, idézzük Gottschalk Hollen (†1481) *Praeceptorium* című művét, melyben még ott van a nyoma a „pozitív" rítusnak is: a szerző azt írja, hogy a boszorkányoknak Isten engedelmével adnak hatalmat a démonoknak az ártásra. Ha a boszorkány vízbe merül, hogy esőt idézzen elő, az a démon számára zivatar okozására jelent felhívást.[38]

Perei Kis Jánosné Abauj megyei perében, 1718-ban a *boszorkányfürösztés* (vízpróba, mint istenítéleti eljárás) szárazság elleni varázsló gyakorlatként kerül szóba. A boszorkány fenyegetődzik, hogy minden ki fog száradni:

[34] Bariska 1988, 249.

[35] Stájerország, 1545: A vádlott boszorkány patakban fürdött, ha a vizet köré öntötte volna, jég vert volna el mindent, de „jóságból" máshova öntötte: Andrian 1894, 35.

[36] Saját gyűjtés 1996-ban. A német adatok: Andrian 1894, 38; felvidéki magyar adat: Wlislocki 1893, 43–44.

[37] Schram 1970–1982, II. 27–29.

[38] Gaerte 1952, 271.

[...] mi haszna vettek, mert bizony semmit sem fogtok aratni, megérem még azt ez idén az hátotokhoz szárad az hasatok. Egykor Kis Jánosnénak jókedve lévén, beszélgetnek vele, hogy fürészteni fogják az asszonyokat, minthogy eső nincsen, kire felel Kis Jánosné: – Nem kellene fürészteni csak az büdi pásztor bottyát lopják el, lészen harmadnapig eső.[39]

Ez valószínűsíti azokat a sejtéseket, amelyek szerint a vízpróba gyakorlata – legalábbis Kelet-Európában – valamiféle kapcsolatban van a kollektív „vízbe merítő" termékenységvarázsló rítusokkal, amelyek múltja talán Babilonig vezethető vissza, de a keleti vagy délszláv népek Kupala-napi ("Fürdős Szent Iván") termékenységvarázsló fürdéseiig mindenképpen.[40] A kollektív esővarázsló rítusok közül az újkori Magyarországon a délszláv, román, rutén nemzetiségek, illetve szomszédaink gyakorolták a *dodola*, illetve *paparuda*-szerű rítusokat: a lombokba burkolt meztelen lány/lányok vízzel leöntését (a középkorból nyugat-európai adataink is vannak rá[41]). Noha ezek boszorkánypereinkben ilyen formában nem jelennek meg, mindenesetre frappáns ellentétül szolgálnak a csapadékot állítólag megkötő, fürdőző vagy erőszakkal megfürdetett boszorkányokhoz.

Szintén e körbe tartozik az állatok esővarázsló célú leöntése vízzel. Egy kecskeméti asszony, *Pető Andrásné* egy 1691-es perben, állítólag

... ha egy nyúl Fiatt foghatna mindgyárt lenne esső, hogy ha megh fürösztheтne ...[42]

Ezzel kapcsolatban egy egyedülálló újkori ünnepi esővarázsló rítust kell megemlítenünk Kovács Endre doroszlói leírásából:[43] itt szárazság idején déli harangszókor asszonycsapat megy a temetőbe rózsafüzért mondani, egy *fehér kakassal.* A kakasra a temető kútjából merített vizet öntöznek, majd háromszor égre emelik, e szavakkal:

Igy áztassa meg az Úristen a földjeinket, vetéseinket, ahogyan a kokasrú fojik a víz!

[39] Bessenyei 1997, I. 45.

[40] Lásd erről Tóth G. 2001. Ezt az adatot ő is idézi és megemlíti vele kapcsolatban, hogy az 1700-as évek első két évtizedében az igen szélsőséges időjárás, a nagy szárazságok megszaporították a boszorkányfürösztéseket (op.cit., 273–274).

[41] Burchard von Worms egy a *dodolá*hoz nagyon hasonló kollektív esővarázsló rítust ír le a Rajna-vidékről: egy meztelen lányt asszonyok csapata folyóhoz kísér, valamilyen növényt keresnek, majd leöntözik a meztelen lányt: Decretalia, XIX, 5. Közli: Di Nola 1990, 363. Ukrán dodola-rítus: Andrian 1894, 30, 33; baranyai délszlávoknál: Eperjessy 1967; szlovén: Andrian 1894, 35. Hasonló rítus sónai szászoktól és szörcsei székelyektől (lányok helyett meztelen legényekkel): Pozsony 1991.

[42] Schram 1970–1982, I. 462.

[43] Kovács 1988, 155–157. A község múltbeli és jelenbeli lakossága magyar, német és szerb.

(Feltűnő, hogy mindez a temetőben zajlik, talán a rosszindulatú halottakból vált időjárásdémonok hiedelmeivel kapcsolatban, és talán valamiféle – e halottaknak adott – kakas-áldozat emlékét őrzi.[44]) A fent említett, boszorkányüldözést előkészítő demonológiai munkák egyikét, Johannes Nider *Formicarius*át (1435–1437) idézhetjük itt arra nézve, hogyan vált demonológiai értelmezésben a tyúkáldozat negatív, jégverést hozó aktussá. Nider közöl egy svájci adatot, mely szerint a boszorkányok idővarázslás céljából felidézik a démonok vezérét, és fekete tyúkot áldoznak neki a levegőbe dobva – a démon ennek fejében jégverést hoz.[45]

Úgy sejtjük, az eső analógiás elkötéséről (a saját háztartás védelmére) van szó egy semptei, 1730-as perben, *Varga Györgyné Tomán Katalin* ellen. Ő egy tanú szerint saját padlásán tartja vizesfazekát, hogy oda ne essen az eső.[46] Egy másik vizesedény-elrejtésre vonatkozó adatunkban újra csak ott lappang a „rossz" halottak esőelkötő ereje is: Egy szelet is varázsló csíki boszorkányt azzal vádolnak, hogy – őt idézik a tanúk – „az akasztófa alá egy fazekat ásott, medeg ki nem veszik, adeg esső nem leszen…"[47]

Rehu Suska rimaszombati vádlott 1728-as pere szerint azzal fenyegetődzik (a „csevegő" madárra köpködve a kertben):

… piha kutyák, hiába dicsíritek az istent, hiába, mert nem ad esőt, nem …

Egyébként is igen rossz híre van, a tanúk állandó fenyegéseiről, kártételeiről számolnak be. Ők mindenesetre rosszindulatú, negatív esővarázslást látnak tényked ésében, tehát azt, hogy mások kárára elköti az esőt. Nos, ő az udvarán, az ajtaja előtt mindig tartott egy hordó vizet a tanúk szerint, amelyben seprű, bögre, hamu és egy darab ruha volt. Ha elkezdett esni az eső, kivette a fazekat a vízből, és nekiállt a hordó vizet „zurbolni" a fazékkal és keverni a seprűvel, a ruhát pedig kicsavarta és leterítette a kerítésre vagy a lészára,

… s ott lobogván mingyárt igen nagy szél kezdett támadni, semmi eső nem esvén.

Emiatt veje rászólt (mások pedig többször kivették a seprűt), azóta nincs ott a dézsa, viszont ha felhők jönnek, fut a kútra vízért, és a rocska vízzel a háza alját öntözi. Kérdezték, miért, erre azt állítja, hogy rossz a háza, nem tenne neki jót, ha eső esne rá. „S azonnal perdülvén, egy kis eső mindjárt el állott, nagy szél kezdvén fújni." Rehu Suska rosszindulatú varázslását megerősítendő egy másik tanú még azt is hozzáteszi a történethez, hogy egyszer, amikor a városban hosszan tartó szárazság után végre

[44] Kovács 1988, 157.
[45] Franz 1960, II. 38.
[46] Schram 1970–1982, I. 526–528.
[47] Sándor János és Jánosné elleni per, 1686: Bessenyei 1997, I. 190.

megeredt az eső, mondta neki a vádlott, hogy panaszkodnak a faluban, hogy hozzájuk nem jött el az eső, és ő dicsekedve így felelt nekik:

... nem tudod é, bolond, azért nincs eső, hogy én küldöttem el a felyhőt a temetőben.[48]

(Itt újra a temető/halottak esőelkötő szerepével találkozunk!) Bármennyire is igyekeztek a tanúk befeketíteni Rehu Suskát, s akármennyire hetvenkedik még ő is – ha ugyan híven idézték szavait –, a felhők elküldésével varázsló ténykedése alapvetően a víz zurbolásának, kavarásának általában pozitív kontextusú eljárásán alapszik. Ez a vízkavarás elég korán megjelent már „demonologizált" változatban is: A *Malleus maleficarum*ban ír le Sprenger egy sváb faluban megfigyelt esővarázsló praktikát: egy lány keveri a vizet, „mestere" [=az ördög] nevében: ezzel az esőt saját földjére hozza, miközben másokéról elveszi.[49]

Másik érintkezési pontja adatunknak azzal a hiedelemmel van, amely szerint az „esőboszorkányok" (akikről alább még szólunk) víz kavarásával csinálnak felhőt, ködöt, amiben felszálltak a zivatarfelhőbe az időjárást igazgatni. Ez már e formájában „demonologizált" hiedelem (vö. az „ördögszövetséges" esővarázslók – például a garabonciás – hasonló adataival, illetve a zivatarsárkány tóból, vízből felszállásának mondai motívumával); de ezzel együtt és éppen ezért pozitív háttere is van.[50]

A vízbe merítés, vízzel öntözés vallásos, papság által gyakorolt változatait is meg kell itt említenünk. Magyar adat nem áll rendelkezésünkre, mégis, a nagyszámú külföldi párhuzamból sejthetően ez is hozzátartozhatott a magyar idővarázsló gyakorlat szellemi közegéhez. Legjellegzetesebb, legtöbbet emlegetett nyugat- és közép-európai adataink a szentképek vízbe merítésére vonatkoznak. Ennek mint esővarázsló rítusnak kapcsán Franz a középkori benedikciók antik előzményeiről is beszél.[51] A pap reverendájának vízzel öntözése szárazság idején (miután a pap az esőért folytatott ima után a földre vetette magát) az oroszoknál a középkorban, újkorban egyaránt gyakorlat volt.[52]

[48] Bessenyei 1997, I. 264–268.

[49] Di Nola 1990, 364; Krämer – Sprenger [1487], II. könyv, I. rész, 13. fejezet.

[50] Svájci boszorkányperek: Andrian 1894, 30; Runeberg 1947, 171. (Nicholas Rémy is leírja *Demonolatriá*jában a vízkavaró svájci boszorkányokat: Monter 1976, 152).

[51] Franz 1960, II. 17–18.

[52] Andrian 1894, 33.

„Harmatszedés"

Inkább tejvarázsló, mint esővarázsló rítusként fordul elő pereinkben a *harmatszedés*. Ennek lényege a tehenek tejének (vagy a csapadéknak) az elvétele a szomszédtól/szomszéd közösségtől a saját haszon gyarapítása céljából.[53] Jellegzetesen a *közösségi javak korlátozott mennyiségén*[54] alapuló rítus, ahol a saját haszon csak más kárára gyarapítható (és viszont); így a pozitív mágia a másik fél szempontjából negatív lehet. Ez a tettek megítélésben olyasféle ambivalenciát hozhatott magával, hogy az efféle rítusok gyakorlása könnyűszerrel boszorkányvád alapjául szolgálhatott, akár esővarázslásról, akár tejvarázslásról volt szó. Perdokumentumainkban elsősorban a tejvarázslás céljából végzett harmatszedő rítusok fordulnak elő, mégpedig igen gazdagon (pereink tanúi gyakran emlegetik boszorkány-attributumként, de vád igen ritkán lesz belőle).[55] Ezek a tejvarázslást/esővarázslást közös nevezőre hozó rítusok a *tej=csapadék* szemantikai azonosságon alapulnak, amely a boszorkányság kontextusában más vonatkozásban is megnyilvánul. Lásd például a 3. képet, amelyen a boszorkány a kútágas megfejésével varázsol esőt!



Boszorkányok az oszlop „megfejésével" varázsolnak tejet, ezzel egyidejűleg zivatart is támasztanak. Fametszet Johann Geiler von Kaisenberg Die Emeis *című traktátusában (Strassburg, 1517)*

Itt most csak azt a néhány esetet említjük meg, amikor vagy kimondottan esővarázslásról, vagy a tejvarázslás és az esővarázslás szimbolikus, metaforikus kapcsolatáról van szó. Már említett, 1728-as rimaszombati perében *Rehu Suska* valamilyen tejvarázslást végez, szalad a patakra egy sajtárral és azt mondja:

53 A harmatszedés magyar adatairól összefoglalóan: Róheim 1925, 263–280.

54 Lásd a korlátozott javak elméletéről: Foster 1965.

55 A magyar boszorkányperek harmatszedés-adatainak összefoglalása: Pócs 1997, 80–82 (a szomszéd népek rítusaira vonatkozó legfontosabb irodalommal); Ipolyi 1854, 434.

... Kutyák, ebek, kutyák, ebek, ha más fej, én is fejem a patakot. Mely vizet mindkoron Rehu Suska bé vitt maga házához. De ottan is mit csinált légyen véle? Nem tudgya.[56]

Egy 1711-es *szempci boszorkányok* elleni perben (Pozsony megye) Molnárnéról vallja egy tanú, hogy zivatarfelhő közeledvén, így szólt hozzá: ne féljen, „elüti" a felhőt, és az elszakadozik. Ráolvasott a következőképpen:

Felét eszem,
felét iszom,
felét a tarisznyámba teszem.[57]

(Ez a szöveg a 20. századi hiedelemmondákból is ismert harmatszedő mondókát idézi.) Egy 1619-es, nagyszombati perben *Moderdorffi Wrablo Ádámné* ellen egy tanú úgy vallott: a boszorkánytársaival

[...] elmenvén az búzákra harmatot szettenek lepedőkkel, és azt a harmatot kifacsarván korsógba, becsinálván az korsót, beásták földbe, szombati határon az Eörge hegynél az barátok szőlőinél és az modordorffi határra kereszt úton, ez peniglen gonosz cselekedet lett Szent György nap előtt való estin. Aztat peniglen nem egyéb okbul, hanem csak aziért, hogy esső ne lehessen és vetemínnek is kára következzék, és hogy ők imáran azt a korsót felnyitották, és ebben az esztendőben semmit sem fog ártani.[58]

Tehát a harmatos-korsó elásásával elkötik az esőt (vö. a fenti vizes-, illetve harmatos-edény eldugására vonatkozó adatokat, illetve a harmatszedés ambivalenciájáról mondottakat). Egyébként a nagy szegedi perben, 1728-ban kimondottan harmatos-edény eldugása is előfordul: az esőt egy hordók alá rejtett, illetve Tiszába vetett tökben kötik meg, amelyről kiderül, hogy más földjéről elvett harmatot tettek bele.[59]

A harmatszedés tágabb értelemben beletartozik a *víz/harmat/tej/gabona/termékenység* szimbolikus kapcsolatait kifejező közép-délkelet-európai közösségi rítusok körébe (noha nálunk nem volt – nincs adat – kollektív formára). Ilyenek a több kelet-európai népnél ismert Keresztelő Szent János-napi (Szent Iván-napi), már fentebb is említett vízbe merülő termékenységi rítusok: az orosz, délszláv Kupala-napi fürdés, vagy a jó búzatermés érdekében végzett harmatgyűjtés a vetésről, kollektív rítus keretében. Említsünk meg a rítus egy demonologizált változatát is: az orosz boszorkányok Kupala-napon összegyűjtik a harmatot, eldugják egy edényben, hogy később áradásként vagy

[56] Bessenyei 1997, I. 266–267.
[57] Sempte 1711, Csizmazia Jánosné Dorottya: Schram 1970–1982, I. 490.
[58] Bessenyei 2000, II. 343.
[59] Rósa Dániel vallomása, Reizner 1900, 410; Ipolyi 1854, 435.

jégesőként eresszék ki.[60] (Vö. az előbb említett szegedi vizesedény-eldugás adattal.) Egyébként a Kupala-napi fürdésnek sokszor kifejezett és egyetlen célja a szárazság megelőzése a következő meleg nyári hónapokban.[61] Míg a kollektív rítusokban inkább két szomszéd közösség rivalizál a „korlátozott mennyiségű javak" megszerzéséért, a boszorkányságban inkább két szomszéd személyes versengése, a mágikus haszon szomszédtól elvétele kerül előtérbe; boszorkánypereink harmatszedés-adatai e rítusok egyéni/szomszédsági konfliktusokra – a falusi boszorkányságra – alkalmazott változatainak tekinthetők.

Esőkő

Az esőkő rítusai Eurázsia nagy területein általános, alapvető eljárásait képezik az esővarázslásnak. Molnár Ádám összefoglaló tanulmányából[62] úgy látszik, a leggazdagabb adatváltozatok Belső-Ázsiából dokumentálhatók. Itt „nedves" eredetű (állat gyomrából, vagy vízből származó) kövekről van szó, amelyeket sokszor mitikus eredetűnek tartanak. Mindebből az európai példákban csak a „vízből származás" fordul elő; maguk a rítusok azonban – vízzel önteni, vízből kiszedni, vízbe tenni, vagy két követ összeütni (és áldozatot bemutatni, például vörös kakast megölni) – sokszor igen hasonlók a két világrészen. Európa-szerte számos adat dokumentálja – a boszorkányperekből is – a kővel kapcsolatos esővarázsló praktikákat (kő tóba, kútba dobása zivatart hoz, vízből kivett kilenc követ kell megtisztítani esővarázsló céllal, követ forrásvízbe tenni, majd vizet locsolni a négy égtáj felé stb.)[63]

Ehhez képest magyar adataink igen gyérek, de mindenesetre bizonyítják az esőkő-képzetek jelenlétét nálunk is. Feltehetően túl nagy, árvizet okozó esőzés elleni védekezésről van szó egy 1714-es, Dunaföldváron (Tolna megye), *Herczegh Istvánné Lengyel Katalin* ellen folytatott perben: az asszony fél, hogy kertjét elviszi az árvíz, ezért temetőből hozott követ köt a füstre (analógiás szárítás a füstön, vö. „száraz" halottak), mondván:

[...] mind addigh Essö nem lészen migh azon követ helyre nem tészem [...][64]

[60] A boszorkányok Kupala-napi tej- és esőlopásáról, illetve a harmatszedő és fürdő-rítusokról: Warner 2002, 58; Arnaudov 1917, 71; Vakarelski 1969, 334.

[61] Andrian 1894, 33.

[62] Molnár 1993.

[63] Német, osztrák, svájci, ír, skót, finn adatok: Andrian 1894, 30, 35; Sacher 1947, 25, 87.

[64] Schram 1970–1982, II. 458.

Szegedi és felsőbányai perek kissé homályos adatai szerint követ főznek fazékban, köveket tisztogatnak, megforgatják őket a patakban.[65]

VAS, VASSZERSZÁMOK

A vastárgyak idővarázslással kapcsolatos szerepét csak mintegy zárójelben említjük meg, mivel mind az újkori magyar hiedelmekben, mind az általános európai gyakorlatban gazdag adatcsoportról van szó, azonban perszövegeinkből nem ismerjük előfordulását (kivéve az alább, a felhők felé tett gesztusok közt említett egyetlen adatot a fejszével való fenyegetésre). Ez bizonyára véletlen, és talán azért van így, mert a mindennapi mágia nagyon is közkeletű, mindenki által gyakorolt, a boszorkányvággal nehezen kapcsolatba hozható eljárásáról van szó. Egyébként adatainkból a vastárgyak, mégpedig különösen a mezőgazdasággal kapcsolatos házieszközök általános jégeső-elhárító szerepére derül fény, valószínűleg azzal összefüggésben, hogy a jégverést az ókortól a kora újkorig általános hit szerint démonok hozzák. Bármiféle démon semlegesítése, elhárítása vas házieszközökkel ugyancsak általános európai gyakorlat.[66]

TEXTIL

Szintén gyér számú adattal képviselt csoport, az adatoknak párhuzama sem igen van, ezért kommentálni sem tudjuk őket: a *Baraczkay Kata* nevű boszorkányról 1727-ben Semptén (Pozsony megye) állítja egy tanú, hogy dunnákat terített ki, ha jöttek a felhők.[67] Rehu Suska rimaszombati vádlottról 1728-ban meséli két tanú, hogy amikor a felhő látszott az égen,

> *[...] azonnal vagy fejir száraz ruhát, vagy veres posztót, vagy pedig néha pokrócot is kötött ki az udvarra, s azonnal szél támadván, oszlott a felyhő [...]*

[65] Ipolyi 1854, 434.

[66] Magyar, német, osztrák, szlovák adatok, illetve általános jégeső-elhárító gyakorlat az Alpok vidékén: Andrian 1894, 34; Hermann 1895, 201; villát küszöbbe szúrni jég ellen: szlovén; sarló, kasza osztrák, német adatai: Schmidt 1952, 15–18; Rochholz 1862, 10. Magyarországon általános volt piszkavas és csípővas elhelyezése keresztben a földön, a sarló az ajtóba vagy ajtó előtt a földbe szúrva, a fejsze kidobása: Hermann 1895, 201. Saját gyűjtésem az Alföld több pontjáról: fejsze, szénvonó, piszkavas stb. udvarra dobására vonatkozik. 19. századi svájci adatok: lyukba vizet öntenek, földre kaszát helyeznek a viharcsináló boszorkányok ellen: Cohn 1993, 175.

[67] Schram 1970–1982, I. 516.

továbbá

[...] rúdon tolta ki a veres posztót az utcára [...], belül pedig vizes ruhával borította be a rudat.[68]

Egy XIX. századi adatunk érdekes módon a vörös színhez nyújt párhuzamot: Hermann közlése szerint a Délvidéken jégeső ellen malomkövet tettek ki, vörös ruhával letakarva.[69]

Jég a tűzbe

Pereinkből nem tudunk jégszemek tűzbe dobásáról zivatar közeledtekor, de az újkorban általános gyakorlat lehetett, főleg katolikus vidékeken.[70] Noha osztrák perekből sem tudok róla, érdemes megemlíteni, hogy a *Malleus maleficarum* „népi" gyakorlatként szól róla.[71]

Felhők felé (zivatardémonoknak) tett fenyegető, elküldő gesztusok, lövés

A felhőbe lövést mindenképpen, de néha egyéb elküldő, megsemmisítő gesztusokat is a zivatardémonokkal hoznak kapcsolatba adataink (e démonokról még alább lesz szó). Az ostor pattogtatása a felhőre,[72] de különösen a lövés és a kés dobása a felhőbe mondhatni az ókortól napjainkig általános zivatarelhárító gesztus (még egyházi rítusként is előfordult).[73] Ennek ellenére pereinkből nem ismerünk rá adatot. Néhány felhőket elküldő egyéb gesztus:

Egy 1618-as, három magyar női vádlott ellen folyó Pozsony vármegyei perben (Szemc, Sempte, Újváros és Szered) több, *Sebestyén Jánosnéról* valló tanú beszél zivatarfelhő-eloszlató módszerekről. Ezeket tőle látták felhők közeledtekor gyakorolni: füvet szed, és a tűzbe vagy a kútba veti, másrészt a kezét hányja kétfelé, és a felhő erre kettészakad, harmadrészt a fejszét viszi ki és lóbálja a felhő felé, hogy elolszoljék,

[68] Rehu Suska, Rimaszombat 1728, Bessenyei 1997, I. 266–267.

[69] Hermann 1895, 201.

[70] Loc. cit.; saját gyűjtés az Alföld több pontján.

[71] Krämer – Sprenger [1487], II. könyv, I. rész, 13. fejezet; idézi: Di Nola 1990.

[72] Ezt Nógrádsipeken a felfogadott idővarázsló csinálta: Bosnyák Sándor gyűjtése.

[73] Nyíllövés a felhőbe: Franz 1960, II. 71; kés, puska, ágyú: Bošković-Stulli 1990, 505; Đordevic 1953, 25; Hermann 1895, 201. Boszorkánysággal foglalkozó német kiadványokban gyakori adat: jégverés ellen kés szélbe, puskagolyó, két tárgy keresztbe tétele.

egy negyedik tanú szerint pedig főkötőjét veszi le és „hányja a felhő előtt".[74] *Gémes Györgyné* 1739-es hódmezővásárhelyi perében

[...] bé borúlt az ég, szép csendes esső is keszűt essni, ki vitette magát Borsos János [mozgásképtelen öreg] [...] az ajtó elött ide s tova tekingetett a felhőkre, míg edj tehenet meg fejt a fatens az esső egésszen meg szünt s a felhők is el oszlottak, [...][75]

Nem világos, hogy pontosan mit csinált ez az ember; ha igaz a történet, valamilyen kézmozdulatot legalább biztosan tett, vagy talán imádkozott. A felhők „tekingetése" máskor is gyanús, egy 1739-es hódmezővásárhelyi perben a tanúk érdemesnek tartják felemlíteni, hogy *Borsos János*

[...] ednehányszor ki gyütt az maga házából a midőn szép Essős fellyegeket tapasztalt az Egén, s azal minden felé megh forogván magát szemlélte az egeket, s azonnal visza tert az hazban.[76]

OBSZCÉN GESZTUSOK

Ezek szintén általános eszközei mindenféle démonelhárító gyakorlatnak, de adatainkból úgy látszik, elsősorban is a zivatar démonainak. Újkori adataink nagyobb számúak, peradatunk kevés; igaz ugyan, hogy nem tudjuk, hogy a szemverés-elhárító gesztusként értelmezett középkori ábrázolások közül melyik vonatkozott tulajdonképpen inkább a jégverés, villámcsapás elhárítására.[77] A fentebb említett semptei mágikus esőkeltés végzője

...csak S.V. posteriorijat fordittya es muttya [!] az Felhőkhöz azonnal el mulik az esső.[78]

Párhuzamul ide kínálkozó 19. századi magyar adatunk mellett[79] egy 1532-es augsburgi fametszet német példáit említjük far mutatására (lásd 4. kép). A bal oldalon ábrázolt fiú teszi ezt a gesztust, de – a közlő szerint – talán az asszony is e célból ráncolja szoknyáját, talán éppen fel akarja húzni. Fügemutatást, valamint karral mutatott phalloszt is láthatunk a képen. Wilhelm Gaerte, a tanulmány szerzője számos német és egyéb közép-európai párhuzamot is említ e gesztusokra.[80] Elemzésében megálla-

[74] Schram 1970–1982, III. 231, 235, 241, 244.
[75] Schram 1970–1982, I. 260.
[76] Op. cit., I. 257.
[77] Lásd a farukat, nemi szervüket mutató nők és férfiak figurális ábrázolásairól: Jung 1992.
[78] Schram 1970–1982, I. 526–528.
[79] Kalotaszegen „guggolva hátat fordítani" jégeső ellen: Hermann 1895, 201.
[80] Gaerte 1952.

pítja, hogy a képen mindenfajta – a korban közismert – esővarázsló és jégeső-elhárító rítus és gesztus össze van gyűjtve, mégpedig úgy, hogy a jobb oldalon (ahol esik az eső) inkább a vallásos (például rózsafűzér, mennyei levél, ima), a bal oldalon (ahol éppen szárazság van) inkább a profán gesztusokat mutatja az ábra, az Úristen pedig természetesen a jobb oldaliak „helyesebb" viselkedése felé fordítja fejét. A metszet mindenesetre igen szemléletesen illusztrálja az idővarázsló mágia egy egész Európában szinte a mai napig nagyon jellemző vonását, a profán és vallásos gesztusok és rítusok együttes, egyenértékű használatát.



Augsburgi fametszet 1532-ből, különböző esővarázsló módszerek bemutatásával. A kép jobb oldalán a zivatartól védő gesztusok (ima, rózsafüzér, fordított sapka, meztelenség) jelzése látható; a bal oldalon egy fiú hátsóját mutatja a zivatarnak, az asztalra valószínűleg a zivatardémonoknak helyeztek ételeket (Gaerte, 1952 nyomán)

Vallásos rítusok, szentelmények

A *papi benedikció-gyakorlat*ról majd még alább szólok pár szót, itt most csak a vallásos gesztusok és rítusok laikus használatáról, illetve a profán esővarázsló vagy jégeső-elhárító eljárásokkal összeépült elemeiről beszélek. A (szentelt haranggal való) *harangozás*nak kimondottan a zivatardémonokat elhárító szerepe van, mégpedig a kora középkortól Európa sok katolikus területén a mai napig.[81] *Viharharang* is létezik,[82] a nyelvterület keleti részén ennek kezelését, és általában a templomi harang meghúzását is sokszor

[81] Franz 1960, II. 69; Blöcker 1981, 123–124; a harangszó sok adata; olaszoknál a harangszentelés, a harang szerepe jégverés ellen: Di Nola 1990, 365; jégeső elleni harangozás ruténeknél: Andrian 1894, 32.

[82] Domaszékről közölt leírást a határbeli viharharangokról Varga 1985; ezeket a zivatar közeledtét is figyelő csősznek kellett meghúznia.

a felfogadott idővarázslóra bízták.[83] Német és svájci peradataink vannak jégverést hozó zivatar-boszorkányok ellen meghúzott harangokra,[84] magyarországi perekből nem tudunk erről. *Viharkereszt*re – aminek megáldásához a „Rituale Romanum" is szolgál mintával[85] – csak jelenkori magyar adataink vannak, noha például Svájcban a boszorkányperek kontextusában is előfordul.[86] Csak középkori forrásokból ismerjük az *oltáriszentség* vagy *ereklyék* kitételét védelmül a kolostor elé,[87] valamint a szentek palástjának használatát jégeső ellen.[88] Európa katolikus térségeiben a legújabb korig gyakorlat volt a *szentelmények, szentelt barka elhelyezése* a szőlőbe, búzaföldre;[89] néhány egyéb *szentelmény*, például a *szenteltvíz* boszorkányperek kontextusában is előfordul, jégveréstől védő szerepben.[90] A szentelmények még a legújabb korban is igen változatos használatát[91] a boszorkányperek kevéssé tükrözik. Ennek oka bizonyára az, hogy – éppúgy, mint a mindennapi mágia fentebb említett legközkeletűbb gesztusai – a mágikus védekezés szentelményekkel szintén általános, mindenki által gyakorolt, boszorkányvádként szóba sem jöhető gesztus volt. A papok által vezetett jégverést megelőző, vagy esőkérő *körmenetek* már nem egészen ebbe a kategóriába tartoznak, mindenestre megemlítjük, hogy ezek általános középkori gyakorlata a reformáció után sok helyen még protestánsoknál is tovább élt, újkori gyakorlata római katolikus és ortodox területeken egyaránt ismert, és néhol, például Itáliában, máig fennmaradt. Boszorkányperek adatairól Svájcból és Ausztriából tudunk (tehát arról a területről, ahol a jégverést okozó boszorkánytársaságok vádjai is gyakoriak).[92]

[83] Jenőfalván például: „imádkozott, harangozott a felfogadott mezőőrző" (itt nem így nevezték; nem volt sajátos elnevezése). Saját gyűjtés 1996-ban.

[84] Sacher 1947, 72, 73; Andrian 1894, 30–31.

[85] Di Nola 1990, 364.

[86] Varga 1985; Sacher 1947, 72–73.

[87] Franz 1960, II. 69.

[88] Op. cit., II. 17. (Szent Colomba palástja szántásra, esőért, Deodatus püsüpök palástja ugyancsak szárazság ellen).

[89] Andrian 1894, 31.

[90] Op. cit., 30–31.

[91] Olaszok: szentelt pálmaág és szenteltvíz-használata: Di Nola 1990, 364, 366; ruténeknél többféle szentelmény: Andrian 1894, 32; szlovéneknél szentelt víz, szentelt fa a tűzbe: Andrian 1894, 33.

[92] Franz 1960, II. 110–111: egyházi tiltakozások a szőlőt jégtől védő körmenetek ellen; az 1470-es passaui szinódus tiltja a nyári, jó időjárásért vonuló körmeneteket: Labouvie 1992, 152–154; katolikus és református püspöki rendeletek a jégeső-körmenetek ellen Svájcban: Sacher 1947, 72, 73; körmenetek esőért Ausztriában: Dienst 1986, 86; oroszoknál: Warner 2002, 64; szlovéneknél és Olaszországban: Andrian 1894.

ZIVATARDÉMONOK, ZIVATARBOSZORKÁNYOK

Európa múltjában a felhőket, időjárást uraló démonikus lények adták az időjárás ember általi szabályozásának mitikus kereteit. Általános nézet volt – az ókor filozófusaitól az egyházatyákon át a késő középkori egyházi demonológiáig –, hogy a zivatart, rossz időt *démonok* okozzák, illetve hogy az idővarázslók a démonokat manipulálják, őket segítő vagy velük ellenséges démonokkal állnak kapcsolatban.[93] A zivatardémonok a boszorkány hiedelemalakjának is fontos összetevői; ennek folyománya a boszorkány mint zivatardémon demonológiai vádja is. Nézzük, milyen démonokról is van szó?

Az esőt hozó időjárásdémonok általában a közösség, a család pártfogó ősei, jó halottai voltak, akik néhány múltbeli halvány nyom szerint a közösségek termékenységét biztosították – áldozatok fejében. Ezek a démonok a földközeli levegőréteget népesítették be. Már ógörög adatokból (például Hesiodosból) is ismerjük őket, de különösen a késő ókor szinkretikus vallási és hiedelemrendszerei voltak gazdagok az emberek feje fölött száguldozó démonseregekben. Nem hiányoztak a szláv, germán és más európai népek vallásából, hiedelemvilágából sem.[94] A középkori varázslóvádak, idővarázslással kapcsolatos egyházi rendszabályok, rendeletek sokszor hivatkoznak rájuk. 10. század körüli benedikció-szövegekből is tudjuk, hogy a keresztény egyház komolyan számolt velük; még 1585-ös egyházi hivatkozás is van *'felhővezető démonok'*-ra.[95] Az újkorig leginkább a Balkánon, valamint keleti és nyugati szláv népeknél, továbbá az Alpok vidékén, Svájcban, Ausztriában, Dél-Németországban (ismét a többször említett „jégeső-vádas" területen) maradtak fenn az időjárásdémonok sajátos, keresztény ördöggé nem átalakult figurái. Ezek egy része a közösséget óvó őrzőszellem, más részük – talán másodlagosan – az emberiségre csakis a rossz idő csapásait hozó „rossz" halott, illetve az ezekből – például kereszteletlenül meghaltakból, vízbefúltakból – támadó démonná vált lény. E démonok rossz időt, jégverést hoznak, tönkreteszik a termést. „Rosszak" a *saját* közösséggel szemben álló *idegen* démonok, vagyis a szomszéd közösség őrzőszellemei is. A 20. századi hiedelmekben gyakorta jelennek meg e zivatardémonok a saját közösség felhővezető lelkeiként: termékenységet hoznak falujuk, nemzetségük számára, miközben harcban állnak a szomszéd falu, nemzetség jégesővel pusztító felhővezetőivel. Mindez a két szomszéd közösség őrzőszellemei közti csaták hiedelemmondáiban jelenik meg.[96] Újkori európai és magyar adataik egy része a közösség kereszteletlenül elhalt lelkeivel kapcsolatos,

93 Franz 1960, I. 17–25, II. 24–28; Hart 1988, 89–135.

94 Az élők közt megjelenő, termékenységet hozó halottakról: Rohde 1925, I. 246–249; Murko 1910; Ränk 1949; Ranke 1951; Lecouteux 1987, 232–240.

95 Blöcker 1981, 119; a késő antik, kora keresztény szinkretikus démonvilág is ezt a teret népesítette be: Hart 1988, 89–135; Franz 1960, II. 24–26.

96 A széllelkekről, felhővezető démonokról lásd például: Franz 1960, I. 119–127; Moszyński 1967, 651–653; Rohde 1925, I. 248–249; Lawson 1910, 283; Marinov 1914, 213–214; Kelemina 1930,

kereszteletlenek, rosszak néven magyar adatai is ismertek az időjárással kapcsolatos levegő/felhő-démonoknak. (Vö. az említett kereszteletlen adatokkal is!)[97]

E démonokkal sok tekintetben rokon időjárás-szabályozó lény Európa sok népénél a *zivatarsárkány*. Ez is lehet közösségi őrzőszellem, sőt több közösségben (főleg bolgároknál) az ősöket, a termékenységet biztosító halottakat is megtestesíti. Itt sem hiányzik az ellentétes oldal, az alvilági sárkányok, amelyek elrabolják az esőt, a termést, s jégesőt hoznak.[98]

Az egy-egy nép hiedelmeiben sajátos helyi vonásokkal is rendelkező zivatardémonként fennmaradt lények mellett az ördöggé vált változatok is léteznek mindenhol. A kereszténység térnyerésével ezek az eredetileg pogány démonok fokozatosan azonosultak a keresztény Sátánnal és ördögeivel. Már a korai kereszténységben – az egyházatyák vélekedéseiben – megjelenik a széldémonok, felhővezető lelkek ördöggel való helyettesítése; a 9. századra kialakul az a nézet, hogy a varázsló, illetve boszorkány és az ördög hozza a rossz időt.[99] Részben a sárkány is beolvadt ebbe a képbe; az ő alakja is nagymértékben ördöggé, ördögivé vált a késő középkor folyamán.[100]

A zivatardémonok hiedelmei és talán rítusai gazdagították a középkori boszorkány hiedelemalakját is; ez feltehetően nekik köszönheti időjárásdémon vonásait. A közép-európai és balkáni boszorkányhiedelmekben a boszorkány alakváltozataiként is megjelennek, mégpedig mind démonikus, „holt" boszorkányalakokként, mind az élő boszorkány egyik éjszakai alakjaként (zivatardémonná változni tudó emberként). A *zivatarboszorkányok* – az előbbi démonokhoz hasonlóan – lehetnek a saját közösség jó démonai és ellenséges, jégesőt hozó, eső-elvevő gonosz lények egyaránt. A középdélkelet-európai zivatarboszorkányok forgószélben csatáznak, jégesőt hoznak a falura, forgószélbe, viharba ragadják el az embereket, ellenségeik földje, szőlője fölé hajtják a zivatarfelhőket. Szerb boszorkányok sassá változva vezeti a viharfelhőket; szlovén, szerb, horvát csapataik a felhőkben küzdenek a szomszéd falu csapatával vagy egy fekete madárral, s jéggel veretik el az „ellenség" mezőit, szőlőit.[101]

40–41; Runeberg 1947, 118–119; Muşlea – Bîrlea 1970, 182–184; Zečević 1981, 123–125, 149; Andrian 1894, 26–27, 31. Az ormánsági *Szeles nevű* széldémonról: Zentai 1983, 78–79.

97 Lásd erről a témáról részletesebben: Pócs 2002b.

98 Néhány fontos mű az európai időjárásdémon-sárkányokról: Mackensen 1929/30; Dukova 1970; Benovska-Sabkova 1992. Az őrzőszellem-sárkányok különösen szláv és román adatokból ismertek, lásd például Marinov 1914, 208–209; Georgieva 1983, 79–85; Muşlea – Bîrlea 1971, 182–189.

99 Di Nola 1990, 361–362; görögök: Andrian 1894, 26–27.

100 A Sátán sárkánnyal – így egyben egy vihart hozó vagy esőt elrabló természeti démonnal – való azonosításáról: Franz 1960, II. 19–37.

101 A délszláv, keleti szláv viharvarázslókról, viharboszorkányokról: Tolstoj – Tolstaja 1981; Tkalčić 1892, 27; Đordevic 1953, 25–27; Krauss 1908, 81–82; Zečević 1981, 149; Bošković-Stulli 1960, 275–298; 1990, 505; Kelemina 1930, 247; Pajek 1884, II. 26; Andrian 1894, 1–39.

A boszorkányok e vonásai dunántúli, kevésbé alföldi boszorkánypereinkben is megjelennek.[102] Következik egy Somogy megyei példa egy 1738-as surdi perből (Somogy megye), ahol egy felidézett beszélgetésben azt mondta volt a tanú a vádlottnak:

[...] te Vadász Dori ollyan Boszorkány vagy, hogy a Szeleket is megh állítod [...][103]

Vagy egy 1737-es iharosberényi (Somogy megye) perből, *Hampa Erzsébet* tortúravallomásából: a boszorkányok

Forgó Szél vészekkel ugy rontanak egyet mást, hogy magok vannak a közepiben [...] Boszorkanyok az Tarsokat a midőn szelben jarnak akkor ismerik meg.[104]

A zivatarboszorkányok hiedelemalakja Magyarországon is sokáig életben maradt; a legújabb kori néphitből is ismert.[105] Önálló hiedelemlényként való megjelenésük régi sajátságnak tűnik, vonásaik – magyar vonatkozásban – úgy látszik, „eredetiek", nem a nyugat felől terjedő demonológiai időváraázslás-vádakból származnak. Mindenestre a vádakhoz, mint mindig, a csapatosan megjelenő női démonalakok jó alapot szolgáltattak, e mivoltukban megegyeznek a jégesőcsináló boszorkánycsapat demonológiai sztereotípiájával. Mint majd látni fogjuk, megjelennek a zivatarboszorkányokkal csatázó varázslók toposzaiban, motívumaiban is, a varázslók démonikus ellenfeleiként, akik elrabolják az esőt, a termést.

IDŐVARÁZSLÓK

A középkori, kora újkori agrártársadalmakban az általános, mindenki által gyakorolt időjárás-mágián, esővarázsló rítusokon kívül az *időváraázslók*nak is fontos szerepük volt az időjárás és a terméshozam bizonytalanságai, kilengései okozta válsághelyzetek kezelésében.[106] Keith Thomas kora újkori angliai vizsgálatai során arra a következtetésre jut, hogy ebben az időszakban mindenfajta varázsló tevékenysége része volt az elit és

[102] Kamocsa, Komárom megye, 1727, Bessenyei 2000, II. 95; Keresztúr, Sopron megye, 1743, Schram 1970–1982, II. 189; Zala megye, 1750, op. cit., 648; Bihar megye, 1724, Komáromy 1910, 329; Vaszar, Győr megye, 1758, op. cit., 680; Nagyszerind, Arad megye, 1765: op. cit., 587; Vác 1744: egy kistarcsai boszorkány, Szlovácskoa Anna ellen az a vád, hogy a tanú veteményét, házát szélvésszel forgatta fel, Schram 1970–1982, I. 467.

[103] Op.cit., I. 545.

[104] Op. cit., II. 542, 543.

[105] És: halálakor zivatarba, felhőbe ragadják el, ezért könnyű a koporsója, stb., Ipolyi 1854, 435; például: Szabó 1975, 156; Salamon 1975, 111–112.

[106] A középkori varázslókról lásd: Blöcker 1981; Franz 1960, I. 27–33.

népi kultúrának egyaránt, az idővarázslás kivételével, amely – természetes módon – szinte kizárólagosan az agrárlakossághoz kötődött.[107] Említéseik végigkísérik a késő ókor és kora középkor századait: idővarázslók voltak a görög és bizánci *nephodioktai* ('felhővezetők'), illetve a 6–7. századi egyházi forrásokban említett *tempestatum ductores, tempestarii, immisores tempestatum* ('zivatarirányítók/szabályozók', 'zivatarküldők'). Ez utóbbiak közt voltak fizetett „mezőcsősz" típusok, valamint vándorló, szolgáltatásaikért pénzt szedő varázslók is. A középkori egyházi rendeletek, tiltások, szankciók részint ördögi, kereszténység-ellenes gyakorlatra utalnak (már az 563-as bragai szinódus kimondja, hogy a varázslók zivatardémonok, illetve az ördög segítségével űzik mesterségüket), hinni bennük gyarlóság, illetve büntetendő. Másrészről szólnak a hiszékeny falusi népből jégveréssel való fenyegetéssel pénzt kicsaló vándor *tempestarius*okról.[108]

Legrészletesebb középkori idővarázsló-tudósításunk Agobard lyoni érsek 840-ben írt *Liber contra insulsam vulgi opinionem de grandine et tonitruis* című, az idővarázsló mágiával foglalkozó művéből származik. A szerző kizárja, hogy a démonok és idővarázslók saját erejükből vihart csináljanak, mégis elmeséli a felhőhajó történetét, amiben Lyon vidékén sokan hisznek. Ezen a fellegjárművön a titokzatos Magoniából érkeznek a varázslók vagy a boszorkányok, hogy ellopják és országukba vigyék a termést. A helyi tempestariusok közül egyesek saját hasznukra összejátszanak a felleghajósokkal. Agobard egyébként helyteleníti, hogy a parasztok e zivatarvarázslóknak gabonával fizetnek mezőik őrzéséért, miközben az egyházi fennhatóságok tizedét vonakodnak beszolgáltatni.[109] A történet mindenesetre a zivatardémonok és varázslók együttműködésének némileg racionalizált és demonologizált változatát nyújtja. E varázslókra igazítják azután a kora újkorban az ördöggel paktáló varázslók demonológiai vádjait; de ezekre emlékeztetnek az újkori vándor-garabonciás és Európa-szerte ismert rokonainak mondái is.

Az ilyen típusú esővarázslók feltételezett „eredeti" változatai is élnek az újkorban, az ún. samanisztikus varázslók kelet-európai *felhővarázsló* típusaiban. Ezt az „eredetibb" változatot illusztrálandó, idézzük fel egy lengyel *płanetnik* egy 20. század elején gyűjtött adatát, amely igen szemléletesen írja le a zivatarvarázslók tevékenységének mondai vetületét.

[107] Thomas 1978, 264–265.

[108] Franz 1960, II. 28–37; Cohn 1993, 153–154; Hansen 1901; Lea 1939; Soldan – Heppe 1912, I. 1–144, II. 176–177; Harmening 1979, 247–250; Byloff 1902, 325; Blöcker 1981, 119–124, 129; Bizánc, 7. század: Ryan 1999, 409. A 6. századtól a germán törvények is *tempestarius*okról szólnak, a 8. században az angolszász penitenciás könyvek is. A késő középkorban a törvényekben már kevéssé jelenik meg, de széles körben hisznek benne: Cohn 1993, 174–175.

[109] Platelle 1991; Blöcker 1981, 123–125; Franz 1960, II. 29; Ott-Koptschalijski 1997.

... A płanetnikok hatalma a felhőkre, esőre és jégesőre terjed ki. Oda vezetik azokat, ahová akarják: lánccal húzzák a felhőket, mint egy csónakot, vagy úgy hajóznak rajtuk, akár a tutajosok a Visztulán, ehhez evezőt használnak. Wrzasowicében mesélnek egy płanetnikról, aki fütyüléssel vezette a felhőket és úgy irányította őket, ahogy akarta. Wiktorja Piwowarczyk skrzynkai asszony mesélte, hogy ha a płanetnik úgy akarja, akkor mennykövek csapdosnak, ha meg úgy akarja, akkor csak villámlik. Ha pedig az ujjával fenyeget, akkor mennydörgést hallunk ...[110]

A kora újkorból viszonylag részletes képünk Angliából és Franciaországból van a varázslókat illetően;[111] a leggazdagabb adatanyag a Carlo Ginzburg feltárta friuli benandante nevű „termékenységvarázslókról" áll rendelkezésünkre,[112] akik 1575-től kezdve hosszú éveken át álltak az inkvizíció friuli törvényszéke előtt. Vallomásaik tanúsága szerint ők a gabona termékenységét, illetve azt ezt biztosító csapadékot szerezték meg kvázi-samanisztikus „lélekcsatáikkal" a szomszédos – ellenséges – közösségek csapataitól. Pereik során a boszorkányszombat és ördögszövetség demonológiai vádjait kényszerítették rájuk, de a fennmaradt dokumentumokban megőrzött, nem sugalmazó kérdésekre adott válaszaikból világos, hogy fő vonásaikban az ún. kvázi samanisztikus varázslók körébe tartoznak. E varázslóknak magyar, balkáni és kelet-európai típusait ismerjük, részint már a kora újkorból – Livóniából és Magyarországról, részint a legújabb kori folklórgyűjtésekből. Ahol és amennyiben a dokumentumokból részletesen megismerhető az idővarázslók tevékenysége, illetve hiedelmeik, mitológiájuk, úgy látszik, hogy gyakorlatilag mindegyik leírható típusuk voltaképpen ebbe a körbe tartozik: vagyis minden fajtájukra az jellemző, hogy az időjárásdémonok zivatarfelhőtúlvilágával tartank fenn transzban megélt lélekutazások révén mediátori kapcsolatot.

A mediátori tevékenységüket övező mitológia lényegében minden varázslótípusnál közös: a fentebb taglalt zivatardémonok (vagy sárkány, sas) játsszák a varázslók beavató és őrzőszellemének szerepét, illetőleg ezek „rossz", alvilági változatai a varázslók ellenfelei. A varázslók eredeti, nem demonologizált kontextusában egy-egy szomszéd közösség saját–idegen ellentétének jegyében folytak a „lélekcsaták" a felhőkben a jégeső előzésére, az eső vagy a termés visszaszerzésére az ellenséges démonoktól. A Balkán bolgár, macedón, szerb érintkezési területéről ismert *zmej, zmaj, zmija, zmajevit čovek* ('sárkányember', 'kígyóember', 'szárnyas') nevű varázsló védőszellemei az égi csatákban a mennyei tüzes sárkányok, ellenfeleik pedig az alvilági sárkányok. (Ennek is vannak magyar „rokonai" az egyik magyar – békési-bihari – táltostípusban, a sárkányos táltosban, valamint a garabonciás egyes típusaiban. A vándor, az ördög iskolájában tanult garabonciás már a szélvarázslók demonologizált változata). A varázslók ellenfelei (másodlagosan?) sokszor a fent említett zivatarboszorkányok: jégverést

[110] Udziela 1898, 595–596; Kende Ágnes fordítása.

[111] Lásd: Thomas 1978, 264–265; Kieckhefer 1976; Peters 1978, 165.

[112] Ginzburg 1966.

hozó, esőt elvivő boszorkánycsapatok elleni, viharfelhőkben vívott „lélekcsaták"-ról különösen a *stuha, zduhač* és *vetrovnjak* stb. horvát és szerb, valamint szlovén varázslók jelenkori adataiból értesülünk, de megjelenik e csata magyarországi pereinkben is.[113]

Magyar vonatkozásban viszonylag kevés kora újkori idővarázsló-adat áll rendelkezésünkre; alig néhány alakjuk bukkan fel peraktáinkban. A perek majdnem harminc *táltos*-említése közül csak három-négy utal úgy-ahogy idővarázslóként besorolható személyre, a többiek kincslátással, gyógyítással, jóslással, boszorkányazonosítással foglalkoznak, és ha néha övezi is őket a „viaskodó táltos" mitológiája, *nem* az időjárásért viaskodnak.[114] Ez mindenestre érdekes ellentétben áll az időjárásért viaskodó táltos 20. századi mondai adatainak nagy számával.[115] Nem tudhatjuk bizonyossággal, hogy általában az idővarázslók voltak-e kevesen a magyar parasztság közösségeiben, vagy csak kevéssé vádolták őket boszorkánysággal. Annak, hogy a táltosok (vagy Európa más helyein más idővarázslók) kevéssé jelennek meg a perekben, talán az is oka lehet, hogy többnyire férfiak voltak, és magányosan tevékenykedtek. Gondoljunk itt például a „női jégeső-csináló boszorkánycsapat" demonológiai sztereotípiájára. A magyar néphitnek azok a vonásai, ahol csoportosságról van szó – például a táltosok csoportos „lélekcsatái" –, néha jelen vannak a boszorkányszombat-elbeszélésekben, de maguk a varázslók általában nem kerülnek boszorkányvád alá. Amennyire ismerem a helyzetet Ausztriában, az hasonló a magyarországihoz: Heide Dienst úgy találta, hogy az időjárással kapcsolatos varázslótevékenység az Alpok vidékén is inkább férfiakhoz kötődik, míg a jégeső-csinálás boszorkányvádja inkább nők ellen irányul.[116] Valószínűleg egész Európában nincs arról szó, hogy több női varázsló volt, mint férfi, azonban a személyes, családi, szomszédsági ügyekkel (szülés, szerelem, gyógyítás, halál, személyes sors megjóslása stb.) foglalkozó női varázslók szinte mindenütt sokkal nagyobb számban kerültek boszorkányvád alá, ahol erre vonatkozó statisztikákat készítettek.[117] Egész Európa viszonylatában 80 százalék körül volt a boszorkánysággal,

[113] Az első összefoglaló adatközlés az ún. „európai samanizmust" képviselő varázslókról szláv régióból Kazimierz Moszyński könyvében: Moszyński 1967, 651–654; ő délszláv és nyugati szláv területekről közölt adatokat. Ginzburg második, a samanisztikus varázslóknak szentelt könyvében tipológiát ad a jelenkori típusokról: Ginzburg 2003. Újabb közlések további varázslótípusokról, gazdag bibliográfiával: Klaniczay 1983; Pócs 1989; 2002c; 1997, 151–154. A szélvarázslókról összefoglalóan: Bošković-Stulli 1990, 505–506; 1960, 284–286; Chloupek 1953, 248; Zečević 1981, 149; Đorđević 1953, 237–250; Burkhart 1989, 83–84. A garabonciásra vonatkozó, szempontunkból legfontosabb irodalom: Erdész 1984, 114–138; Jagić 1877. A garabonciásmondák különböző típusairól: Gaster 1883; Jagić 1877; Erdész 1984, 114–138; Pócs 1988.

[114] Lásd a boszorkányperek táltosainak részletes számbavételét: Pócs 1997, 7. fejezet; Pócs 2002c.

[115] Lásd Diószegi összefoglalásaiban: Diószegi 1958, 342–395; 1973.

[116] Dienst 1987b.

[117] Ilyen eredményre jutott például 16–18. századi holsteini anyagán végzett vizsgálatával (Töwersche és Töwener – utóbbi, mint férfivarázsló, alig kerül vád alá) Kramer 1983. Hasonló svéd, osztrák, magyar tapasztalatok: Lagerlöf-Génetay 1990; Valentinitsch 1987a, 308; Kristóf 1990; 2001.

rontással vádolt nők aránya.[118] Ahol időről időre mégis meghaladta az átlagot a férfi boszorkányok száma – például Stájerország vagy Svédország bizonyos részein –, ott azzal a jelenséggel találkozhatunk, hogy a férfi (idő)varázslók tevékenységi köréhez kapcsolható csapásokat (így Stájerországban az idővarázslást, illetőleg a jégverést) időlegesen, helyi jelleggel a boszorkányok tevékenységével magyarázzák.[119] De ez nem általános. Az idővarázslók – lévén az egész közösség varázslói – nehezebben váltak a közösségen belüli konfliktusok kiindulópontjává. Erre is érvényesek Keith Thomas megfigyelései, miszerint az olyan szerencsétlenségekre, amelyek nem magyarázhatók személyes viszonylatokkal (például járvány, tűzeset), nem vonatkoztatják a boszorkányságot.[120]

Az alábbiakban az idővarázslók néhány olyan típusát nézzük meg kicsit részletesebben, amelyeknek a magyar perszövegekben is felleljük nyomát.

Szélvarázsló

A *benandanté*-t és szláv, magyar, balti rokonait említettem fentebb mint kvázi samanisztikus varázslókat. Az ő burokban született típusaik nem feltétlenül idővarázslók, mindenképpen azok viszont a „széllelkekkel" (zivatardémonokkal) kapcsolatot tartó típusaik. Utóbbiak a par excellence idővarázslók, lévén őrző/beavató/elhívó szellemeik az időjárásdémonok, a felhővezető lelkek. Az újkori varázslók közül ilyen a *stuha*, a *zmej*, a fentebb idézett *planetnik, oblocznik* ('felhős'), valamint a magyar *táltos* egyik típusa. A kora újkori Európában még aktívak voltak ezek a varázslók (a szláv népeknél, Itáliában, de germán, magyar, balti adatok is vannak). A bolgároknál, macedónoknál, szerbeknél még a 20. század elején is tudunk tevékenységükről, a magyar *táltos* némelyik – boszorkánypereinkben is megjelenő – típusa is körükbe tartozott.

Nézzük a magyar perek ide tartozó varázslóit. Ezek közül leggazdagabb adatanyag egy nemrégiben felfedezett jászberényi *táltos*asszonyt, *Tóth Erzsébet*et övezi. Ez az asszony foggal született, és feltehetően a sárkány védőszellemmel rendelkező varázslók típusába tartozik. (Emlegetnek a perben egy sárkányt, amelyet „kivett", és amit a garabonciás „nem vehetett" ki.) Másrészt azonban – hasonlóan a 18. századi perek néhány más, itt most nem idézett (nem idővarázsló) táltosához,[121] „már" keresztény elhívó és védőszellemei vannak, Isten, Krisztus (akiknek saját szavai szerint „leánya") és Szűz Mária személyében. 1728-as tárgyalásának egy tanúja védőszellemeiről mondott szavait idézi:

[118] Lásd ezekről a kérdésekről: Pócs 1998; Kristóf 1990.
[119] Kramer 1983, 222–223, 238–239; Valetinitsch 1987b, 308; Lagerlöf-Génetay1990.
[120] Thomas 1978, 665.
[121] Lásd ezekről összefoglalóan Pócs 1997, 7. fejezet; Pócs 2002c.

... Tótt Örsék szájábul hallotta, hogy ő táltos és Istennek [leá]nya, és midőn az ég villámlik, akkor nékem min[gy]árt el kell mennem és az szent keresztet az én vállamra adják, és hogy a boldogságos szűz őhozzá megyen ...

Vagy egy másik tanú szerint:

... az midőn villámlani szokott is táltosok vínnak, ő is ott vagyon jelen, és Isten segétségében mehetett od[a] levegeiben, és ottan harcol.

Sőt, az ég kulcsát is megkapja mennyei pártfogóitól, nyakában lóg selyemzsinórón – bizonyára az ég csatornáit tudja vele nyitni-zárni.[122] (Ehhez párhuzamul idézhetjük egy dél-magyarországi horvát „sárkányos" varázsló adatát, aki az időjárás „kulcsait" az őt beavató kígyótól kapja meg.[123]) A vád szerint ördög cimboraságával hajtja végre praktikáit, de ő azzal védekezik, sőt kérkedik, hogy mint idővarázsló komoly felelősséggel védte városát a jégverés katasztrófájától:

...engem az városbul kivesztenének örömest, de nem tudják azt, mennyi jót tészek én a várossal, nem nézvén azt, hogy sok irigyem van, hanem sokszor külső vetéseket, szőlőket én megtartottam, oltalmaztam, harcoltam, mikor gonoszok akartak rontani.

Mi több, állítása szerint egy földrengés katasztrófájától is megvédte a várost, sőt az egész országot:

...hogyha én meg nem kerültem volna Beriny városát, elsüllyedett volna [...] tudjátok e, hogy midőn az földindulás volt, ha én nem voltam volna, Magyar országnak harmadrésze elveszett volna.[124]

Tóth Örzsének nem sikerül tisztáznia magát a vád alól, de nem éppen idővarázsló tevékenysége okozza vesztét, hanem sok – boszorkányként – elismert rontása.

Fejes Istvánné Ormos Erzsébet debreceni táltosasszony tevékenységéről nem tudunk meg részleteket, azt viszont igen, hogy sárkány segítő/őrzőszelleme van: a „sárkányok neki közössi" – tehát nagy valószínűséggel a sárkányos idővarázslók közé sorolható.

[122] Bessenyei 1997, I. 465, 464.
[123] Dömötör 1972, 382.
[124] Bessenyei 1997, I. 461, 466. Tóth Erzsébetről összefoglalóan és még további adatok: Pócs 1997, 146–169.

(Egyébként férjgyilkosság és boszorkányság vádjával került a bíróság elé 1626-ban; elégetésre ítélték, majd mikor kiderült, hogy terhes, kegyelmet nyert.)[125]

Egy másik, sok vonásában idővarázsló típusú táltosnőről több részletet tudunk meg, ez Szoboszlainé, az 1711-ben Debrecenben perbe fogott asszony.[126] Ő beszél „lélekcsatáiról" is, amelyeknek azonban („már"?) nincs zivatarcsata-jellege: mennyei csatái – az aktuális bel- és külpolitikai helyzethez igazodva – a törökök és a németek között zajlanak. Ez nagyon ismerős a fent idézett balkáni idővarázslók gyakorlatából is: sok adatunk van például török–szerb, szerb–albán, montenegrói–albán zduhač-csatákra, mind a varázslókat övező hiedelem- és mondavilágból, mind a hősepikából.[127]

Mezőőrző, jégőrző[128]

Az előző típussal összefügg, feltehetően ő is valamilyen módon a zivatardémonokkal kommunikál, esetleg „samanisztikus" csatákat is folytat, de ismert adatai alapján ez nem vehető mindig biztosra. Legszembetűnőbb sajátságának az látszik, hogy közössége pénzért fogadja fel a szántók, szőlők, gyümölcsösök jégveréstől való megőrzésére, ő ennek az elvárásnak többféle technika alkalmazásával (akár egyházi benedikció, illetve ráolvasás mondásával, de előfordul varázsbot és transz említése is) meg tud felelni. Ilyen, a közösség által megfizetett „időcsősz" már római adatokból is ismert: Seneca írja le a *Cleonae*-ban, hogy közköltségen '*jégtisztet*' fogadnak, aki figyelte és jelezte a közeledő zivatart, és bárány- vagy tyúkáldozatot mutatott be a zivatar démonainak.[129] (Vö. a fent említett bácskai „tyúkáldozattal"!) Pereinkben is van nyoma a tempestariusokkal rokon, jégcsősznek felfogadott varázslóknak:

Egy 1739-es hódmezővásárhelyi per egyik tanúvallomásából megtudjuk, hogy egyszer aratáskor nagy eső közeledett, az aratók haza akartak menekülni, varázslójuk viszont vállalja a nagy eső elküldését (nem világos, mit csinál – talán ráolvas a felhőkre, talán imádkozik):

> *Mongya az Fatens tob tarsaival Borsos János gazdajanak Nosza szaladgyunk el, mert az nagy esső mingyárast reank gyün, melly szókra mondgya Borsos Janos maga embereinek mit féltek az Essőtül hiszem könnyő az Essőt meg forditani, valamint az zsakat s azonnál az Föld végire menvén szolot valamitt magaban de mit nem tudgya az fatens s azonnal ollyan*

[125] Komáromy 1910, 91.
[126] Lásd op. cit., 249–254; Pócs 1997, 170.
[127] Lásd erről: Schmaus 1959; 1973.
[128] A fejezetcímben a varázslók vasi, illetve moldvai nevei.
[129] Flint 1991, 109.

Essö volt hogy környös körül több Emberek éppen nem dolgozhattak, eö nékiek penigh semmi bajok nem volt az magok födgyén.[130]

Nehéz az „igazi" varázslói tevékenységet kihámozni a jégesőkészítés demonológiai sztreotípiájával vádolt *Szauer Kristóf* alhói (Markt Allhau) csordás és felesége, Krisztina (és több más „ördöngös" személy) ellen az 1653-as, Szalónakon (Schlaining) és Bolfán (?) lefolytatott per dokumentumaiból.[131] A „mezőőrzés" tényét meglehetősen elködösítik egy nagy jégverés keltette gyanúsítgatások. Ez az eset azonban eltér a demonológia szokványos jégeső-vádjától. Itt mintha egy a közösséget támadó, és egy a falut tőle védő idővarázsló kettőse körvonalazódnék halványan a vallomásokból. A tanúk az egyébként – úgy látszik – tejvarázslással, valamint gyógyítással valóban foglalkozó pásztorra panaszkodnak, hogy az elmúlt évben három kőeső volt egymás után, ezeket akarják a nyakába varrni. A pásztor bedühödik és kijelenti:

...jobban fogtok panaszkodni ezután, mert az idén meg 13 kőeső lészen.[132]

Ugyanakkor egy másik gyanúsított, Rori Starn Lorencz [?] (az egyik tanúja szerint) azzal vádolja Szauer Kristófot, hogy kőesőt csinál, oly módon, hogy a „kürtjébe szűzlány[nyal] fújat". Ő maga, Lorencz viszont vállalta volna a falu megőrzését a jégesőtől. Fizetségül bort, valamint minden polgártól egy-egy meszely gabonát és egy-egy garast szeretett volna. Állítólag azzal dicsekedett, hogy ha ő őrzi a gabonát, nem bántja a jégeső, hanem „kimegy a gabona mellett a mezsgyéken". Egy másik tanú szerint miután megfenyegette a falut, ha nem fogadják fel mezőőrzőnek, kőeső veri el a mezeiket, pünkösdtől ő őrizte a bolfai, valamint a komjáti mezőt, és sokat kellett szenvednie

az nagj szél veszben es kű essős üdőkben, hogj az menyőkőuek es kű essők hozaia csatantak.[133]

Az újkorból jobban ismert samanisztikus idővarázslók (akik közösségüket villám- és mennykőcsatákban védték) párhuzamainak fényében úgy látjuk, hogy lehet valóságalapja a második személy pozitív tevékenységének. Lehetséges, hogy valódi mezőőrző volt, időjárás-csősz tevékenysége csupán a vádolás kontextusában fordult át negatívba (vagy: nem csinált semmit, csak ráfogták az aktuális demonológiai vádat). Egyébként egy gyanús fazeka is volt, amivel, mint tudjuk, folyadék öntögetésével lehetséges a csapadékot manipulálni, de a vizsgálat során csak szegeket és valami szerszám-karikát

[130] Borsos János pere, 1739, Hódmezővásárhely, Schram 1970–1982, I. 258.
[131] Op. cit., II. 722–724.
[132] Op. cit., II. 722.
[133] Op. cit., II. 724.

találtak benne. Az egyik tanú pedig gyógyító tevékenységét fordította ellene: állítólag azzal dicsekedett, hogy tud embereket beteggé tevő recepteket.

Egy brassói német mezőőrzőről, 1615-ből Komáromy Andor kivonatos közléséből tudunk:

> *Egy leányka apja előtt azzal dicsekedett, hogy, ha akarja, képes jégvihart előidézni; apja mondta: idézzen elő oly jégesőt, mely csakis az ő szőllőjét pusztítsa el. A leányka ezt megtette s apjának megvallotta, hogy anyjától tanulta. Az apa feleségét feljelentette, a kit elégettek és vallomása alapján még sok más boszorkány jutott máglyára, akiknek szándékuk volt, hogy jégviharokkal az egész országot elpusztítsák.*[134]

Tehát talán még „sok más" erdélyi idővarázsló is működött azon a tájon. 17–18. századi mezőőrzőnk elhalványult emlékét 20. századi táltos- illetve garabonciásmondáink több típusa visszaidézi, de a közelmúltban ténylegesen tevékenykedett magyar mezőőrzőre már csak moldvai adataink vannak; Csíkban távolabbi emléke él. A Moldvában *jégőrző*nek is nevezett idővarázsló sárkányos varázsló, emellett mondái szerint (fehér) varázsbottal, ostorral, fejszével felszerelt „zivatarcsősz" volt, akit pénzért fogadtak fel – ő olykor révületben is viaskodott a sárkánnyal, sőt a „rossz pappal".[135] Ennek mintegy „keresztény" változata a dél-alföldi, a jégverést a viharharangok megszólaltatásával elküldő jég-csősz.[136] Nyelvszomszédaink fentebb említett varázslói közül az ukrán, lengyel, román, másrészt a horvát típusok állnak a mieinkhez legközelebb. Nekik is vannak keresztény változataik, mint közölt példánk is mutatja. Horvát párhuzamaink egy nálunk e kontextusban ismeretlen többlet-vonásra is fényt vetnek: a horvát mezőőrzőknek tündér-pártfogóik is lehetnek: e mitikus lények sokszor egy-egy közösségnek (és varázslójának) termékenységet, esőt biztosító őrzőszellemei. Például Dráva menti horvát mezőőrzők, akik a jégtől védik a termést, a vilákkal tartanak kapcsolatot. A vilák aratáskor megnézik, milyen a búza; ha a mezőőrző rosszul őrizte, megbüntetik.[137]

Fizetett vándor idővarázsló

Az idővarázslók a középkori tempestariusszal rokon vándordiák típusát képviseli (amelynek demonologizált változata a mondai vándordiák-garabonciás). Hasonlóan az

[134] Komáromy 1910, 88; a "Chronicon Fuchsio Lupino-Oltardinum" 1615. évre vonatkozó bejegyzése.
[135] Faluhelyi 1988; Henningsen 1985; Seres 1994.
[136] Varga 1985.
[137] Frankovics 1972–1973, 247–248. Tündérekkel kapcsolatot tartó délszláv és román varázslókról lásd Pócs 1986; és egy újabb összefoglaló tanulmány a horvát „tündérvarázslókról": Čiča 2002.

előbbi „csősz" típushoz, nem feltétlenül révületben, kvázi samanisztikus technikával űzi mesterségét. Demonológiai sztereotípiák – a jégesőcsinálás vádja is – színezik Szvetics Mihály táltos 1752-ben, a pécsi püspöki úriszék előtt tartott latin nyelvű perét is, amelyből azonban kiolvasható pozitív idővarázsló tevékenysége is.[138] Szvetics varázslás, kuruzslás, tolvajlás, gyújtogatás vádjával kerül bíróság elé. A 18. századi perek tiszántúli táltosaihoz hasonlóan kincsásó, továbbá gyógyít és jósol is, emellett pénzért vállal jégeső-elküldést. Orvoslást is tanul, papruhában jár egy ideig, börtönben is tölt néhány évet, s koldulással is gyarapítja jövedelmét. A tanúvallomásokban az ördögnél tanult garabonciás mondai/demonológiai motívumai is megjelennek. Egyszer például társaival együtt koldulva csupán négy krajcárt kaptak, és ezért bosszúból jégverést, majd pedig tüzet hoztak Pécs városára. Őt azonban nem vetik alá kínvallatásnak, ezért nem kényszerül a jégeső-csinálást bevallani, ehelyett pozitív tevékenységéről beszél. Ő úgymond csupán a zivatarfelhők elűzésének mesterségét űzi, hogy azok a mezőknek ne ártsanak, két éve egy budai biztos felkérésére Budán is megpróbálta ezt. Az ellenséges varázslók ellen az ad neki erőt, hogy hetedik gyerekként, illetve *táltos*nak született. Ha jégfelhő jött, a szabadban ráolvasott:

Távozz, nincs itt semmi keresni valód...

Ráolvasását – ahogy mondja – a „varázslók" ellen használja, akik „villámokat küldenek": ez a fent említett, zivatardémonokkal szembeszálló varázslók villámlás kísérte csatáira utal (transzról, „lélekcsatáról" azonban konkrétan nincsen szó); másrészt halványan a zivatar-elhárító papi benedikciókra is emlékeztet.

FIKTÍV (ÖRDÖGSZÖVETSÉGES) FEKETE VARÁZSLÓ

Tempestarius/időcsősz és vándorvarázsló típusok jelennek meg a *garabonciás-mondák* fiktív fekete varázslóról szóló változataiban.[139] E mondai alakok attributumai nemigen jelennek meg pereink idővarázslóival kapcsolatban (noha természetesen az ördögszövetséggel vádolt boszorkány sztereotípiája végigvonul a magyarországi boszorkányüldözés késői szakaszán is, csakúgy, mint egész Közép- és Nyugat-Európán,[140] és még a mai európai folkór is tele van ördöggel cimboráló fekete varázslók falujukra jégesőt hozó alakjaival (ilyen például a német *Fahrende Schüler*, vagy a ro-

[138] Szentkirályi 1917. A pert helytelenül „garabonciás-perként" adta közre közlője, a latin perszövegben előforduló terminus: *tátos*.

[139] Lásd erről: Pócs 2002c; 1988.

[140] Lásd erről: Pócs 1992; Frazon 1999.

mán *şolomonar*).[141] A magyar *garabonciás*-mondák vándordiák varázslója az ördög iskolájában tanulta a fekete mágiát, és ha – egyes narratívum-típusok szerint – nem elégítik ki tejre vagy lángosra vonatkozó kívánságait, jéggel vereti el a határt. Hogy pereink boszorkányvádjai között alig fordulnak elő e motívumok, annak az lehet az oka, amit a valóságos idővarázslókról mondtunk: tágabb közösségükért tevékenykedő férfi varázslók kevéssé kerültek vád alá.

Egy ritka garabonciás-adatunk egy 1737-es iharosberényi (Somogy megye) perből való,[142] amely *Hampa Erzsébet* ellen folyik: ördögszövetséggel, rontással és jégeső-csinálással vádolják. A jégeső ördögi létrehozásának motívumai nyilvánvalóan felülről, a szokásos demonológiai jégeső-vádakból eredtek. Az ördöggel paktumot kötő varázsló figuráját a 18. században már a demonológiai traktátusokból, ponyvairodalomból is jól ismerhették. A garabonciás azonban nem maga a vádlott: ő a perben mint jégesőhozó, illetve a jégkészítésben segítő ördög jelenik meg. Övele van „szövetségben" a vádlott, aki kínvallatása során színes boszorkánytársasági életet vall be. A per több, tortúrával kisajtolt boszorkánymulatság-elbeszélésének visszatérő alakja az ördöggel azonosított garabonciás diák, akivel a vádlottnak és társainak szerelmi viszonya is van. Ahogy a vádlott elmondja:

> *Jég esőnek az eöreget gorbonczás deák lova szargya, az apraját pedig ... az eő lovok szargya: a Gorbonczás deákkal vagyon szövetségek; az a Baláta névő nagy vizekhez ment; ez egyebet nem beszéllet véle, hanem mikor lesz jég esső; othon Sz. György nap előt az fát vágván, meg jelent néki a Deák fekete ruhában ember képében akkor beszélgettek, ... Veteméneket pedig hideggel veszthetnek.*[143]

Szó van még mulatságról, ahol lakomáznak, lapu-zászlójuk és abroszból varázsolt szép ruhájuk van, és ahol a boszorkányok szeretői, a garabonciások szolgáltatják a zenét:

> *[...] azoknak az Aszonoknak férjei ugymint olyas garabonczás deákok musikáltak tárogató sipokkal, csak badogbul voltak; s éneköltek könyvekbül deákul, többet nem értett, hanem Cumitas Cumitas... A midőn öszvő jöttek a Compagniaban meg jelenven az Garabonczas deak Szeretejek azokkal közösköttek s agyban le feküven ugy aluttak. A Garabonczas Deaknak Adam nevünek volt egy síp ha meg fuita mind meg hallottak. Kettei garabonczas deaknak feher ketteinek vörös ruhaja volt, egyik Ádam másik Miklos harmadik Andras negyedik Thamas*

[141] Az ördöggel paktáló fekete varázslók típusairól: Kretzenbacher 1968, 122; Bošković-Stulli 1953, 338; Haller 1978, 48–60.

[142] Schram 1970–1982, I. 542.

[143] Op. cit., I. 542.

mas nevek nem volt hanem tsak az Ilona szereteje ugyan tsak Morva neven hivattatott s igen szep iffju Legények voltak, kikis mind Ember képében lattatnak de valosagos Ördögök.[144]

TÜNDÉRVARÁZSLÓK BOSZORKÁNYOK ELLEN

Egyedülálló kontextusban jelenik meg a szőlőkre hozott jégverés vádja *Forintos Mátyás* kőszegi boszorkányperében, amelyet Bariska István tárt fel és rövid közleményt is jelentetett meg róla.[145] Sejtésem szerint itt horvát eredetű tündérhiedelmek, illetve egy „tündértársaság" feltételezett rítusai találkoztak a demonológiai jégeső-váddal. Ahogy Bariska írja, a vád lényege szerint *Michael Wacker* vádlott 1552-ben deret, fagyot küldött a kőszegi szőlőkre, amiben a magyar Forintos Mátyás is segédkezett neki. A kínvallatás során egyebek mellett arra derül fény, hogy ők egy ördögi boszorkánytársaság tagjaiként a Szent Vid-hegyen álló puszta templomnál tartották összejöveteleiket, és pünkösdi körtáncukkal termésrontó havazást és fagyot idéztek elő; szertartásukhoz gyertyákat, koszorúkat is használtak. A társaság egyik tagja, *Katherine Herter* János fia vallomást tesz (már a máglyára ítélt fővádlottak halála után, 1561-ben, a tartományi kormányszéknek küldött jelentéshez). Ebből kiderül, hogy e János fiú is tagja volt egy társaságnak, de nem anyja termésrontó boszorkánycsapatának, hanem egy velük harcban álló, állítólagos szektának, amelyet „Sanct Elena Zech"-nek neveznek.[146] E társaság feje *Michael Schwarz* volt, és mint Bariska összefoglalja:

Képesek voltak éjnek idején, ha kedvük tartotta, akár a legkisebb lyukon át is besurranni a pincékbe, hogy ételhez és italhoz jussanak. Egyszer aztán, amikor a két szekta tagjai a Szent Vid hegyen álló templomnál egymásra akadtak, Michael Schwarz éppen azon kapta Forintost, hogy a gyümölcsöt és termést rontó időjárást zúdítson a környékre. A Szent Helene céh tagjai azonban megzavarták ebben, a két szekta tagjai összecsaptak, és a verekedés közben Michael Schwarz olyan sérülést okozott Forintos lábán, hogy az sokáig sántított. Az összetűzés végén Schwarz szektafőnök és a céh tagjai Forintost egészen a Kőszegnél lévő hegy lábáig szorították. Egy másik alkalommal Pronnendorf (?) alatt csaptak össze [...][147]

A vád tárgyát képező jégverést e vallomás szerint a boszorkánycsapat azért volt képes létrehozni, mert ez alkalommal nem jelentek meg a Szent Elena céh tagjai, hogy harcba szállva velük, megakadályozzák a jégcsinálást. Az említett jelentés – a tanúvallomások

[144] Op. cit., II. 542.

[145] Bariska 1988. Köszönöm Bariska Istvánnak, hogy megtekinthettem a sajtó alatt lévő teljes perszöveget: Forintos Mátyás pere, Vas Megyei Levéltár Kőszegi Fióklevéltára, Kőszeg Város Polgárságának iratai, Acta Miscellanea 1561. Júl. 4.

[146] Bariska cikkében *Szent Helene* céhnek említi a céh nevét, én követem a jegyzőkönyv *(Sanct) Elena írásmódját*, már csak a feltételezett horvát kapcsolat okán is.

[147] Bariska 1988, 249.

alapján – azt is megfogalmazzza, hogyan idézte elő a jégverést a boszorkánytársaság tánca (melynek nyomaként látható a kitaposott fű a dombtetőn). Tánc után gyertyát gyújtottak, majd

Valami keselyűféle madár jelent meg villámlást és jégesőt hozva. Ám, ha valami hibát ejtettek a ceremóniában, akkor azt csak az erdőre zúdította.[148]

A jelentés szerint Wacker egyik tanúvallomásában arról is beszélt, hogy egyszer hiába kísérelte meg Forintost megakadályozni a jégverés előidézésében, nem sikerült;

...olyan heves harcba bocsátkozott a keselyűvel, hogy három vagy négy napig is betegen feküdt utána.[149]

A varázslók boszorkánycsapatok elleni „lélekharca" jelenik meg a perben „Janus"-ként említett Herter fiú vallomásában, mégpedig személyes élményként visszavetítve, a „túlvilági" csaták olyan sztereotípiáival, mint a harcban szerzett sérülések tanúsítványokként felmutatott maradványai. Mindez így együtt olyan egyedülálló tanúságtétel a varázslók mitikus csatáiról, ahol mindkét fél: a tündérek és a boszorkányok részéről is rendelkezünk élményszerű vallomással, vagy legalább erre való hivatkozásokkal. A keselyűszerű madár a szlovén, horvát perek fentebb említett, ragadozó madárként megjelenő terméslopó boszorkányait idézi. Szlovén boszorkányper-adatunk is van a démonikus boszorkánycsapatok ördög sugallta pünkösdi termésrontó körútjaira a mezőkben, szőlőkben, hegyekben.[150] Osztrák peradat szerint egy Tüffer melletti faluban 1690 farsang hétfőjén gyűlt össze a társaság, mégpedig a keresztúton, hogy az időjárás elrontásának módozatait megbeszéljék, és jeget csináljanak.[151]

Ami a kőszegi per csatáját különlegessé teszi, az, hogy a boszorkányokkal szembeszálló társaság némely vonása egyes balkáni népek tündérmitológiájából, illetve a tündérekkel mitikus-rituális kapcsolatot tartó varázslók és rituális társaságok 20. századig élő gyakorlatából ismerősek. Ahogy már a mezőőrzőkkel kapcsolatban említettem, a horvát mezőőrzők, illetve a horvát, szlovén, szerb „szélvarázslók" pártfogóiként is megjelennek a tündérek, akik sokszor éppen a jégesőt hozó démonok elleni harcban segítik a varázslókat.[152] A szerb, bolgár, román *ruszália* és *căluşarii* társaságok tündérek pártfogolta tagjai transzban harcolnak a betegségdémonok, halottak ellen. E társaságokhoz hasonlók horvátoknál és a szlovénoknál is léteztek:

[148] Op. cit., 250.
[149] Loc. cit.
[150] Tkalčić 1892, 1743-as per.
[151] Valentinitsch 1987b, 372.
[152] Esetleg *vilenjak* a varázsló neve, a *vila*, 'tündér' szóból. A *zduhač* tündér-pártfogójáról, valamint a *vilenjak* és *planetarj* nevű tündérvarázslóról, aki az idővarázslásnak is felelőse: Čiča 2002; lásd továbbá a zduhač, illetve a szélvarázslók fent jelzett irodalmát is.

a pünkösdi *kraljice* ('kis királynő') vagy *ljelje* rítusait a pünkösdkor megjelenő tündérekkel kapcsolatot tartó, őket megszemélyesítő rituális társaság tagjai adják elő.[153] A pártfogoló tündér – legalábbis a román és szerb társaságok esetében – sokszor *Szent Ilona*, illetve a *tündérkirálynő*. Távolabbi párhuzam a Gustav Henningsen publikálta szicíliai „donna di fuoré"-k (tündérek pártfogolta asszonyok) társasága, amelynek sok sajátsága egyezik a kőszegi perben elbeszéltekkel (álombeli „utazáson" kulcslyukon bebújás lakásokba, ott lakomák tartása minden rossz szándék nélkül, sőt a lakókat segítő szándékkal).[154] A pünkösdi tánc mint termékenységi rítus a tündérek mitológiájából és a társaságok rítusaiból egyaránt ismert – érdekes, hogy itt negatív előjelű változata jelenik meg, a boszorkányok rítusaként beállítva. Közvetlen, pontos egyezéseket mutató párhuzamaink ugyan nincsenek, az azonban valószínűnek látszik, hogy a kőszegi perakták valamiféle pünkösdi „tündérrítusok", illetve a varázslók pünkösdi „csatáit" segítő tündérek halvány nyomait őrzik. Bariska is felfigyelt arra, hogy itt pünkösdi, illetve Szent György-napi, valamint Fülöp- és Jakab-napi termékenységi rítusok demonologizált változatairól lehet szó, erre vall szerinte a koszorúk, gyertyák emlegetése is.[155]

Azt a feltételezést, hogy a „Szent Elena céh" egy tündértársaság emlékeit, vagy esetleg rituális gyakorlatát őrzi, a nyugat-magyarországi boszorkányperek egyéb tündérhiedelmekkel kapcsolatos adatai is támogatják. Ilyenek például néhány gyógyítóként vád alá került Sopron megyei asszony „tündér"-vonásai,[156] valamint egy szintén Sopron megyei – csornai – vádlott, Rácz Erzsébet állítása. Ő 1745-ös kapuvári perében azt mondja, hogy akiket boszorkánynak neveznek, azok saját magukat „Szent Ilona szerzetibül való" szerzetesnek tartják, és irtóznak még a boszorkányok említésétől is.[157] Mindezek a tündér-vonások a párhuzamok fényében eredendően valószínűleg a horvát eredetű népességhez köthetők – az ő hatásuknak egyébként is mutathatók ki nyomai mind Sopron, mind Vas megye boszorkányhiedelmeiben, illetve bírósági narratívumaiban. Lehet, hogy a nyugat-dunántúli horvátok valami „otthon" már nem létező archaikus sajátságot őriztek meg és adtak tovább magyar és német környezetüknek is: ezt a kérdést még tovább kell vizsgálni.[158]

[153] A tündérvarázslókról és tündértársaságokról: Pócs 1986, 225–232, további bibliogáfiával. A pünkösdi kollektív rítusokról: Kuret 1973.

[154] Henningsen 1985.

[155] Bariska 1988, 251.

[156] Az adatok részletezése: Pócs 1997, 188–190, további bibliográfiával.

[157] Schram 1970–1982, II. 240.

[158] Meg kell említenünk egy nemrég közzétett jelenkori Hont megyei párhuzamot a (feltehetően horvát vagy szlovák eredetű) perőcsényi *tündéres* nevű varázslóra, akinek (már?) csak neve utal tündérre, foggal született gyermekből válik garabonciás-szerű varázslóvá, aki sárkányon közlekedik és parancsol a zivatarnak: Csáky 2001, 92.

Egyházi „idővarázslás": benedikciók esőért, jégverés ellen

A középkor századaiban a nép mindennapi szükségleteit kielégítő egyházi rítusoknak a gyógyítás mellett leggazdagabb területe az időjárás fegyelmezése volt; a papság fontos feladatának számított (az időközben a keresztény Sátánnal azonosult) zivatart, jégverést hozó zivatar-démonok átkokkal, áldásokkal és szentségekkel, körmenetekkel, vagy az oltáriszentséggel való távol tartása, elűzése.[159] Ez az egyházi gyakorlat azonos funkciót töltött be a közösségi idővarázslók gyakorlatával: mindkettő a mindennapi élet krízisszituációiban kapott teret. A *benedikciók* eszköztára, a tárgyak, gesztusok, valamint a szövegkincs részben a kereszténység előtti pogány mágiából öröklődött, és az egész középkor folyamán folyamatos kölcsönhatásban volt a népi gyakorlattal. Íme egy 1500-ban feljegyzett lausanne-i jégfelhő-elküldő szöveg, amely a démonokat küldi el, de az őket segítségül hívó rossz varázslók (*incantatores malorum*) ellen is szól:

Adiuro vos, angelos tenebrarum
et omnes incantatores malorum
et omnes ministros sathane,
quibus aquas coadunare ventis permittitur,
ut tempestates mitigentur,
ne nocentes sint in finibus istis et in illis,
quas superius diximus,
sed revertimini retrorsum
et ite in diversis montibus et locis desertis,
ubi nullus homo habitat
nec aratur nec seminatur [...][160]

[159] A középkori egyház időjárással kapcsolatos rítusainak legteljesebb összefoglalása Franz fent említett gyűjteményében: Franz 1960, I. 38–39, 105–111, II. 1–123. Az időjárással kapcsolatos benedikciókról Blöcker (1981, 119) is ad tömör áttekintést, szövegpéldákkal. Claude Lecouteux a germán idővarázslók adatait összefoglaló munkájában közli az általuk a 10. századtól kezdve használt benedikció-szövegeket: Lecouteux 1998. Franz az időjárással kapcsolatos egyházi rítusok (a vetésnek áldást kérő körmenetek, „esővédő szentek", időjáráspatrónusok kultusza) sok „pogány" elemét, illetve a hivatalos rítusokkal párhuzamosan élő laikus, népi gyakorlat sok mozzanatát sorolja fel (például időjárás-patrónusok szentképeinek vízzel leöntése, körmenetek folyókhoz, ereklyék használata esővarázsló mágiára, védekezés az időjárásdémonok ellen zajkeltéssel, lövés, harangozás vihar ellen stb.) (op. cit. I. 38–70). Lásd még az itt taglalt kapcsolatok kérdéséről: Brown 1970, 17–45. – Hasonló szinkretikus viharűző, esővarázsló tevékenységről ad hírt Heide Dienst a 16–17. századi Ausztriából: Dienst 1986, 86; Blöcker 1981, 121.

[160] Franz 1960, II. 117.

(Esküszöm ellenetek alvilág angyalai, gonosz ráolvasók, a Sátán mindenféle szolgái, akik összegyűjtitek a vizeket a szelek segítségével [vö. széllelkek mint a varázsló segítőszellemei], távozzatok innen, menjetek távoli hegyekbe, puszta helyekre, ahol ember nem lakik, ahol nem szántanak, nem vetnek.) Más benedikció-szövegek is említik a varázslókat, vagy legalábbis a ráolvasások mormolását („murmuratio incantatorum").[161]

Német, osztrák példákat tudunk idézni arra, hogy a boszorkányüldözés századaiban a laikus varázslók gyakorlatában is jelen volt ez az eredetileg sem keresztény, hanem az ókori keleti mágikus gyakorlatból származó szöveg (és más típusú jégeső-küldő benedikció-szövegek is).[162] A *Christoph Gostner* tiroli varázsló elleni perben (Pustertal, 1595) jelenik meg idővarázslás vádjában: a vádlott a fekete felhőket elűzi:

auff das höchste gebürg,
da khein han kräth,
kein mader meet,
da kein ox lieet,
da khein pluemb blieet,
das es niemand kheinen schaden thuet, [...]

(Egy nekiszegezett kérdésre azt feleli, hogy e ráolvasás hatására valóban eltűnnek a felhők; ezután a négy evangéliumot kell olvasni, hogy egészen elmenjenek, nem tudja, hová.)[163] De már a 15. század végéről említhetjük a *Malleus maleficarum* egy kitételét, amely szerint egy idővarázslásról kérdezett paraszt egy benedikció-szöveget is említ – saját gyakorlatából – Sprengernek.[164] A szöveg 20. századi falusi tudósok, gyógyítók kezén élő változatai is a papi benedikció és a népi/laikus varázslás folyamatos kölcsönhatásait példázzák. Így hangzott például egy gyimesi változata:

Menj el, menj el te zápor jeges eső a kősziklára,
ahol nem szántanak, nem vetnek,
ahol a fekete kakasok nem kikerilnek,
a fekete kutyák nem ugatnak

[161] Op. cit., II. 74.

[162] Ez voltaképpen a „Begegnungssegen" elnevezésű, Európa-szerte a paraszti használatból is ismert ráolvasás-típus. Ez az elküldő formula inkább kelet-európai sajátságokat mutat. A Begegnungssegen eredetére és terjedésére nézve lásd: Ohrt 1936. 20. századi magyar használata falusi gyógyítók, tudósok kezén: Pócs 2002e. Másfajta szöveg a felhők elküldésére például egy 1647-es stájerországi ober-voitsbergi boszorkányperben: Byloff 1902, 398.

[163] Behringer 1988, 203.

[164] Di Nola 1990, 364; Krämer – Sprenger [1487], II. könyv, I. rész, 13. fejezet.

a fekete lovak nem nyerítnek,
és ahol kovászos kenyérrel nem élnek...[165]

Hasonló párhuzamokat tudnánk bemutatni az „Oszlassa el az Atya, oszlassa el a Fiú, oszlassal el a Szentlélek..." zivatarűző formula[166] és még több, benedikció-rítusokból eredő ráolvasás kapcsán. Hadd példázza e kölcsönhatásokat egy galíciai mezőőrző varázsló példája is, egy 20. század eleji ukrán folklórgyűjteményből; ez a „felhőhajtó" pontosan a papi benedikció gesztusait „utánozza":

Sesoriban járva láttam egy embert, aki eloszlatta a fellegeket, nem hagyta, hogy a jég, vagy bármilyen zápor elverje a sesori határt meg a falut. Középtermetű ember volt, komor ábrázatú, és olyan jól ismerte a jeget és zivataros záporokat hordozó felhőket, hogy mikor ilyen borzasztó felhő közeledett a kamaralszki erdő fölé, a felhők elé járult, keresztet vetett rájuk és ráolvasott, mire a felhők tüstént kétfelé váltak, egy részük elvonult a határon túlra, a másik része meg megint másfelé és abban a faluban a nép nem szenvedett kárt sem jégtől, sem felhőszakadástól. Ezért ő a gazdáktól beszedett néhány hornec szemestakarmányt évente.[167]

A kölcsönhatás egy „negatív" példájaként idézhetjük *Kozma Istvánné Oláh Mária* 1758-as hódmezővásárhelyi perét, amelyben mindenféle, boszorkánytársaival közösen, ördögi segítséggel elkövetett rontást vall be kínvallatása során, nyilvánvalóan a demonológiai vádak sugallatára. Felidéz egy feltehetően fiktív, „kiforgatott" benedikció-szöveget is, amellyel ő úgymond a jégeső helyett a megtermékenyítő esőt küldi el, vagyis szárazságot hoz falujára:

A Felhőket és essőket is meg tudjuk tartoztatni az Ördögnek az ő hatalmával, a midőn ezen dolgot el követtyük, az ördög vélünk vagyon, el viszen bennünket istálóban vagy akolban, és ottan meg keni két ujjunkat; fel fogjuk mindennémü ruhánkat az Fejünkre mezitelen farral fordúlván a Felhőknek átkot mondunk, a két meg kent ujjunkkal a felhőt fenyegetvén, illyen átkot mondunk:

Szakadjatok el Felhők,
ne légyen esső Keresztyén Emberre,
Ne teremjen az Határban sem Búza sem fű,
Hogy semmije ne légyen a Kereszténeknek.[168]

[165] Kallós 1966, 156.
[166] Lásd ennek kapcsolatairól Pócs 2002e. Varga Ferenc több domaszéki viharelküldő benedikció eredetű ráolvasást, imát közöl mai népi használatban, köztük ezt is: Varga 1985, 69–72.
[167] Hnatjuk 1904, 374. pont.
[168] Schram 1970–1982, I. 343.

Figyelemre méltó itt még a far mutatása a felhőnek, amely eredetileg jégeső-elküldő, „pozitív" gesztus, de obszcenitása révén alkalmas volt a boszorkány feltételezett negatív tevékenységét illusztrálni.

Az előbbi lausanne-i benedikciószövegben láttuk, hogy ez a *tempestatum ductores* ellen is szól, akik az ördög szövetségeseiként kerültek a képbe. A Sátánnal azonosult rossz démonokat csakis a pap küldheti el Isten és az ő szentjei segedelmével. Nem csak a jégverést hozó Sátán, hanem annak feltételezett szövetségesei, az idővarázslók ellen is fel kell venniük a harcot.[169] Ez az ellentét nyilvánul meg egy 1743-as, *Verbán Jánosné Babi Katalin* ellen lefolytatott marcali (Somogy megye) perben. Ő – mint a *pap–varázsló* szembenállás ördögi oldalán álló boszorkány – rosszindulatú varázserejével megakadályozza a jégeső-elküldő imát:

> *Említett Horváth Mária egykor beszélgetvén ezen boszorkány asszonnyal mondotta néki: – jaj be nagy ártalmas fölhők vannak, talán ismét Isten ő szent fölsége szőlőhegyünket jégesővel fogja látogatni. De mindaddig fog esedezni és imádkozni, hogy az Úr Isten sok szegények szerentséjére megtartja. Melyre nevezett Verbáné felelte, valameddig ő él soha senki a jégesőt el nem távoztathatja, mert néki Légrádon sok haragosa vagyon, azért akár imádkozik, akár nem, legkisebb haszna sem lészen. Amint is tsak rövid idő múlva kezd a jégeső hajgálódni, a tanú akkor térdre esvén buzgó szívvel az Úr Istennek könyörgött, hogy távoztassa el a jeget, de a nagy álomtul elnyomattatván imádságát semmiképpen el nem végezhette. Másnap jelentett Verbáné a tanúhoz menvén panaszképpen beszéllette néki, mely nagy álom botsájtatott reá tegnap az imádság közt. Melyre említett Verbáné elnevetvén magát mondotta: – úgy, úgy, de még több is lesz olyan.*[170]

Az egyházi és a népi idővarázsló rítusok egymással párhuzamosan, egymást megtermékenyítő kölcsönhatásban éltek a középkor folyamán. A kora újkor új koncepciója, amely demonologizálta a népi varázslókat, szembeállította a két felet, azt eredményezte, hogy az archaikus *saját/jó – idegen/rossz* oppozíciónak megfelelően a másik fél a saját szemszögéből nézve ellenséggé vált. A saját jó varázsló a pap lett, az ellenséges rossz

[169] Az *isteni–ördögi* polarizáció fokozatos létrejöttéről, a népi varázslat, mágia ördögi oldalra sodródásáról a kora újkori Európában lásd: Thomas 1978. „Magic and Religion" fejezet. A közép-kelet-európai népi demonológia ördögivé válásáról ebben a folyamatban lásd: Pócs 1992. Az egyházi kétségekről és vitákról, a demonológiai nézetek változásairól, tiltásokról és a szinódusok határozatairól (a 4. századtól a kora újkorig) arra nézve, hogy ember ördögi segítséggel vagy anélkül befolyásolhatja-e az időjárást: Franz 1960, II. 28–34, 110–115; Soldan – Heppe 1912, I. 87, 111, 131, 176–182, 217–219, 237. A nagy németországi üldözési hullám idején, a 17. század végén a boszorkányüldözés szellemi irányítói, a lutheránus és katolikus demonológusok egyaránt vitákat folytattak ezekről a kérdésekről: okozhat-e ember vihart, elveretheti-e jéggel a termést ördögi segédlettel, vagy a jégverés Isten büntetése, netalán csak ördögi szemfényvesztés. Lásd: Midelfort 1972, 36–58.

[170] Bessenyei 2000, II. 488–489.

varázsló pedig a falusi varázsló, aki a „pogány" tradíciót folytatta. Nem véletlen, hogy a falusiak szemében – „alulról nézve" – e fikció ellentéte, megfordítása is megszületett. Egyrészt előfordult, hogy – mint XI. századi dániai adatok tanúsítják – ha a jég elverte a termést, a közösség saját papjai ellen fordult, mondván, nem jól őrizték a határt.[171] Görög, román, bolgár, szerb, szlovén folklór-narratívumok egyként beszámolnak arról, hogy a falu saját varázslójának időjárás-csináló praktikáival szemben éppen a pap hajtja végre a gonosz ellenmágiát. Szerb, horvát és erdélyi magyar adatokat egyaránt ismerünk a jégesőt hozó (nem is feltétlenül román) papra. A fent említett moldvai mezőőrző révületében „rossz pappal" is viaskodik![172]

*

Úgy gondolom, korántsem tekinthető az idővarázslás végleges kora újkori képének, amit a fentiekben gyér adatbázisom alapján be tudtam mutatni. Az adatok köre bizonyára tovább bővül, a kép teljesebbé lesz a levéltári feltárások, perfeldolgozások szaporodásával; reményeim szerint a közeljövőben elkészíthető lesz az idővarázsló technikáknak egy jóval részletesebb leltára. Annyi már eddig is világos, hogy a profán és vallásos idővarázsló gyakorlat több szintje, valamint a boszorkányüldöző demonológia sokféle elképzelése és vádja jelenik meg párhuzamosan és egymással összefonódva a magyarországi boszorkányperek idővarázsló adataiban. Számomra az egyik legfontosabb tanulság az volt, hogy a változatos idővarázsló praktikák között nem lehet nyomára lelni az időjárás negatív befolyásolására szolgáló fekete mágiának. Úgy látszik, a mindennapi technikák közül csakúgy hiányzik ez, mint a hivatásos varázslók gyakorlatából. Ami egybevág a kora újkori vagy a jelenkori boszorkányság más irányú kutatási eredményeivel is. Ahol ténylegesen gyakorolt fekete mágia egyáltalán tetten érhető és konkrétan vizsgálható, hogy milyen keretek közt, milyen szerepben működik – például ma a Balkánon vagy Erdélyben, a magyar nyelvterület legkeletibb részén –, ott mindig nagyon személyes ügyekről van szó: szerelmi, házassági ügyek, betegség, halál okozása családi vagy szomszédsági konfliktusok miatt, személyes bosszúból.[173] A rossz idő okozása mint az egész közösség – vagy inkább a szomszéd közösség – elleni vétek, sehogyan sem fér a boszorkányság szomszédsági, családi konfliktusokon alapuló személyes kereteibe. A rossz idő küldése a szomszéd falura nem merül fel, csak a hiedelemmondák világában, mitikus/mondai varázslóknak tulajdonítva, illetve fiktív demonológiai vádként.

[171] Blöcker 1981, 126.

[172] Kretzenbacher 1968, 122; Bošković-Stulli 1953. 338; Đordevic 1953, 25–26; Andrian 1894, 33; Magyar: Hegyi 1937.

[173] Lásd erről például: Pócs 2002a.

Körképünk után nyitva maradó kérdéseink egy része éppen ezekre a demonológiai fikciókra vonatkozik. Részletesebben fel kellene tárnunk a teológiai munkákat, boszorkányüldöző kézikönyveket; azokat, amelyek e vádakat a magyarországi peres eljárások felé közvetíthették, hogy világosabban lássuk az elit–népi kölcsönhatások folyamatait. E folyamatok csatornáit sem csak a peres eljárások jelentették; a korabeli szellemi élet számos egyéb lehetőséggel szolgált. A prédikációk, a vásári röplapok, ponyvanyomtatványok és nem utolsósorban az ezeken át és a szájhagyományozáson keresztül is cirkuláló nemzetközi legenda- és mondairodalom csak néhány a sok, még feltáratlan csatorna közül.

Tovább vizsgálandó kérdés maga az időjárás is. Szemmel látható, hogy a jégeső-csináló boszorkányok elképzelésének egyik gócpontja az Alpok vidékén van, az esőelkötő boszorkányoké viszont valahol Kelet-Közép-Európa szárazabb tájain. Jobban meg kell ismernünk e területi gócok időjárási viszonyait (növénytermesztési térképeikkel – gabona, gyümölcs, szőlő – együtt) és meteorológia-történetét is ahhoz, hogy pontosabban lássuk a nyugatról érkező „jégesőkészítő boszorkánycsapat", vagy az inkább kelet-európainak látszó „esőelkötő boszorkány" sztereotípiának valósághátterét.

Ami az idővarázsló gyakorlat egyes mozzanatainak történetét, eredetét és számos szerteágazó kapcsolatát illeti nyugat és kelet egyházi és népi, írásos és szájhagyományozott kultúrái felé, ezeket éppen csak felvillantottuk; sokféle, itt most kényszerből elvágott szálon kell tovább kutatnunk. Csak néhány fontosat említek meg ezek közül: ilyen nyitott kérdés a kora újkori idővarázslók ellentmondásos viszonya a 20. századi mondai táltoshoz és a néphit egyéb varázsló-alakjaihoz, az övékétől eltérő közösségi szerepei; vagy ilyen a mezőőrzők kapcsolata a balkáni tündérkultusz (horvát?) hagyományaival, vagy a vízbe merülő, fürdő/fürösztő rítusok lehetséges kapcsolatai Délkelet-Kelet-Európa, illetve a Mediterráneum termékenységkultuszaival.

BIBLIOGRÁFIA

Andrian, Ferdinand
1894 Über Wetterzauberei. *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* XXIV: 3–39.
Arnaudov, Mihail
1917 *Die bulgarischen Festbräuche*. Leipzig, Parlapanoff.
Bariska István
1988 Egy 16. századi kőszegi boszorkányper és tanulságai. *Vasi Szemle* XLII: 247–258.
Behringer, Wolfgang
1988 *Mit dem Feuer vom Leben zum Tod. Hexengesetzgebung in Bayern*. München, Hugendubel.
Benovska-Săbkova, Milena
1992 *Zmejat v blgărskija folklor*. Sofia, Izdatelstvo na Bălgarskata Akademija na Naukite.

Bessenyei József (szerk.)
1997 *A magyarországi boszorkányság forrásai* I. Budapest, Balassi.
2000 *A magyarországi boszorkányság forrásai* II. Budapest, Balassi.
Biedermann, Hans
1987 Schaden- und Abwehrzauber. In Helfried Valentinitsch (Hrsg.): *Hexen und Zauberer. Die Große Verfolgung – ein europäisches Phänomen in der Steiermark.* Graz – Wien, Leykam, 168–170.
Blöcker, Monica
1981 Wetterzauber. Zu einem Glaubenskomplex des frühen Mittelalters. *Francia* 9: 117–131.
Bošković-Stulli, Maja
1953 Splet naših narodnih praznovjerja oko vještice i popa. (Selection of our folk beliefs on witches and priests). *Bilten Instituta za Proncavanje Folklora* II: 327–342.
1960 Kresnik-Krsnik, ein Wesen aus der kroatischen und slovenischen Volksüberlieferung. *Fabula* 3: 275–298.
1990 Horvátországi boszorkányperek és boszorkánymondák. *Ethnographia* 101: 494–513.
Brown, Peter
1970 Sorcery, demons and the rise of Christianity: from late Antiquity into the Middle Ages. In Mary Douglas (ed.): *Witchcraft Confessions and Accusations.* London, Tavistock, 17–45.
Burkhart, Dagmar
1989 *Kulturraum Balkan. Studien zur Volkskunde und Literatur Südosteuropas.* /Lebensformen 5. Veröffentlichungen des Instituts für Volkskunde Universität Hamburg./ Berlin – Hamburg, Dietrich Reimer.
Byloff, Fritz
1902 *Das Verbrechen der Zauberei (Crimen magiae). Ein Beitrag zum Geschichte der Strafrechtspflege in Steiermark.* Graz, Leuschner und Lubensky.
Caro Baroja, Julio
1961 *Las brujas y su mundo.* Madrid, Revista de Ociodente, S. A.
Chloupek, Drago
1953 Mogut. *Zbornik za narodni život i obicáje južnih slavena* 37: 241–250.
Cohn, Norman
1993 *Európa démonai. A boszorkányüldözés története.* Budapest, Corvina. [Europe's Inner Demons. An Enquiry Inspired by the Great Witch-Hunt. New York, Meridian Books, 1975.]
Cristescu-Golopenţia, S.
1944 *Drăgus. Un sat din ţara Oltului (Făgăras). Manifestari spirituale. Credinţe şi rituri magice.* Bucureşti, Institutul de Ştiinţe Sociale al României.
Čiča, Zoran
2002 *Vilenica* and *vilenjak*: Bearers of an extinct fairy cult. *Narodna Umjetnost* 39: 31–63.
Csáky Károly
2001 *A Középső-Ipoly menti palócok népi hiedelemvilága (Egy határ menti régió népi hiedelemrendszere).* Dunaszerdahely, Nap.
Dienst, Heide
1986 Magische Vorstellungen und Hexenverfolgungen in den österreichischen Ländern (15. bis 18. Jahrhundert). In Erich Zöllner (Hrsg.): *Wellen der Verfolgung in der österreichischen Geschichte.* Wien, Österreichischer Bundesverlag, 70–94.

1987a Hexenprozesse auf dem Gebiet der heutigen Bundesländer Vorarlberg, Tirol (mit Südtirol), Salzburg, Nieder- und Oberösterreich sowie des Burgenlandes. In Helfried Valentinitsch (Hrsg.): *Hexen und Zauberer. Die große Verfolgung – ein europäisches Phänomen in der Steiermark.* Graz, Leykam, 265–291.

1987b Zur Rolle von Frauen in magischen Vorstellungen und Praktiken – nach ausgewählten mittelalterlichen Quellen. In Werner Affeldt (Hrsg.): *Frauen in Spätantike und Frühmittelalter. Lebensbedingungen – Lebensnormen – Lebensformen. Beiträge zu einer internationalen Tagung am Fachbereich Geschichtswissenschaften der Freien Universität Berlin 18. bis 21. Februar 1987.* Sigmaringen, Thorbecke, 191–192.

di Nola, Alfonso

1990 *Der Teufel: Wesen, Wirkung, Geschichte.* München, Diederichs. [Il diavolo. Le forme, la storia, le vicende di satana e la sua universale e malefica presenza presso tutti i popoli, dall'antichità ai nostri giorni. Roma, Newton Compton editori, 1987.]

Diószegi Vilmos

1958 *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben.* Budapest, Akadémiai.

1973 A táltos alakjának földrajzi elterjedéséhez. *Szolnok Megyei Múzeumi Évkönyv* I: 189–204.

Dömötör, Tekla

1972 Zwei Zauberer aus Südungarn. In Leopold Schmidt–Klaus Beitl (Hrsg.): *Volkskunde/Fakten – Analysen. Festgabe für Leopold Schmidt zum 60. Geburtstag* 1–2. Wien, Sonderschriften des Vereins für Volkskunde.

Dukova, Ute

1970 Das Bild der Drachen im bulgarischen Märchen. *Fabula* 11: 209–252.

Đordevic, T. R.

1953 Veštica i vila u našem narodnom verovaniju i predanju. Vampiri i druga bita u našem narodnom verovaniju i predanju. *Srpski Etnografski Zbornik* 66: 5–255.

Eperjessy, Ernő

1967 Dodola and other Slavonic Folk-customs in County Baranya (Hungary). *Acta Ethnographica* 16: 399–408.

Erdész Sándor

1984 *Kígyókultusz a magyar néphagyományban.* /Studia Folkloristica et Ethnographica 12./ Debrecen, Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Intézete.

Faluhelyi Andor

1988 Jégőrzők, tükörbe nézők, ellátók – táltosok nyomában. *Honismeret* XVI: 45–49.

Flint, Valerie I. J.

1991 *The Rise of Magic in Early Medieval Europe.* Princeton, New Jersey, Princeton UP.

Foster, George M.

1965 Peasant Society and the Image of Limited Good. *American Anthropologist* 67: 293–315.

Frankovics György

1972–1973 Vile-történetek a Dráva-menti horvátoktól. *Janus Pannonius Múzeum Évkönyve* XVII–XVIII: 239–252.

Franz, Adolph

1960 *Die Kirchlichen Benedictionen im Mittelalter.* Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt. [Freiburg in Breisgau 1900.]

Frazon Zsófia
1999 Az ördög alakja és az ördögszövetség motívuma a magyarországi boszorkányperekben és a hiedelemmondákban. In Benedek Katalin – Csonka-Takács Eszter (szerk.): *Démonikus és szakrális világok határán. Mentalitástörténeti tanulmányok Pócs Éva 60. születésnapjára.* Budapest, Néprajzi Kutatóintézet, 205–229.
Gaerte, Wilhelm
1952 Wetterzauber im späten Mittelalter nach gleichzeitigen bildlichen Darstellungen. *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* 3: 226–273.
Gaster, M.
1883 Scholomonar, d. i. der Grabancijas dijak nach der Volksüberlieferung der Rumänen. *Archiv für Slavische Philologie* VII: 281–290.
Georgieva, Ivanička
1983 *Blgarska narodna mitologija.* Sofia, Nauka i izkustvo.
Ginzburg, Carlo
1966 *I Benandanti. Stregonerie e culti agrari tra cinquecento e seicento.* Torino, Einaudi.
2003 *Éjszakai történet. A boszorkányszombat megfejtése.* Budapest, Európa. [*Storia notturna. Una decifrazione del Sabba,* Torino, Giulio Einaudi, 1989.]
Haller, Reinhard
1978 *Grünhütl. Teufelssagen aus dem bayerischen Wald.* Morsak, Grafenau.
Hansen, Joseph
1901 *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgungen im Mittelalter.* Bonn.
Harmening, Dieter
1979 *Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters.* Berlin, Erich Schmidt.
Hart, Clive
1988 *Images of Flight.* Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press.
Hegyi József
1937 Siklódi hiedelmek. *Ethnographia* XLVIII: 472–474.
Henningsen, Gustav
1985 A kívülről jött hölgyek. Tündérek, boszorkányok és szegénység a korai modern Szicíliában. *Világosság* XXVI. 778–785. [„The ladies from outside": An Archaic Pattern of the Witches Sabbath. In Bengt Ankarloo – Gustav Henningsen (eds.): *Early Modern European Witchraft. Centres and Peripheries.* Oxford, Clarendon, 1990, 191–215.]
Herrmann Antal
1895 Az idővarázslás a magyar s egyéb hazai népek hitében. *Ethnographia* VI: 198–205.
Hnatjuk, Volodomir
1904 Znagobi do haličko-russkoji demonolohiji. *Etnohrafičsnij Zbirnik* XV.
Ilwolf, F.
1897 Hexenwesen und Aberglaube in Steiermark. Ehedem und jetzt. *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 7: 184–196.
Ipolyi Arnold
1854 *Magyar mythologia.* Pest, Heckenast Gusztáv.

Jagić, Vatroslav
1877 Die südslavischen Volkssagen von dem Grabancijas dijak und ihre Erklärung. *Archiv für Slavische Philologie* II: 437–481.

Jung Károly
1992 Folklóradatok egy középkori pillérfő értelmezéséhez. (A szemmelverés elhárításának kérdéséhez). In uő: *Köznapok és legendák. Tanulmányok a népi kultúra köréből.* Újvidék, Forum, 104–121, 241–242.

Kallós Zoltán
1966 Ráolvasás a moldvai és gyimesi csángóknál. *Műveltség és Hagyomány* VIII: 137–157.

Kelemina, Jakob
1930 *Bajke in pripovedke slovenskego ljudstva z mitološkim uvodom.* Celje, Moholjeva Druzba.

Kieckhefer, Richard
1976 *European Witch Trials: Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300–1500.* London, Routledge.

Klaniczay Gábor
1983 Benandante – kresnik – zduhač – táltos. Samanizmus és boszorkányhit érintkezési pontjai Közép-Európában. *Ethnographia* XCIV: 116–134. [Shamanistic Elements in Central European Witchcraft. In M. Hoppál (ed): *Shamanism in Eurasia*, Göttingen, Herodot, 1984, 404–402.]
1986 Boszorkányhit, boszorkányvád, boszorkányüldözés a XVI–XVIII. században. *Ethnographia* XCVII: 275–295. [The accusations and the popular magical universe. In B. Ankarloo – G. Henningsen (eds.): *Early modern European witchcraft. Centres and peripheries.* Oxford, 1988.]
2001 Transz és szkepticizmus Johannes Nider Formicarius című traktátusában. In Pócs Éva (szerk.): *Demonológia és boszorkányság Európában.* /Studia Ethnologia Hungarica 1./ Budapest, L'Harmattan – PTE Néprajz tanszék, 39–106.

Komáromy Andor
1910 *Magyarországi boszorkányperek oklevéltára.* Budapest, Magyar Tudományos Akadémia.

Kovács Endre
1988 Az esővarázslás és a nyári zivatar kérdése a doroszlói néphagyományban. In Kiss Mária (szerk.): *III. Magyar-jugoszláv folklór konferencia.* /Folklór és tradíció V./ Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport, 155–160.

Kramer, Karl-S.
1983 Schaden- und Gegenzauber im Alltagsleben des 16.–18. Jahrhunderts nach archivalischen Quellen aus Holstein. In Christian Degn – Hartmut Lehman – Dagmar Unverhau (Hrsgs.): *Hexenprozesse. Deutsche und skandinavische Beiträge.* Neumünster, K. Wachholtz, 222–239.

Krauss, Friedrich S.
1908 *Slavische Volksforschungen: Abhandlungen über Glauben, Gewohnheitrechte, Sitten, Bräuche und die Guslarenlieder der Südslawen.* Leipzig, Wilhelm Heims.

Krämer, Heinrich (Institoris) – Sprenger, Jacob
1928 [1487] *Malleus maleficarum.* (Transl. and ed. Montague Summers) London: John Rodker Publisher.

Kretzenbacher, Leopold
1968 *Teufelsbündner und Faustgestalten im Abendlande.* /Buchreihe des Landesmuseum für Kärnten XXIII./ Klagenfurt: Verlag des Geschichtsvereines für Kärnten.

Kristóf Ildikó
1990 Boszorkányok, „Orvos Asszonyok" és „Parázna Személyek" a XVI–XVIII. századi Debrecenben. *Ethnographia* CI: 438–466.
2001 „Bűvös-bájos varázslók" vagy „a Sátán sáska farkú katonái": demonológiai elemek a 16–17. századi református irodalomban. In Pócs Éva (szerk.): *Demonológia és boszorkányság Európában.* /Studia Ethnologia Hungarica 1./ Budapest, L'Harmattan – PTE Néprajz tanszék, 107–136.
Kuret, Niko
1973 Frauenbünde und maskierte Frauen. In W. Escher – Th. Gantner – H. Trümpy (Hrsgs.): *Festschrift für Robert Wildhaber zum 70. Geburtstag am 3. August 1972.* Basel – Bonn, Krebs – Habelt, 334–347, 771–774.
Labouvie, Eva
1992 *Volksmagie und ländlichen Aberglaube in den Dorfgemeinden des Saarraumes (16.–19. Jahrhundert).* St. Ingbert, Röhrig.
Lagerlöf-Génetay, Birgitta
1990 *De svenska häxprocessernas utbrottsskede 1668–1671. Bakgrund i Övre Dalarna. Social och ecklesiastik kontext.* /Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm Studies in Comparative Religion 219./ Stockholm, Almqvist & Wiksell.
Lawson. John Cuthbert
1910 *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study of Survivals.* Cambridge, Cambridge University Press.
Lea, Henry Charles
1939 *Materials toward a History of Witchcraft I–III.* Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
Lecouteux, Claude
1987 *Geschichte der Gespenster und Wiedergänger im Mittelalter.* Köln – Wien, Böhlau.
1998 Les maîtres du temps: tempestaires, obligateurs, défenseurs et autres. In C. Thomasset (éd.): *Le temps qu'il fait au Moyen Age.* Paris, du Carrouset, 151–169.
Mackensen, Lutz
1929/30 Drache. In E. Hoffmann-Krayer – H. Bächtold-Stäubli (Hrsgs.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* II. Berlin – Leipzig, Walter de Gruyter und Co., 363–404.
Marinov, Dimitar
1914 *Narodna vjara i religiosni narodni običai.* /Sbornik za narodni umotvorenija i narodopis XXVIII./ Sofia: Izd-vo na Bŭlgarskata akademiia na naukite.
Midelfort, H. C. Eric
1972 *Witch-hunting in Southwestern Germany, 1562–1684. The Social and Intellectual Foundations.* Stanford, Stanford University Press.
Mikac, J.
1934 Vjerovanja (Brest u Istri). *Zbornik za narodni život i običaje južnih slavena* XXIX: 195–199.
Molnár Ádám
1993 *Időjárás-varázslás Belső-Ázsiában.* /Kőrösi Csoma Kiskönyvtár 21./ Budapest, Akadémiai.
Monter, E. William
1976 *Witchcraft in France and Switzerland. The Borderlands during the Reformation.* Ithaca – London, Cornell University Press.
Moszyński, Kazimierz
1967 *Kultura ludowa slowian II. Kultura duchowa I.* Warszawa, Książka i Wiedza. [Kraków, 1929.]

Murko, Matthias
1910 Das Grab als Tisch. *Wörter und Sachen* II: 79–160.
Muşlea, Ion – Bîrlea, Ovidiu
1970 *Tipologia folclorului din raspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu.* Bucureşti, Minerva.
Nider, Johannes
[Kb. 1435–1437] *Formicarius.* [Reprint a *Malleus maleficarum* 1969-es kiadásának részeként, I. (1. kötet) 305–354.]
Ohrt, Ferdinand
1936 Über Alter und Ursprung der Begegnunssegen. *Hessische Blätter für Volkskunde* 35: 49–58.
Ott-Koptschalijski, Constance
1997 Fahren im Luftmeer. Überlegungen zu mittelalterlichen Luftschiffergeschichten bei Agobard von Lyon, Gervasius von Tilbury und Nicole Oresme. In Dieter R. Bauer – Wolfgang Behringer (Hrsgs.): *Fliegen und Schweben. Annäherung an eine menschliche* Sensation. München, Deutscher Taschenbuch, 88–110.
Pajek, Josip
1884: *Črtice iz duševnega žitka štajerskih Slovencev* II. Ljubljana: Matica slovenska.
Peters, Edward
1978 *The magician, the Witch, and the Law.* Philadelphia, Univ. of Pennsylvania Press.
Platelle, Henri
1991 Agobard, Eveque de Lyon (†840), les soucoupes volantes, les convulsionnaires. In Dierkens (ed.): *Apparitions et miracles. Problèmes d'histoire des religions* 2. Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 85–93.
Pócs Éva
1986 Tündér és boszorkány Közép- és Délkelet-Európa határán. *Ethnographia* XCVII. 177–256.
1988 Sárkányok, ördögök és szövetségeseik a délszláv–magyar kapcsolatok tükrében. *Folklór és tradíció* VI: 145–170.
1989 Hungarian Táltos and His European Parallels. In M. Hoppál – J. Pentikäinen J. (eds.): *Uralic Mythology and Folklore.* Budapest – Helsinki, Ethnographic Institute of the Hungarian Academy of Sciences and Finnish Literature Society, 215–276.
1992 A boszorkányszombat és ördögszövetség népi alapjai Közép-Délkelet-Európában. *Ethnographia* 103: 28–88. [The Popular Foundations of the Witches' Sabbath and the Devil`s Pact in Central and Southeastern Europe. In G. Klaniczay – É. Pócs (eds.): Witch beliefs and witch-hunting in Central and Eastern Europe. (Conference in Budapest, Sept. 6–9, 1988). *Acta Ethnographica* 37 (1991/92): 305–370.]
1997 *Élők és holtak, látók és boszorkányok. Mediátori rendszerek a kora újkor forrásaiban.* Budapest, Akadémiai.
1998 Miért nők a boszorkányok? Népi kultúra – népi társadalom XIX: 135–153.
2002a Boszorkányság a vallás és mágia határán. In uő: *Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán.* /Válogatott tanulmányok I./ Budapest, L'Harmattan – PTE Néprajz Tanszék, 239–264.
2002b Kereszteletlenek, zivatardémonok és az ördög. In uő: *Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán.* /Válogatott tanulmányok I./ Budapest, L'Harmattan, 64–77.
2002c Magyar samanizmus a kora újkori forrásokban. In uő: *Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán.* /Válogatott tanulmányok I./ Budapest, L'Harmattan, 137–172.

2002d Southeast-European Weather Magicians: Indoeuropean Agrarian Shamanism. In E. Katz – A. Lammel – M. Golobinoff (éds.): *Entre ciel et terre. Climat et sociétés.* Paris, Ibis Press – IRD, 355–387.

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

2003 Esővarázslás és idővarázslók a magyar boszorkányperekben (XVI–XVIII. század). In Pócs Éva (szerk.): *Folyamatok és fordulópontok. Tanulmányok Andrásfalvy Bertalan tiszteletére.* /Studia Ethnologica Hungarica IV./ Budapest, L'Harmattan – PTE Néprajz Tanszék, 159–207.

2005 Weather Magic in the Early Modern Period as Reflected in the Minutes of Witchcraft Trials. In Blanka Szeghyová (ed.) *The Role of Magic in the Past. Learned and Popular Magic, Popular Beliefs and Diversity of Attitudes.* Bratislava, Pro Historia Society, 86–100.

Pozsony Ferenc

1991 Csorgóújítás és esővarázslás a sónai szászoknál. In Halász Péter (szerk.): *A Duna menti népek hagyományos műveltsége.* Budapest, Magyar Néprajzi Társaság, 456–458.

Rajšp, Vinko

1990 Boszorkányperek Szlovéniában. *Ethnographia* 101: 521–532.

Ranke, Kurt

1951 *Indogermanische Totenvereherung I. Der dreißigste und vierzigste Tag im Totenkult der Indogermanen.* /Folklore Fellows' Communications 140./ Helsinki, Academia Scientiarum Fennicae.

Ränk, Gustav

1949 *Die heilige Hinterecke im Hauskult der Völker Nordosteuropas und Nordasiens.* /Folklore Fellows' Communications 137./ Helsinki, Academia Scientiarum Fennicae.

Reizner János

1900 *Szeged története* IV. Szeged, Szeged Szabad Királyi Város Közössége.

Rochholz, Ernst Ludwig

1862 *Naturmythen.* Leipzig, Teubner.

Rohde, Erwin

1925 *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen.* Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr. [Paul Siebeck, 1893.]

Róheim Géza

1925 *Magyar néphit és népszokások.* Budapest, Arhenaeum. [Reprint: Szeged 1990.]

Runeberg, Arne

1947 *Witches, Demons and Fertility Magic.* Helsinki, Societas Scientiae Fennorum.

Ryan, W. F.

1999 *The Bathhouse at Midnight. An historical survey of magic and divination in Russia.* Thrupp – Stroud – Gloucestershire, Sutton.

Sacher, J.

1947 Das Hexenwesen in Kanton Luzern nach den Prozessen von Luzern und Sursee 1400–1675. (Dissertation Freiburg, Luzern).

Salamon Anikó

1975 Gyimesi mondák. In Kákosy László (szerk.): *Mai népi hiedelmek.* /Az ELTE Ókori Történeti Tanszékeinek kiadványai 10./ Budapest, ELTE, 65–156.

Schmaus, Alois

1959 Die geistige Kultur der Südslawen. *Südosteuropa-Jahrbuch* 3: 187–205.

1973 Die balkanische Volksepik. In *Gesammelte slavistische und balkanologische Abhandlungen II.* München, Ludwig Maximilian Universität, Fakultät für Sprach- und Literaturwissenschaften, Department II, 2–43.

Schmidt, Leopold

1952 *Gestaltheiligkeit im bäuerlichen Arbeitsmythos. Studien zu den Ernteschnittgeräten und ihrer Stellung im europäischen Volksglauben und Volksbrauch.* Wien, Verlag des Österrichischen Museums für Volkskunde.

Schönleitner, Ulrike

1986/87 Zauberei- und Hexenprozesse in Österreich. (Disszertáció, Institut für Österreichische Geschichtsforschung, kézirat).

Schram Ferenc

1970–1982 *Magyarországi boszorkányperek 1529–1768* I–III. Budapest, Akadémai.

Seres András

1994 Moldvai csángó garabonciások. In Kós Károly–Faragó József (szerk.): *Népismereti Dolgozatok.* Bukarest, Kriterion, 319–332.

Soldan, W. G. – Heppe, H.

1912 *Geschichte der Hexenprozesse* I–II. (Ed. Max Bauer). Hanau/Main, Müller & Kiepenhauer.

Szabó Lajos

1975 *Taktaszadai mondák.* /ÚMNGY XVIII./ Budapest, Akadémiai.

Szentkirályi István

1917 Garabonciás-per Pécsett. *A „Pécs-Baranyamegyei Múzeum Egyesület" Értesítője* IX: 1–7.

Thomas, Keith

1978 *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth- and Seventeenth-century England.* London, Penguin. [1971.]

Tkalčić, I.

1892 Izprave o progonu vještican u Hrvatskoj. *Starine* XXV: 1–102.

Tolstoj Nikita I. – Tolstaja, Svetlana M.

1981 Zametki po slavjanskomu jazyčestvu 5. Zaščita ot grada v Dragačeve i drugih serbskih zonah. In L. I. Vinogradova – Ju. I. Smirnov (red.): *Slavjanskij i Balkanskij folklor.* Moskva, Izdatel'stvo Nauka, 44–120.

Tóth G. Péter

2001 Folyampróba – liturgikus vízpróba – boszorkányfürösztés. In Pócs Éva (szerk.): *Demonológia és boszorkányság Európában.* /Studia Ethnologia Hungarica I./ Budapest, L'Harmattan – PTE Néprajz Tanszék, 249–292.

Udziela, S.

1898 Swiat nadzmyslowy ludu krakowskiego, mieszkającego po prawym brzegu Wisły. Chmurnik. *Wisła* XII: 585–614.

Vakarelski, Hristo

1969 *Bulgarische Volkskunde.* Berlin, Walter de Gruyter.

Valentinitsch, Helfried

1987a Die Verfolgung von Hexen und Zauberern im Herzogtum Steiermark – eine Zwischenbilanz. In H. Valentinitsch (Hrsg.): *Hexen und Zauberer. Die Große Verfolgung – ein europäisches Phänomen in der Steiermark.* Graz – Wien, Leykam, 297–316.

1987b Hexenwahn und Hexenprozesse im untersteirischen Markt Tüffer/Laško im ausgehenden XVII. Jahrhundert. In Reinhard Härtel – Friedrich Hausmann (Hrsg.): *Geschichte und ihre Quellen. Festschrift für Friedrich Hausmann zum 70. Geburtstag.* Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 367–378.

Varga Ferenc

1985 Domaszéki viharharangok és körösztök. *Szegedi Könyvtári Műhely* 24 (2–3): 67–86.

Warner, Elizabeth

2002 *Russian Myths.* London, The British Museum Press.

Wittmann, Alfred

1944 *Die Gestalt der Hexe in der deutschen Sage.* Inaugural Dissertation, Universität Heidelberg. Mannheim.

Wlislocki, Heinrich

1893 *Volksglaube und religiöser Brauch der Magyaren.* Münster, Aschendorff.

Zečević, Slobodan

1981 *Mitska bića srpskih predanja.* Beograd, Iro „Vuk Karadžić".

Zentai Tünde

1983 *Ormánsági hiedelmek.* /Folklór Archívum 15./ Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézete.

ÁTMENETI RÍTUSOK A HALÁL UTÁN[1]

Tanulmányomban a közösségbe fogadó átmeneti rítusok szükségességéről írok, mégpedig elsősorban a rítusok hiánya felől közelítve: a társadalomból való kirekesztettségnek, a közösségbe nem tartozás veszélyeivel és az e veszélyek kivédését szolgáló rítusokkal foglalkozom.

Az egész európai keresztény kultúrában ismert és a múlt században még – területenként eltérő intenzitással – gyakorolt rítusokról lesz szó, másrészt olyan démonikus lényekről, amelyek alapvonásaikban szintén egész Európában ismertek voltak, bár vannak részletkülönbségek a nyugati és keleti kereszténység fennhatósági területein. Tanulmányom elsősorban magyar, illetve kárpát-medencei és tágabb közép-kelet-európai környezetünkből megismert anyagon alapszik. Adataim nagyobb része 20. század eleji, kisebb részük későbbi néprajzi gyűjtésekből származik. Írásom tehát nagyjában-egészében az 50–100 évvel ezelőtti katolikus és ortodox falusi közösségek vallására, mentalitására, hiedelmeire és rituális gyakorlatára vonatkozik; a közelmúltról kellő információmennyiség hiányában csak kivételesen beszélhetek.

Státusnélküli lényekről lesz szó, akik lehetnek átmenetileg liminális állapotú élők, mint például az avatás előtt álló gyermekágyas anyák vagy a még meg nem keresztelt újszülöttek, másrészt lehetnek halottak, akik – az egész keresztény Európában ismert hiedelmek szerint – örökre e sorsban tengődnek, hacsak az élők egy pótlólagos rítussal át nem segítik őket végleges státusukba. Végül pedig lehetnek kettős lények: Közép-Kelet-Európa népeinek jellegzetes, élő és holt párokkal rendelkező hiedelemalakjai (boszorkány, emberfarkas, vámpír stb.) akik a státusnélküli élők, valamint a státusnélküli halottak jellegzetességeivel egyaránt rendelkeznek. Az élő személyek liminális állapotai őrájuk magukra nézve veszélyesek: e kvázi-halotti léthelyzetben ugyanis ki vannak téve a démonvilág támadásainak (gondoljunk például a múltban Európa-szerte ismert, avatatlan anyákra és kereszteletlen újszülöttekre rátörő gyermekágyas démonokra[2]). A státusnélküli halottak viszont az élőket fenyegetik. Amint erre a változatos, valamilyen formában egész Európában ismert hiedelmek rávilágítanak, e liminális helyzetben tengődő lények az emberi közösségeket megtámadó démonokká válhatnak. Az átmenetileg státusnélküli élők veszélyes helyzetét megszüntetik a rájuk váró,

[1] A tanulmány első megjelenése: Pócs 2012.

[2] Lásd erről például Pócs 2002c.

aktuális közösségbe fogadó rítusok: esküvő, asszonyavatás, keresztelő; a státusnélküli halottak részéről leselkedő veszélyeket az élőknek kell pótlólagosan vagy ismételten elvégzett rítusokkal elhárítani. Akinek túlvilági helyzete nem rendezett, az élőkkel való kapcsolatai sem szabályosak, ezért az élőknek saját érdekükben mindent meg kell tenniük – e „pót"-rítusok elvégzésével is – a halott túlvilági sorsának rendezésére. E dolgozatban az élők liminális állapotaival nem, csak a halottak, illetve a kettős lények státusnéküliségének veszélyeivel és azok elhárításával foglalkozom.

IDŐ ELŐTT MEGHALTAK, TEMETETLENEK

A keresztény Európában minden nem normálisan – tehát idő előtt, fiatalon – meghaltra érvényes volt, hogy pótlólagos rítusokban kellett részesíteni őket: a kereszteletlenül meghalt újszülötteket és az elvetélt magzatokat, az öngyilkosokat, akik nem részesülhettek keresztelőben, illetve szabályos temetésben, a vízbefúltakat, akiknek holttestét nem találták meg, a háborúban elesetteket – vagyis mindazokat, akik valamilyen ok miatt nem kapták meg a számukra aktuális átmeneti rítust. Ennek hiányában a közösséget támadó, „rossz" halottakká válhatnak.

A visszajáró halottak nem keresztény változatai Európa múltjában alapvetően ambivalensek voltak az élők iránt, voltak pozitív és negatív megnyilatkozásaik, illetve „jó" és „rossz" halottként is differenciálódtak: családjukat, leszármazottaikat, falujukat védték, mint őrzőszellemek, vagy rátámadtak közösségükre, mint ártó démonok. E vonásaik Európa néhány pontján a 20. században is kimutathatók még.[3] A közösségüket támogató halottak viszonya az élőkhöz rendezett: a temetés szertartásával eltávolították őket az élők közösségéből, és bevezették a halottak társadalmába. „Halott ős" státusuk egyben azt is jelenti, hogy élő családjuk kötelékeit sem veszítették el. Szabályozott csereviszonyba kerültek az élőkkel (a halotti áldozatok különböző formái révén). Ezért természetesen nem is fordulnak szembe élő családjukkal. Lássuk a nemzetségüket, falujukat pártfogoló halottak néhány példáját. Az oroszok *roditeli* ('ősök', 'szülők') néven nevezték azokat, akik letöltötték saját életidejüket, és megkapták a temetés rítusát, valamint az ortodox népeknél szokásos halotti áldozatok különböző formáit, alamizsnákat, emléktorokat. Vannak adatok arra is, hogy Európa egyes kereszténység előtti kultúráiban a termékenység (jó gabonatermés) biztosítását is az őket pártfogoló halottaktól várták, áldozatok fejében. Ennek még 19–20. századi kelet-európai nyomai is megtalálhatók.[4] A 20. század elejéig Északnyugat-Bulgáriában általános hit volt, hogy jó őseik védik a mezőt, szőlőt a jégtől, tűztől, árvíztől. A falu

[3] Lásd mindezekről részletesebben: Pócs 1997, 33–36, és bibliográfiája; Rohde 1925, 246–249; Lecouteux 1987a, 233–248.

[4] Lásd Murko 1910; Ränk 1949.

templombúcsúján számukra is rendeznek lakomát, rituális állatöléssel; a ház védőszentjének napján pedig a védőszellemükként tisztelt ősöket is etették, itatták, mintha családtagok lennének.[5] A temetési rítussal járó halotti tor a nyugati kereszténység fennhatósági területén még a 20. században is őrzött valamit (a kora középkorban még nyilvánvaló) halotti áldozati jellegéből: élő családtagjai a torban a halottnak is juttatott étel, vagy a lelki üdvéért adott alamizsna fejében a család pártfogását várták el tőle. A temetési rítus ugyanannyira volt hivatott a halott másvilági státusát rendezni, mint – a hozzá kapcsolódó tor-áldozattal – az élők új státusát és az új halottal való új kapcsolatokat bevezetni.

A támadó démonok Európa egészén, de különösen az ortodox Kelet-Délkelet-Európában ismert hiedelmek szerint sokszor éppen a temetési rítusban nem részesült halottakból válnak az emberi közösségek ellenségeivé: a „rossz" halottak legjellegzetesebb változatait, mint mondtam, a temetés nélkül meghaltak jelentik, akik – ahogy a magyar hiedelmek is tartották – „nem a maguk halálában haltak meg".[6] Ezek a (középkori egyházi terminusok szerint) *immaturata, insepulti, indeplorati* (vagyis: 'idő előttiek', 'temetetlenek', 'siratatlanok')[7] igen veszélyesek. Mivel nem kapták meg a halotti státusukba átsegítő rítust, nem juthatnak a halottak túlvilágára; a német *Nichttoten, Untoten* ('nem halottak') terminusaik[8] pontosan ezt jelzik. Hogy e kategóriák egyetemesek és igen régiek, Tóth Anna nem keresztény, késő ókori adatai bizonyítják a görögök idő előtt meghaltakból, kivégzettekből, harctéren elesettekből, temetetlenekből (*aoroi, biothanatoi, ataphoi*)[9] vált bosszúálló kísérteteire. E liminális helyzetű lények nyugtalanul bolyonganak egy köztes létben, egy e világ–túlvilág közti átmeneti senki földjén. A keresztény teológia késő középkorban kialakult purgatórium-tanai az átmeneti lét keresztény értelmezését szolgáltatták: a liminális állapotú halottak átmeneti terei a kísértethiedelmekben is részben azonosultak a purgatóriummal,[10] ahol még lehet a halottak sorsát befolyásolni, illetve ahonnan még visszajárhatnak. A visszajárók között vannak azok is, akiket bár eltemettek, nem a saját közössége tette ezt, nem rokonaik közt nyugszanak, és ezért a közösség nem léphetett velük a halottaival szokásos cserekapcsolatba.

Minden európai nép keresztény hagyományaiból ismert nézet, hogy a befejezetlen sorsú, státusnélküli halottak visszajárnak sorsukat, hiányzó éveiket kitölteni, illetve a célból, hogy elnyerjék halotti státusukat.[11] Gazdag adatanyag képviseli – különösen

5 Georgieva 1985, 106–107.

6 Gyűjtéseim során sok római katolikus közösségben volt alkalmam ezt, vagy ehhez hasonló kifejezéseket hallani.

7 Lecouteux 1987a, 20.

8 Uo.

9 Tóth 2010.

10 Le Goff 1981.

11 A magyar adatok (mondatípusok) legteljesebb összefoglalása Körner Tamás rész-katalógusában:

Kelet-Délkelet-Európában – a közösségükre támadó visszajárókat. Ezek néhány példája: a görög-macedónok *sztoikheia* és *iszkiosz* nevű háziszellemei általában családjukat védő halottak, vannak azonban erőszakos halált haltakból lett változataik, akiket nem temettek el: ezek éjszakánként rettenetes zajokat csapnak, fizikailag rátámadnak az élőkre.[12] A bolgárok *szjanka* ('árnyék') nevű, temetetlen halottból lett kísértete utat talál a falu házaiba: ahová betelepszik, ott a házbeliek állandóan betegek. Állapotos nőkhöz jár, kínozza őket, hogy idő előtt szüljenek.[13] Ehhez hasonló a románok *stafia* ('árnyék') kísértete, amely valakinek a befalazott árnyékából lett, másrészt öngyilkos „tisztátalan" lelke is lehet, amely ott mutatkozik, ahol az öngyilkosság történt.[14] (*A tisztátalanok* ortodox kategóriája általában valamilyen kapcsolatban állt ördöggel, például ördögtől megszállott egyénből lett halottat, sokszor vámpírt, illetve rendkívüli halállal meghaltakat jelent, akiknek az alakja többé-kevésbé egybemosódik az ördöggel. Az ördögi megszállottakból is rosszindulatú démonok lesznek, hiszen a bennük lakó ördögi lélek nem kerülhet még a purgatóriumba sem. Hasonló lények a magyar *tisztátalanok*, valamint a *rosszak, gonoszak*.[15])

Gazdag kelet-délkelet-európai adatanyag vall arra, hogy a státusnélküli halottak a csapadékot szabályozó zivatardémonokká válnak. Román hiedelmek szerint e lények fogva tartják az esőt,[16] az orosz, *zalozsnije* nevű „rossz" ősök szárazságot és jégverést okoznak,[17] a poleszjei ukrán *tisztátalanok* is elviszik az esőt és zivatarokat okoznak,[18] szerb adatok szerint öngyilkosok, akasztottak, vízbefúltak hozzák a jégfelhőket.[19] Egy boszniai cigány adat szerint is az erőszakos halállal haltak okozzák a terméspusztító jégverést.[20]

Mindeme démonoknak közép- és nyugat-európai megfelelői is voltak, ilyenek például a *wilde Jagd* vagy *wildes Heer* temetetlen, meggyilkolt, vagy bűnös halottakból vált, „kárhozott", illetve vezeklő csapatai.[21] A nyugati kereszténység démonainak más része nem támadó, hanem csak vezeklő, és az emberektől liminális állapotukból meg-

Körner 1970. Hasonló összefoglalás a német nyelvterületről: Müller – Röhrich 1967; szlovák közlés: Horváthová – Urbancová 1972, 236. Lásd még Jean-Claude Schmitt könyvét a kísértethiedelmek középkori történetéről, elsősorban francia anyag feldolgozásával: Schmitt 1994.

12 Abbot 1903, 257.

13 Marinov 1914, 212.

14 Muşlea – Bîrlea 1970, 229–235; Pamfile 1914, 248–255.

15 A *tisztátalanok*ról az orosz hiedelmekben lásd például Ivanits 1989, 39–49; a szerbeknél: Zečević 1981, 128; a románoknál: Muşlea – Bîrlea 1970, 163–170; magyar vonatkozásban lásd elsősorban: Keszeg 1999, 91–95, 313–331.

16 Candrea 1944, 128.

17 Warner 2002, 47.

18 Tolstaya 2001, 179.

19 Uo.

20 Herrmann 1895, 199.

21 Weniger 1906; Waschnitius 1913; Meisen 1935; Kuret 1975; Walter 1997.

váltást, pótlólagos halotti rítust kérő lélek. Ezek sokszor nem is differenciálódnak *jó* és *rossz* halottakként. Ilyenek a közép-európai „szegény lelkek" (*arme Seelen*), vagy az osztrák–svájci *Nachtvolk* levegőben (olykor zenével) vonuló éjszakai lélekcsapatai. Az ilyesféle vezeklő lelkek a délnémet–osztrák–szlovén–magyar kísértetmondák állandó szereplői. Az utolsó ítéletig bolyonganak egy átmeneti létüket szimbolizáló köztes térben, „megváltást", imát, misét kérnek az emberektől (mintegy purgatóriumbeli szenvedésük megrövidítésére, vagy a kárhozattól való megmentésükért), ha a falu környékén, a gáton, a határban, ködben vagy mocsárban találkoznak velük.[22] A misével, alamizsnával való *megváltás* voltaképpen a halotti áldozat egy keresztény változata, és mint ilyen, síron túli átmeneti rítusként fogható fel: általa végleges halotti státust, illetve a keresztény változatok szerint a túlvilági lét egy új státusát nyeri el az egyén.

Mindez harmonizált az élők és holtak közti szoros kapcsolatok egyetemes, kereszténység előtt is általános nézeteivel, amelyek szerint a két világ között átjárás, érintkezés lehetséges, az élők beleszólhatnak a holtak túlvilági sorsába, a halottak pedig – egyéb szerepeik mellett – kívánságaik kinyilvánítása révén viselkedési normákkal is szolgálhatnak az élőknek.

KERESZTELETLENEK

Egész Európában ismerték a kereszteletlenül meghaltakból lett kísértetek hiedelmeit, akik meghaltak, mielőtt első társadalmi státusuk a keresztelés emberi közösségbe fogadó rítusa révén realizálódhatott volna. Míg a nyugati kereszténység területén ezek többnyire ártalmatlan gyermeklelkek voltak, akik liminális állapotukból kértek megváltást, az ortodox Kelet-Európában, valamint Közép-Európa némely pontján támadó démonok (tehát a „felnőtt" státusnélküliekkel kapcsolatban észlelt, nagyjából a felekezeti határok mentén kirajzolódó kétféleséget tapasztaljuk velük kapcsolatban is).

A keresztelés az újszülöttet az eredendő bűntől tisztítja meg, másrészről azt jelzi, hogy az egyén elnyerte közösségi státusát, ezáltal szociális lény lett, kvázi-halottból élő személy. A kereszteletlen csecsemőt, ugyanúgy, ahogy a meggyilkolt, kitett vagy a meg sem született gyermekeket megfosztották attól, hogy – mint Juha Pentikäinen írja az észak-európai „halott gyermek" hiedelmeket összefoglaló könyvében[23] – a közösség tagjai lehessenek. Helyzetük problematikus, mert sohasem tartoztak az élők társadalmi csoportjaiba, és ezért nem tudnak betagozódni a halottak – az élőkkel kölcsönviszonyban álló – csoportjaiba sem.

A kereszteletlen ember státusa szerint a kirekesztettség átmeneti, veszélyeztetett állapotában lévő kvázi halott, illetve keresztény felfogás szerint ördögi lény. A keresz-

[22] Mengis 1927; Sailer 1956, 235–238; Beitl 1965.

[23] Pentikäinen 1968, 61.

telő már első, 3. századi értelmezése szerint is ördögűző rítus, amelynek végbemente előtt az embert az ördög tartja megszállva.[24] Ebből következik, hogy a kereszteletlenül meghalt csecsemő lelke nem kerülhet a mennybe, hanem, ha gyermeki ártatlansága révén nem is jut kárhozatra, átmeneti helyzetű, köztes lénnyé lesz, akit még a kora középkortól ismert egyházi vélemények is veszélyes halottakként tartanak számon. Az idők folyamán változtak a kereszteletlenek túlvilági sorsára vonatkozó nézetek (például Augustinus már 430-ban cáfolja az addig elfogadott tételt, hogy a kereszteletlen halott örök életre méltó, de Isten országára nem); váltakozott a szigorúbb és enyhébb megítélés egészen az újkorig, de sohasem volt olyan egyházi vélekedés, amely szerint a kereszteletlen rögtön egyszerűen a túlvilágra, illetve a mennybe juthatott volna. A 12. századtól vannak adatok a „gyermek-purgatóriumra": a *limbus puerorum* nevű átmeneti helyre, ahol a kereszteletlen gyerekek tartózkodnak.[25]

A keresztetlen gyermek a magyar hiedelmek szerint[26] nem ártalmas démon, csak átmeneti helyen bolyongó „kirekesztett lélek", aki a rövid élete során meg nem ért rítus pótlását kéri: anyjának vagy potenciális keresztanyjának sír elmaradt keresztelőjéért a temetőben, a temetés helyén, a mezsgyén, a háznál, az ablak alatt, anyjánál stb. – esetleg a temetés után hét évvel, vagy hétévenként. A síron égő láng alakjában is megjelenik. A mienkhez hasonló hagyományokról egész Európából tudunk. Persze a kép helyenként más-más helyi vonásokkal egészül ki; például a gyermeklelkek nem csak a szülőktől vagy keresztszülőtől, hanem a paptól is kérhetnek keresztelőt; keresztelőingért, gyertyáért vagy cipőért sírnak (azokon a helyeken, ahol ezek a keresztelési rítus hagyományos tartozékai).[27]

A keresztelés fontosságát a vonatkozó egyházi (elsősorban katolikus) intézkedések és a laikus gyakorlat egyaránt tükrözik. Hivatkozhatunk itt például a szükségkeresztelés, „bábakeresztelés" katolikusoknál általános intézményére,[28] vagy gondoljunk a kegyhelyekre vitt halott csecsemők 15–18. századi adataira, akiken az *életjel*et, *gyermekjel*et keresték, hogy „élve" megkeresztelhessék őket. Kis szentélyekről, csodatévő oltárokról, szobrokról tudunk Franciaországból, Svájcból, Németországból, Ausztriából, amelyek révén a nemrég meghalt csecsemők mintegy „feltámadtak", életjelet adni. 18. századi

[24] Lásd: Dölger 1909.

[25] Gélis 1984, 490–492; Lecouteux 1987a, 233–246; O'Connor 1991, 56, 97.

[26] A kereszteletlen csecsemőlelkek magyar adatainak bővebb összefoglalását lásd: Pócs 2002a; ez az áttekintés a Néphit Archívum *Kereszteletlen* címszava alá sorolt mintegy 150 adata alapján készült. Lásd még összefoglalóan a magyar hiedelmeket: Wlislockiné Dörfler 1893, 116; Körner 1970; Kapros 1986, 181–194.

[27] Összefoglalóan például Pentikäinen (1968) a finn és skandináv, O'Connor (1991, 39–56) az ír hiedelmekről; orosz adat: Ploss 1884, 104.

[28] Lásd erről Labouvie 1998, 171–176, 217–222. Ortodox példák a szocializmus idején a karéliai falvaiban alkalmazott különböző szükségintézkedésekről: Keinänen 2003. 225–230. Magyar vonatkozásban Kapros 1986, 232–236; Deáky 1996, 92–97; Deáky – Krász 2005, 256–274.

adatok szerint ekkoriban igen sokan zarándokoltak e helyekre; az életjelek felismerésének, elismerésének szabályait az egyház is szabályozta.[29]

Az egyház által előírt és az egész római katolikus Európában közös gyakorlat szerint a gyermek a szentségek valamilyen formájában részesülhet, de teljes temetést nem kaphat. Behintik a sírt szenteltvízzel, gyertyát gyújtanak, virágot is lehet koporsójába helyezni, kezébe rózsafüzért, szentképet vagy pénzt adni, keresztelőruhát is tehetnek a sírba, de pap és harangszó nélkül temetik, sokszor (régebben, néhol ma is) a temetőn kívülre, dobozban, fazékban stb.; esetleg más személy koporsójába, sírjába.[30] Mindez nem volt elég a gyermeklelkek liminális helyzetének kivédésére. Ezt jelzik az utólagos „megkeresztelés" narratívumai (olykor gyakorlata) is: ha kereszteletlen gyermeke sírását vélte hallani az anya (vagy más), egy kvázi keresztelői rítussal megkeresztelte: nevet adott neki. Ha a csecsemő keresztelőruháért sírt, inget vagy kendőt dobott ki neki az ablakon, vagy a tűzbe, a vízbe vetette számára. Hesz Ágnes egyedülálló gyimesi adata szerint, amelyet ő „az alamizsna és a posztumusz keresztelés egyvelege"-ként értelmez, egy halva született kisgyermek édesanyja egy vekni kenyeret és egy pár gyertyát adott ki az ablakon egy arra járónak, hogy gyermeke „ne legyen pogány".[31] Mindemellett a túlvilági keresztelő motívuma is – a Jordánban, Keresztelő Szent János által – megjelenik e narratívumokban (mintegy a „túlvilági esküvő" párjaként);[32] mégis, azt mondhatjuk, hogy elsősorban a valódi keresztelés két mozzanata hangsúlyozódik ki e többnyire bizonyára csak képzeletbeli, álombeli rítusokban: a névadás és a keresztelőing adása. Mindkettő a keresztelő profán, földi aspektusát, a társadalmi csoportba való befogadást hangsúlyozza, egyben azt is jelzi, hogy mennyire a társadalmi kirekesztettség az alapja a veszélyes démonná válás képzeteinek.

Mint említettem, a kereszteletlenekből lett démonok inkább Kelet-Délkelet-Európában voltak ismertek, de hogy nyugaton sem volt a helyzet egészen „démonmentes", arra késő középkori penitenciálék adatai vallanak, amelyek szerint a kereszteletlen csecsemő holttestét az elásás során keresztülszúrták, nehogy ártalmas visszajáró legyen.[33] Az is démoni vonásokra utal, hogy az ír hiedelmek szerint veszélyes a kereszteletlenek temetési helyére lépni: ott el lehet tévedni, illetve fertőző betegségeket lehet kapni.[34]

[29] O'Connor 1991, 42; Labouvie 1998, 176–185; Ulrich-Bochsler – Gutscher 1998; Gélis 1998; Deáky – Krász 2005, 256–257; Bárth 2005, 170–171.

[30] Ploss 1884, 100–101; Labouvie 1998, 186–190; Kapros 1986, 100–101; Csáky 1992, 47–48; Bárth 2005, 171.

[31] Hesz Ágnes szíves közlése, sajtó alatt lévő könyvéből.

[32] Magyar adatokra a Néphit Archívum „Kereszteletlenek" adatcsoportjából hivatkozhatunk; az ír adatokat lásd: O'Connor 1991, 42–45.

[33] O'Connor 1991, 36.

[34] Uo., 37.

A körülöttünk élő népek hiedelmeiben ezek a démonok[35] – ugyanúgy, mint más státusnélküli halottak – leginkább mint a föld felett, a levegőben, viharfelhőben csapatosan száguldozó, rossz időt hozó zivatardémonok, felhővezető lelkek jelentek meg. Ilyenek például a csoportosan mutatkozó délszláv *nekrestenci, nevidinćići, zadavčići, mačići* stb.,[36] akik karácsony és vízkereszt közt jönnek, kisgyermek, gyerekfejű madár vagy síró madár alakjában, jégesőt hoznak, mások a terhes anyák, magzatok elpusztítói, a szülő nők tejét szívó démonok. A görög *stringlos* gonosz, durva hangú madár-démon, amely éjjel ijesztget és az állatokat öli,[37] a *stringla* kócos fekete gyerekek csapata, akik főleg a kereszteletlen újszülötteket bántják.[38] A románok *moroi* démona más tekintetben „szabályos" kereszteletlen: hét évvel a halála után kikel sírjából, keresztelőért sír. Ha ezt akkor nem hajtják végre, állat alakot öltve pusztít, bénává, nyomorékká, beteggé teszi családját és a háztartás állatait.[39] Sorolhatnánk még az egyes változatokat az orosz *mertvjaki,* vagy *zalozsnije,* a szlovén, macedón, szerb, bolgár *navi, navje, macàrno, macìrno,* vagy a horvát *orko* démonokig[40] és a magyar, dunántúli, dél-alföldi vagy erdélyi, moldvai *rosszak*ig vagy *tisztátalanok*ig.[41] E démonikus lélekcsapatok leggyakoribb megjelenési idejét, a karácsony és vízkereszt közti *tizenkettede*t (ami egyben a legsötétebb éjszakák halotti ideje és a démonok kedvelt időszaka az emberi világ meglátogatására), a görögöknél, szerbeknél, horvátoknál *kereszteletlen napok*nak, *kereszteletlen hét*nek nevezik. Ez a hét az e népeknél ismert nézetek szerint a kultúrán, időn, téren kívüli lét az emberi tevékenység tabuival sújtott időszaka.

A kereszteletlen démonok közös jellemzője, hogy saját közösségük tagjaira támadnak, elrabolják tőlük az éltető nedveket: a csapadékot vagy az anyatejet (a magyar démonok közül ilyen vonásaik a kalotaszegi, moldvai változatoknak vannak); más, állatalakban támadó démonok a nyájakat dézsmálják, gabonatermést lopnak, vagyis mindenképpen a termékenység megtámadói.[42]

[35] Lásd ezekről bővebben: Pócs 2002a.
[36] Zečević 1981, 123–125, 165–166; Schneeweiss 1961, 5–6; Bošković-Stulli 1953, 438.
[37] Blum – Blum 1970, 96–97; Waschnitius 1913, 22.
[38] Vlachos 1971, 241.
[39] Candrea 1944, IV. 115; Wlislocki 1896, 60–62; Moldován 1897, 173–175.
[40] Strausz 1897, 173–174; Marinov 1914, 218–219; Vakarelski 1969, 236; Filipović 1969; Vlachos 1971, 235–236; Georgieva 1985, 102–103; Troeva 2009, 403.
[41] Lásd például: Jankó 1891, 277; Seres 1994; Wlislockiné Dörfler 1893, 116, 210; Pócs 1986, 203–204; Keszeg 1999, 91–95; Néphit Archívum Rosszak, tisztátalanok csoportja.
[42] Dietrich 1905, 387–388; Kelemina 1930, 39–40.

A szomjazó halottak

A *kereszteletlen démonok* tehát – hasonlóan a fent említett „rossz halottak" egyéb fajtáihoz – az emberi közösségek éltető vizeit elrabló, szárazságot okozó démonokként is felléphettek elterjedési területükön. Ez kapcsolatban van a *szomjazó halottak* képzeteivel is, mégpedig szomjazó testek és szomjazó lelkek vonatkozásában egyaránt, ezért itt röviden ki kell térnünk ezekre a hiedelmekre és a velük kapcsolatos rítusokra.[43]

Általános, sok helyütt még ma is élő nézetnek látszik Közép-Délkelet-Európában, hogy a halottak szomjaznak, ezért szárazságot okozhatnak, mintegy „elisszák" a vizet az emberi közösségek elől. Elsősorban a rossz, tisztátalan, a rituálisan nem megfelelően ellátott halottak teszik ezt. Az ismert hiedelmekben a túlvilágra még nem távozott halottakról van szó, a „fokozatos meghalás" archaikus koncepciója jegyében. Eszerint a halálesetet követően a halottak egy darabig még az élők közelében vannak, nem „egészen" haltak meg és csak fokozatosan jutnak a túlvilágra: ennek jellegzetes, kultúránként, felekezetenként változó dátumai vannak.[44] Mintegy a lélek lassú túlvilágra jutásával párhuzamosan, a test is csak fokozatosan hal meg, olyan ütemben, ahogyan éltető nedveit elveszti: *nedves élő holttest*ből lassú kiszáradás révén *száraz halott*á válik. A szomjas halottak képzetei mögött tehát (mint ezt már többen – például Eliade vagy Campagne – megállapították) a nem véglegesen meghaltak archaikus koncepciója fogható meg.[45] A fokozatosan meghaló halottak a végső megszabadulásig szenvednek, e szenvedő várakozás legfőbb kifejezője a szomjazás. Másrészről, látszólag paradox módon, a halottnak vízre van szüksége ahhoz, hogy egészen meghaljon, kiszáradjon (vagyis átadja nedveit a földnek). A vízben, a víz által oszlik fel és szárad ki a halott, ugyanakkor a vízből kel ki az újszülött, mint a nedves anyaföldből a mag.[46]

A „jó" halottaknak a teste is áldásos lehet; egyes hiedelmek szerint nedveivel – a kiszáradás során – mintegy megtermékenyíti a földet. Az oroszok néhol úgy tartották, hogy őseik teste jó hatással van a föld termékenységre; mikor tavasszal felmelegedett az idő és enyhe szél fújt, ezt mondták: „Most az ősök sóhajtoznak."[47] A jótékony holttest egy szemléletes lengyel adata szerint Mickiewicz, a költő holtteste kimondottan jótékony hatással volt az időjárásra. Őt ugyanis *planetyk*nek – közösségének esőt

43 Lásd kicsit részletesebben a „Víz mitológiájáról" írt cikkemben: Pócs 2010. A cikk néhány rövid részlete itt megismétlődik.

44 Erről részletesen lásd például Ranke 1951.

45 Campagne 2008, 332; Eliade 1958, 198 (szerinte a szomjazó halottak hiedelmei azokon a földrajzi helyeken voltak markánsan jelen, ahol a szárazság állandó fenyegetés volt: Mezopotámiában, Anatóliában, Szíriában, Palesztinában stb.; e helyeken voltak szokásosak a halottaknak adott libációk is).

46 Eliade említi ezzel kapcsolatban az Ozirisszel azonosított egyiptomi halottakat, amelyek csíráznak, kalászt hoznak: Eliade 1958, 190–192.

47 Warner 2002, 46.

biztosító „felhős" varázslónak – tartották.[48] Miczkiewicz Franciaországban halt meg, ott is temették el. Amíg a holtteste ott volt, esősek voltak az évek Franciaországban, amikor hazahozták Lengyelországba, eredeti temetkezési helyét nagy aszály sújtotta, új nyugvóhelyén viszont csapadékos évek következtek.[49]

Mindez az élet→halál→élet normális körforgása; és hiedelmeink azt bizonyítják, hogy ebben a körforgásban vízre van szüksége a „normális" halottnak is, amíg egészen meg nem hal. Az e cikkben dokumentált közép-délkelet-európai térség sok helyén ismert képzet, hogy a normálisan meghaltak, rendben eltemettek is szomjasak, de csak a temetés utáni átmeneti időben, sok helyen az első 40 napon, míg nem jutnak a túlvilágra. A liminális állapotú, státusnélküli halottak szomjúsága viszont örökös. A normális halottak szomjúságát rövidebb átmeneti állapotukban különböző vízadási rítusokkal ki lehet elégíteni. Ezért az első éjszakákra, amikor még jelen vannak vagy visszajöhetnek, vizet kell kikészíteni számukra. Vannak román és szerb adataink a halottaknak felajánlott forrásokról, kutakról, továbbá a sír öntözéséről hat héten keresztül. Ezzel kapcsolatos a halottas háztól való vízhordás rítusa is, amelyet Gyimesből, főleg a román származású lakosság gyakorlatából, Hárompatakról (Csík és Bákó megye határvidékén), valamint Moldvából magyaroknál is ismerünk. Jankus Kinga gyimesbükki adatokat közöl. Itt az ortodox családok a kritikus 40 napon át vizet hordanak a halottért valamelyik szomszéd számára, mintegy alamizsnaként – értsd áldozatként – a szomjazó halottért. Van, aki szerint azért viszik a vizet, hogy a halottnak legyen mit innia, mások szerint a lélek tisztul ebben a vízben.[50] Úgy vélem, mind a két magyarázat adekvát az idevágó hiedelmekkel: e rítusok – mint a halott mosdatása is – bizonyára annak a megelőzését is célozzák, hogy a távozó lélek valamilyen temetkezéssel kapcsolatos mulasztás miatt „tisztátalan halottként" viselkedhessék. Több mezőségi adat idézhető Keszeg Vilmos gyűjtéséből, miszerint mind az ottani magyarok, mind a románok úgy vélik, hogy a szárazság oka az, hogy egy halottat mosdatlanul temettek el, ezért a sírjára vizet kell öntözni.[51] A Gazda Klára leírta zabolai, háromszéki román adatok szerint maga a halott mosdatása tisztító, de egyúttal szomjat oltó rítus is, mint a szerző mondja, a mosóvíz egyszerre oltja a purgatóriumban égő lélek szomját és csitítja hőségérzetét. (Egyébként moldvai purgatórium-látomások is beszélnek az ott égő lelkek szomjazásáról.)[52]

A „normális" halottaknál sokkal veszélyesebbek az örök liminalitásra ítélt, rosszindulatú halottak; ők – permanens vízigényük kielégítése céljából – szinte törvényszerűen

[48] A *płanetnyk* mibenlétére itt nincs terem kitérni; az említett hiedelem mindenesetre körülbelül olyasmit jelent, mint ahogyan nálunk szokás Adyt „hatujjú" táltosnak tartani.

[49] Udziela 1898, 601.

[50] Gyimesbükk (magyar és román, valamint moldvai és távolabbi román párhuzamok): Jankus 2008, 106–108.

[51] Keszeg 1999, 335.

[52] Gazda 2001, 303; Kóka 2006, 45–47.

veszik el az emberektől a vizet, és okoznak szárazságot. Például orosz hiedelmek szerint mindazok a halottak szomjasak, és ezért aszályt okozhatnak, akik „nem a maguk halálában haltak meg". Különösen veszélyesek azok a szomjas halottak, akiknek a teste nem szárad ki, mivel nem veszi be őket a föld. Számos hiedelem ismert Kelet-Európában a fent említett, rosszul meghalt, hiányosan eltemetett és el nem porladó halottakkal kapcsolatban. Az orosz *zalozsnije* szárazságot és jégverést okoznak. A temető szentelt földje nem veszi be őket, még a koporsódarabok is kitüremlenek a földből, az ismételt eltemetések ellenére.[53] Vagyis: élő holttestként viselkednek; vegetáló létükhöz azonban éltető nedvekhez kell jutniuk. Ha nem adunk nekik vizet, testükbe fogadják a talaj éltető nedveit, ahelyett, hogy saját nedveiket elveszítve – kiszáradva – velük termékenyítenék meg a földeket. Bizonyos temetőben végzett esőkérő rítusok kimondottan e földben nyugvó, félig élő holttestekre vonatkoznak: nekik juttatnak vizet, és cserébe esőt kérnek tőlük; vagy egyszerűen a pappal együtt összegyűlnek a temetőben, és halottaik közbenjárását kérik a szárazság megszüntetéséért. Ha beszenteletlen halott, öngyilkos vagy kereszteletlen van a szentelt földbe eltemetve, szárazság esetén ki kell ásni, és valamiképpen vizet kell juttatni a holttesteknek.[54] William Ryan „rossz halottakra" vonatkozó orosz adatai szerint például kiássák, majd a mocsárba dobják őket.[55] Hasonló szerb és ukrán adatokat közöl Tolsztaja: egy ukrán faluban például a megszentelt földbe temetett öngyilkos hónapokra szárazságot okozott, majd miután kiásták a holttestttet, három hónapig esett az eső.[56] A sírok vízzel öntözését szárazság esetén sok kelet-európai helyen gyakorolják a feltételezett tisztátalan halottak sírján, olykor a házában is (orosz, szerb, román és magyar adataink is vannak erre). Ezt a rítust Zsitomirban a következő mondás kísérte: „Adunk neked vizet, adj nekünk esőt!"[57] Hermann Antal egy kalotaszegi esővarázsló rítust közöl: szárazság esetén részeg ember sírját öntözik, a közlő szerint abban a hitben, hogy „a halott lelke a vizet felfogja, és azután mint esőt zuhogtatja ismét alá".[58]

Tehát a szomjazó halottak esetében is fontos szerepet kapnak a halál utáni pótlólagos rítusok. A félig meghalt holttestek vízzel ellátásának sokféle lehetséges indítéka között jelen kontextusunkban az áldozati jelleg látszik döntőnek: vizet adnak a szomjazó halottnak, hogy „jó", a közösséget pártfogoló halottá tegyék. Ez ismételten felhívja a figyelmet az esőrabló kereszteletlen és egyéb démonok ambivalenciájára: helyesebb is volna őket inkább *esőszabályozó démonoknak* nevezni. A 20. századi balkáni és magyar hiedelmekben is gyakorta megjelentek a zivatardémonok a saját közösséget

53 Warner 2002, 47–48.
54 Ezekről a rítusokról bővebben lásd előbb említett cikkemben, továbbá: Pócs 2003a.
55 Ryan 1999, 74.
56 Tolstaya 2001, 191, 180.
57 Orosz, ukrán, szerb adatok: Tolstaya 2001, 179–192.
58 Herrmann 1895, 198.

pártoló felhővezető lelkekként: termékenységet hoztak falujuk, nemzetségük számára, miközben harcban álltak a szomszéd település jégesővel pusztító felhővezetőivel. Egy másik figyelemre méltó összefüggés a közösségüknek vizet biztosító vagy tőlük vizet rabló felhővezető lelkek, valamint a földet megtermékenyítő, illetőleg kiszárító holttestek között van: e démonikus vízrabló–vízadó lények lelkek és testek is, illetve hol élő holttestek, hol szellemlények: a test és lélek között képlékeny kapcsolat, diffúz átmenet észlelhető e hiedelmekben.

KIHÁZASÍTATLANOK

A házasságkötés nélkül elhunyt hajadonok halál utáni pótlólagos rítusaként volt ismert még a modern Európában – nálunk is – a *halott lakodalma*, illetőleg a *halottas tánc*.[59] Ezek a rítusok a közelmúltban – ahol még éltek – az elhunytak számára megadott „végtisztesség" egy fajtájaként értelmeződtek: hogy a házasulandó korú lányok vagy legények mintegy kárpótlásul megkapják az élők közösségében betöltött státusuk szerint nekik kijáró életfordulós rítus némely tartozékát. Ahogy Kálmány Lajos írja, aki 1912-ben először publikált komolyabb magyar közlést a halottas táncról, így ír: „A halott jogai közé tartozik, hogy ha felnőtt s kiházasítatlan, hogy kiházasítsák, ellakják a lakodalmát."[60] E rítus-tartozékok az új státus elnyerését jelzik, illetve az „igazi" lakodalom reminiszcenciájaként emelik az ünnep fényét, teszik a temetés rítusát világiasabb eseménnyé. Ilyenek a menyasszonyi/vőlegényi ruha és jelvények,[61] a zenés „esküvői" menet, a menyasszonytánc, illetve általában a lakodalmi tánc pótlásaként is értelmezhető halottas tánc, sőt egy „pót"-menyasszony vagy -vőlegény, koszorúslányokkal, olykor más lakodalmi tisztségviselőkkel és mindezek jelvényeivel. Mindebben benne rejlik az a gondolat is, hogy a „házasulandó" korban lévő fiatal, vagy az a személy, akit már el is jegyeztek, mintegy a házasságkötés rítusának preliminális szakaszába jutott. A „normális" életciklusokat le kell tölteni: nem normális, sőt közösségellenes dolog idő előtt meghalni. A házasság előtt váratlanul meghaltak életciklusa, illetve az

[59] A kutatásban a *halott lakodalmá*nak nevezett rítus-együttes magyarságnál való általános elterjedtségét a Magyar Néprajzi Atlasz *A halott lakodalma* térképe is jelzi. Európa-szerte hasonló lehet a helyzet, de e cikk írásának rövid ideje alatt nem volt módom az európai elterjedésnek pontosabban utánajárni. Néhány magyar tanulmány, amelyekből nagyjából képet nyerhetünk a legfontosabb idevágó halotti rítusokról: Kálmány 1912; Szendrey 1941; Morvay 1951. Az erdélyi románok vonatkozásában összefoglaló mű a halott lakodalmáról, annak az élők közösségében betöltött szerepéről: Kligman 1988.

[60] Kálmány 1912, 292.

[61] Például a koszorú vagy korona. Lásd az erről szóló összefoglalást: Jung 1992. Jung Károly a cikkben a vajdasági *halotti korona* kapcsán ír a rítusok általánosabb vonatkozásairól, és magyar, valamint délszláv párhuzamairól is.

élők társadalmában „megkezdett" átmeneti rítus befejezetlen maradt, az itt keletkezett hiányt ugyanitt, az élők társadalmában kell pótolni; a halottnak itt kell elnyernie, legalább szimbolikusan, új státusát. Ennek hiányában földi státusnélkülisége másvilági státusnélküliség, közösségen kívüliség, örök liminális állapot eredője lehet, az ezzel járó – fent említett – hátrányokkal: például károkozó démon válhat a végleges helyét nem találó lélekből. Bolgár, orosz, ukrán, lengyel, cseh és szlovák hiedelmek szerint a vízbe fúlt menyasszonyok lelkeiből *vízi szamovilák, ruszalkák, villik,* az emberekkel szemben rosszindulatú, vagy legalábbis ambivalens vízitündérek válnak. (Bár ezeknek is van pozitív aspektusuk: egyes bolgár hiedelmek szerint tavasszal a ruszalkák árasztják el vízzel a termőföldeket.)[62]

Noha a halott lakodalma vagy a halottas tánc rítusai – modern kori adataink szerint legalábbis – nincsenek közvetlen kapcsolatban e hiedelmekkel, mégis úgy vélem – más veszélyes halottak analógiái alapján –, hogy a házasságkötés pótlólagos rítusainak is lehetett ilyen vonatkozása: talán a házasulatlan fiatalok ártó démonná válását is hivatva voltak megelőzni. Ezt a feltételezést támogatják a démonházasságok bolgár hiedelmei is: a *karakondzsoli* nevű alvilági szörnyek, vagy a *vízi szamovilák* démoni menyegzőket ülnek éppen azokon a helyeken, ahol idő előtti haláleset történt: a frissen meghaltak lelkét szerzik meg vőlegényül-menyasszonyul, mintegy az e világon elmaradt házassági rítus pótlásaként.[63] Ennek van pozitív, illetve keresztény mása is. Arra a közép-kelet-európai folklórban is fel-felbukkanó motívumra gondolok, amely szerint a meghalt házasulandó szimbolikusan Krisztus jegyese, aki halálával mennyei nászra készül, csakúgy, mint a kolostorba vonuló hajadonok, akik az élők társadalma szempontjából, amelyből kiszakadtak, halottak.

KIREKESZTETT ÉLŐK: KETTŐS LÉNYEK

A státusnélküli halottakhoz hasonló szerepet játszottak Közép-Kelet-Európa démonvilágában az életükben státusnélküliekből „keletkező" halottak. Ők már életükben jellegzetes kettős, illetve átmeneti lények voltak, mint például a *werwolf* vagy *farkasember* különböző változatai, köztük a román és erdélyi magyar *prikulics*, továbbá a délszláv *mora, morina*, a magyar *lidérc*, a kelet-európai (szerb, román, ukrán) démonikus *boszorkány*, az élő *vámpír*, az élő *strigoi*,[64] amelyeknek kettős, ember és

[62] Zečević 1981, 40–41; Zelenin 1916; 1927, 390–392; Haase 1939, 149–154; Troeva 2009, 404.

[63] Troeva 2009, 404.

[64] Lásd például a *mora* adatait: Moszyński 1939, 633–636; Zečević 1981, 112–114. A magyar *lidérc* adatainak egy gazdag csoportja: Keszeg 1999. 81–85; *werwolf* (szerb, horvát *vukodlak, vakudlak, kudlak,* bolgár *vrkolak,* görög *vrikolakasz, vurkolakasz, roman vârkolac, pricolici* stb.): Abbot 1903, 217; Muşlea – Bîrlea 1970, 228–229, 236–244; Senn 1982. Strigoi: Candrea 1944, 148–152; Muşlea

démon vagy ember és állat alakváltozataik voltak, és ezáltal két világban, a kultúra és natura, vagy a nappal és éjszaka emberi és démoni, halotti világában egyaránt otthonosak lehettek. Jellegzetes státusnélküli élők: törvénytelen (például apa–lány, anya–fiú, két testvér vagy unokatestvér) kapcsolatból, harmadik, hetedik vagy kilencedik gyerekként születtek. Születésük hiedelmeit általában az osztályozatlanság, csoporton-kívüliség, időnkívüliség, létszámfelettiség szimbolikája veszi körül (ide tartozik a születésükkel kapcsolatos hármas, hetes, kilences szám).[65] Más hiedelmek szerint anyai átok taszította ki őket a családból, egyházi kiátkozásban részesültek, kitett gyerekek voltak, száműzték őket falujukból (például varázslás, boszorkányság büntetéseképpen), és így tovább; vagy pedig nem részesültek a keresztségben. A kirekesztéssel elvesztik csoportidentitásukat, az átok, kiátkozás, száműzetés mágikus és jogi manőverei a szimbolikus halál állapotába juttatják őket.[66] Van az utóbbiak között egy werwolf-vonásokkal rendelkező csoport, a Balkán-szerte ismert *karakondzuli/karakondzsoli/kallikancaroi* démonok: e lények egyik jellemzője az, hogy a *kereszteletlen napok*on, *kereszteletlen hét*en született emberekből lettek.[67] A *kereszteletlen hét*, mint a státusnélküli halottak (*kereszteletlenek*) emberek közti megjelenésének, térfoglalásának hete, már eleve státusnélküliséggel ruházza fel az ekkor születetteket: ilyenkor ember nem születhet, csak – már születésbeli adottságainál fogva is – státusnélküli egyén, akiből törvényszerűen válik kereszteletlen démon.

E közösségből kirekesztett, permanens liminális léthelyzetben élő, státusnélküli személyek mindegyikére jellemző, hogy démoni alakváltozataik révén már életükben betöltik a státusnélküli halottak jellegzetes szerepeit is: démoni megjelenési formáik lényegében azonosak haláluk utáni démoni mivoltukkal (vö. a kelet-európai *boszorkány*, valamint a *mora*, *werwolf* „élő" és „holt" alakjait). Ezért velük kapcsolatban is ismertek bizonyos, státusnélküliségüket megszüntető beavató rítusok, amelyek szerepe szinte azonos a halál utáni, pótlólagos átmeneti rítusokkal. E rítusokkal a státusnélküli élőket avatják be az emberi közösségbe, a kultúrába, és ezek az emberré avató rítusok

– Bîrlea 1970, 244–277. A *werwolf-* és/vagy *mora*-lényekről mint kettős lényekről összefoglalóan: Lecouteux 1987b; 1992; Pócs 2002b – ezt lásd e kötetben is; 2003b, 224–226.

65 Mint Vaz da Silva egy magyarul is megjelent werwolf-tanulmányában kimutatja, a harmadik és hetedik gyerek, a hármas, kilences (9=3 x 3) és hetes szám 'teljesség' jelentésének megfelelően bizonyos tekintetben „létszámfölötti", aki már kilóg a sorból. Köztes, átmeneti lény aspektusa is van, aminthogy e számok „csoportvégi" sorszámként egy új csoport kezdetét is indukálják. Ezeket a gyerekeket – portugál hiedelmek szerint – egy testvérük pótlólagosan (másodszor) „bekereszteli" a családba! (Vaz da Silva 2002).

66 Lásd például Lawson 1910, 209, 375–376; Pamfile 1916, 131; Murgoçi 1926, 328–329; Kelemina 1930, 90; Muşlea – Bîrlea 1970, 228, 238–243, 247, 298; Vlachos 1971, 228; Zečević 1981, 128, 166; Georgieva 1985, 959.

67 Részletesebben, példákkal kifejtve – és további irodalommal – lásd: Pócs 1986, 195–198. E démonokra vonatkozó adatok néhány fontos közlése: Lawson 1910, 190–255; Vakarelski 1969, 239; Vlachos 1971, 237–240.

megelőzik, hogy társadalmon kívüli, marginális helyzetükből démonként támadjanak saját közösségükre. (És ehelyett – emberként – saját közösségüket védő „jó" werwolffá válhatnak.[68]) Példaként itt most csak egy, a werwolf-sorsra született gyermek permanens státusnélküliségét kivédő rítust említek. Ezt a Balkán több helyén gyakorolták, hogy a karácsonyi tizenketted (*kereszteletlen napok*) idején születettek ne váljanak *karakondzuli*vá. Bulgáriában és Szerbiában az ekkor született gyermeknek *három asszony* fon kis inget gyapjúból, meghatározott előírásokat betartva; az inggel reggelig készen kellett lenniük, s azt hordania kell a csecsemőnek. Az asszonyok háromtagú csapata fogadja itt be az *élők csoportjába* a csecsemőt, szerepük hasonló a keresztszülőkéhez, akik a keresztelő rítusa alkalmával *keresztelőing*et adnak az újszülöttnek.[69]

Azt, hogy a közösségből kirekesztettek a hiedelmekben hasonló szerepet kaphatnak a státus nélkül születettekhez, a werwolffá váló száműzöttekre vonatkozó ókori-középkori nézeteken kívül az idegenek demonizálódásának esetei is bizonyítják. Görög, macedón, bolgár adataink szerint a törökök, albánok, románok lelkéből haláluk után vaddisznó- vagy kutyadémon válik.[70] Számos további kelet-európai példát idézhetnénk arra, hogy az idegen föld a saját otthonhoz képest már kvázi-másvilág, amely nem emberek, hanem démonok lakóhelye.[71]

Ami a démonok utóbb említett fajtáit, az ő támadásaik elhárítását illeti (akár halottakból, akár kirekesztett élőkből lettek démonná), ebben a kereszteletlenek pótlólagos keresztelőjéhez hasonló, státusváltó szerepe lehet bizonyos temetéspótló rítusoknak és a démonoknak szóló halotti áldozatoknak. A boszniai cigányok fekete kakast áldoztak zivatarok esetén az öngyilkosok sírján.[72] Radalo szerb faluban zivatarfelhő közeledtekor a vízbefúltakat és öngyilkosokat hívják imájukban segítségül; a jégverést hozó szerb *pogibalci* démonokhoz mint a közösség valamikori tagjaihoz fordulnak, Vjetreni faluban ilyenkor halotti tort is tartottak a falu összes „rosszul meghaltjának" és így tovább: Tolsztoj és Tolsztaja a változatok gazdag sorozatában közlik kelet-délkelet-európai adataikat.[73] Ezekkel a másodlagos, kiengesztelő rítusokkal mintegy visszahozzák a kirekesztett démonokat a családi kötelékekbe, (újra) a közösség tagjává, illetve normális halottá teszik őket.

[68] A közösségüket védő, érte harcoló ún. werwolf-varázslókról lásd: Pócs 2002b. 192–200, további irodalommal.

[69] Zečević 1981, 168; Georgieva 1985, 80. Erről és hasonló „életbe/kultúrába avató" rítusokról a werwolf-hiedelmek tágabb kontextusában: Pócs 2002b, 183–188.

[70] Abbot 1903, 215, 216; Dieterich 1905, 389.

[71] Lásd erről bővebben: Pócs 2001.

[72] Herrmann 1895, 199.

[73] Tolstoj – Tolstaja 1981; Tolstaya 2001.

A VÁMPÍR KETTŐS LÉTE ÉS KETTŐS TEMETÉSE

Kelet-Délkelet-Európa ortodox felekezetű népeinek körében sokan mai napig ismerik és félik a kettős lények legveszélyesebbikét: a *vámpír*t; ismerete a nyugati szlávságra és részben a németség keleti csoportjaira is kiterjedt. A rá vonatkozó gyér magyar hiedelemanyag jelentéktelennek mondható, kései kölcsönzésnek látszik.[74] A vámpír vérszívó démon, amely általában saját családjára, nemzetségére támad; hol egy-egy személy, állatok, hol egész családok, olykor egész falvak esnek áldozatául. Két fő változata: élő ember, aki születésétől fogva, örökletesen vámpírrá lett, másrészt megéledő, sírjából kikelő holttest. Az élő vámpír a kettős lényekkel kapcsolatban említett veleszületett vagy életében szerzett státusnélküliségének (törvénytelen gyerek, kiátkozott, vagy családi átok sújtotta személy stb.) köszönheti démoni természetét. A *holt vámpír*ral kapcsolatos jelenségeket a hiedelmek általában egy élő vámpír halál utáni megnyilvánulásaiként tételezik fel, mindemellett a holttest-vámpír liminális létét rendszerint a temetési rítusok valamely hiányosságával is kapcsolatba hozzák. Például nem látták el testnyílásait szentelményekkel – ahogy a vámpírgyanús személyek temetésekor szokták –, vagy a halottat nem részesítették testileg-lelkileg megtisztító lemosásban, nem kerítették vagy nem rakták körül szentelt gyertyákkal, temetésén hiányzott a tömjénfüst, vagy a kiterített halottat – ez a legsúlyosabb dolog – átugrotta egy macska vagy kutya. Ez utóbbi fejlemény semmissé tette a haldokló vagy halott körül kialakított szentelt teret, ezért hozzáférkőzhet a Sátán, amint ezt Juliet du Boulay görög vámpírhiedelmek kapcsán elemezte.[75] Így vagy úgy: nem részesült a normális keresztény halottnak kijáró temetési szertartásban.

A sírjából kikelő *halott vámpír* képzeteinek alapja a föld által be nem vett, nem romló holttest. Tehát társadalmi csoportokba nem tartozó, azokból kirekesztett „rossz" halottról van szó a vámpír esetében is, amelyet nem vesz be a föld, és amelynek fontos tulajdonsága, hogy nem szárad ki, élő holttest marad. (Görög hiedelmek szerint a földből kivetett, nem rothadó holttest az egyházi kiátkozás következménye.) Ezeket az éltető nedveiket el nem vesztett, ki nem száradó holttesteket (általában 40 nappal a halál után) megszállja és „feléleszti" a halott saját, még az élők közösségé-

[74] Lengyel *wampir, upiór,* cseh *upír,* ukrán *upyr,* bolgár *upir, ustrel,* albán *dhampír, lugat* stb. A délszláv nyelvekben 'emberfarkas/werwolf' jelentésű szóval megnevezett *vukodlak, vrkolak* stb. a legújabb korban már ritkábban jelent farkasembert, sokkal inkább vámpírt. Rövid áttekintés a közép-délkelet-európai vámpírhiedelmekről: Pócs 2004. 37–39. A felhasznált tanulmányok és közlések közül a fontosabbak: Hock 1900; Abbot 1903, 217–221; Klapper 1909; Lawson 1910, 370–390; Marinov 1914, 216–218; Pamfile 1916, 378–381; Murgoçi 1926; Zelenin 1927, 393; Kelemina 1930, 147–149; Moszyński 1939, 540–542, 656–660; Drozdowska 1962, 126–127; Burkhart 1966; Perkowski 1976; Zečević 1981, 126–136; du Boulay 1982; Georgieva 1985, 95–100; Burkhart 1989, 65–108; Lecouteux 1999.

[75] du Boulay 1982.

ben tartózkodó lelke, vagy pedig az ördög – így indul újraéledő holttestként, mint az emberek és állatok vérét szívó démon, kártevő útjaira. Testét hiába hagyta el lelke, nem halhat meg, mert mint ördögi megszállottat egy másik lélek uralja, és ezért testét nem veszi be a föld, nem tud kiszáradni. A permanens átmenetiség, a liminális állapot a vámpír esetében tehát a holttestre is kiterjed, ugyanúgy, mint a fent említett szomjazó halottak esetében.

A vámpír az élőktől életet szerző halott, aki, hogy újra csak du Boulay elemzését idézzem, visszafordítja az élet–halál folyamatok normális irányát. A halott nem integrálódik a halottak közösségébe (ami voltaképp élő családja halott tagjait jelenti), ezért az élő családjához való viszonya sem normalizálódik, ehelyett családja élő tagjaira támad, vért szerez tőlük, amelynek révén tovább éli marginális életét a sírban. Mindez a vámpírok okozta szárazság, illetve a szomjas halottak hiedelmeivel is szorosan összefügg: amennyiben a vámpír – ugyanúgy, mint a fent említett szomjazók – nem tud kiszáradni és *testileg* szomjazik; és ugyanúgy, mint azok, az éltető vizet is ellophatja az emberi közösségektől. A vámpírok azonban nem csak vizet lopnak, hanem elsősorban az őket liminális létükben tovább éltető vért szerzik meg családjuktól. (Most, áttekintvén a vámpírhit kelet-európai megnyilvánulásait, úgy látom, hogy ahol a késő középkori eredetű vámpírhit elterjedt, kiterjesztették a vámpírokra a tisztátalan, idő előtt meghalt, hiányosan eltemetett, státusnélküli, de nem feltétlenül vérszívó halottakra vonatkozó, a vámpírhitnél archaikusabb, egyetemesebb nézetek nagy részét; a vérszívó vámpír hite tehát mintegy rárakódott ezekre.)

A vámpírellenes rítusok egy része azt hivatott megelőzni, hogy valaki holta után vámpírrá váljék (általában is, és különösen olyan személyek esetében, akik életükben vámpír-gyanúsak voltak). E célból a halottat feltétlenül meg kell mosdatni. Továbbá a vámpírgyanús halottat temetésig őrizni kell, testnyílásaiba szentelményeket helyezve, égő szentelt gyertyával kell megkeríteni – és így tovább: hogy normális, beszentelt, minden rítussal jól ellátott halott legyen.

A védekező rítusok másik nagy csoportja a holt vámpírokat teszi ártalmatlanná. Az elhíresült vámpíresetek szerint egy-egy járvány vagy aszályos idő váltotta ki a vámpirizmus gyanúját, amit a vámpírnak vélt halottak kihantolása, megcsonkítása, szíven szúrása, elégetése követett; majd újra beszentelték a sírt, esetleg újrakeresztelték a halottat, illetve ördögűző eljárást végeztek, és ellátták egy második temetéssel. (Litsas görög adatai szerint a halál utáni harmadik, ötödik és hetedik évben végbemenő exhumáció során állapítják meg, hogy a holttest elporladt-e; amennyiben nem, exorcizmus következik.[76]) Tehát véglegessé tették az „egészen" még meg nem halt holttestek halálát: kiszáradását. A második, végleges temetési rítus helyreállította az élet–halál váltás normális menetét, egyben az élők és holtak közösségét és szabályosan működő kölcsönviszonyait.

[76] Litsas 1976, 457–458.

Harmadrészt: széles körben ismertek voltak az esőrabló vámpírok elleni akciók, az öntözéses vagy vízbe merítő rítusok, amelyek a „szomjas" holttestek vízzel való ellátását célozták meg. Szárazság esetén néhol vízbe dobták a kihantolt, vámpír-gyanús holttestet, a szerbeknél előfordult vörösborral telt palackok vízbe dobása; másutt a kihantolt holttestet vagy a vámpír-gyanús személyek sírját vízzel locsolták, vagy a sírból felvett koponya nyílásain át locsolták vízzel a talajt. Vámpír-gyanús élő személyek közösségi kényszerfürdetése is előfordult: a fent említett, női termékenységgel kapcsolatos vízbe merülő rítusokat alkalmazták az esetleges vámpírok káros esőlopó tevékenységének megakadályozására.

Ami a vámpírok képviselte negatív jelenségeket illeti, természetes, hogy a 20. században ezeknél jóval gyérebbek a „jó" halottak adatai, akiknek éltető nedvei a földbe jutván a kiszáradás során, a hit szerint megtermékenyítik a termőtalajt. A konkrét veszélyhelyzetek, a természeti csapások, járványok megmagyarázhatatlansága sokkal inkább életben tartotta ezek okozójaként a kártékony, szomjazó halottak hiedelmeit és elhárító rítusait.

Végezetül nézzük meg, hogy a bemutatott, test és lélek halál utáni átmeneti állapotára, a test „végső" meghalására, majd második temetésére vonatkozó kelet-közép-európai hiedelmek[77] mennyiben adekvátak a Robert Hertz alapvető összefoglalásában[78] megrajzolt képpel és a szerző a test és lélek halál utáni átmeneti állapotával, valamint a kettős temetkezés indonéziai rítusaival kapcsolatban levont következtetéseivel. Lévén, hogy a földrajzi távolság, az etnikai, nyelvi, vallási különbségek igen nagyok, nem lehet szó semmiféle történeti kapcsolatról a világ e két távoli pontján megfigyelhető sajátságok között. Arra viszont alkalmas a két helyszín adatainak összevetése, hogy a helyi sajátságok kiszűrésével bizonyos egyetemes jellemzőket állapítsunk meg belőlük. Ilyen lehet az, hogy van egy átmeneti időszak a *halál* és a csak lassan kiszáradó holttest *végső halála* között: miközben a test félig még él, a halottnak a testétől csak fokozatosan elszakadó szelleme is egy ideiglenes helyen, valahol az élők közelében tartózkodik. A *száraz halál – nedves élet* nyilvánvalóan egyetemes alap-oppozíciója az élők és holtak viszonyainak. A kiszáradt test a „jó" holttest, a még rothatdófélben lévő nedves test viszont veszélyes lehet. Hertz indonéziai vizsgálataiból úgy látszik, hogy ott hiányzik az átmeneti állapotban lévő, csak félig meghalt testek ambivalenciájának pozitív oldala, miközben Európa múltbeli agrártársadalmaiban ez is szerepet kapott: a „nedves halottak" nemcsak mint életet rabló, hanem mint életet adó lények is megjelennek az élet–halál–élet körforgásban.

[77] Az itt taglalt rítusokon túl a második temetés, illetve a kettős temetkezés általánosabb délkelet-európai vonatkozásairól lásd összefoglalóan: Daković 1999.

[78] Hertz 2001 [1907].

*

Bemutatott adataim, úgy hiszem, kellőképpen bizonyíthatják, hogy ahol/amikor még él a halál utáni élet hite – az élők és holtak szoros közösségének hagyományaival együtt –, ott és akkor az élők közössége számára igen fontos a halottakkal való normális együttélés biztosítása. A halál utáni átmeneti rítusok elvégzésének célja nem kizárólag az eltávozottak túlvilági státusának rendezése, hanem legalább ennyire az is, hogy a liminális állapotú átmeneti lényeket a közösséget támogató halottakká változtassák, visszaintegrálják családjukba, nemzetségükbe. Így volt ez a körülöttünk élő népeknél és a magyarság közösségeiben egyaránt, még ha a rítusok és a kapcsolódó démonvilág egyes sajátos részleteit illetően voltak is eltérések a különböző nyelvű, felekezetű közép- és kelet-európai kultúrákban. E hagyományok fennmaradásában valószínűleg fontos szerepe volt a katolikus, és különösen az ortodox egyházak támogató hozzáállásának mind a halotti áldozatok keresztényiesített formáihoz (emléktorok, alamizsnálkodás a halott lelki üdvéért, az élő holttestek „engesztelését" célzó egyházi rítusok a temetőben stb.), mind a halottak túlvilági helyzetét szabályozni hivatott, pótlólagos rítusokhoz (a halott lakodalma, szükségkeresztelő, az „életjel" keresése, a vámpír-gyanúsak második temetése).

BIBLIOGRÁFIA

Abbot, G. F.
1903 *Macedonian Folklore.* Cambridge, Cambridge UP.

Bárth Dániel
2005 *Esküvő, keresztelő, avatás. Egyház és népi kultúra a kora újkori Magyarországon.* /Szövegek és elemzések 1./ Budapest, MTA–ELTE Folklór Szövegelemzési Kutatócsoport.

Beitl, Klaus
1965 Die Sagen vom Nachtvolk. Untersuchung eines alpinen Sagentypus. (Mit Verbreitungskarte). Georgios A. Megas (ed.): *IV. International Congress for Folk-Narrative Research in Athens (1. 9–6. 9. 1964). Lectures and Reports.* /Laografia XXII./ Athens, 14–21.

Binski, Paul
1996 *Medieval Death. Ritual and Representation.* London, The British Museum Press.

Blum, Richard – Blum, Eva
1970 *The Dangerous Hour. The Lore of Crisis and Mystery in Rural Greece.* London, Chatto and Windus.

Bošković-Stulli, Maja
1953 Splet naših narodnih praznovjerja oko vještice i popa. *Bilten Instituta za Proncavanje Folklora* 437–342.

Burkhart, Dagmar
1966 Vampirglaube und Vampirsage auf dem Balkan. In Alois Schmaus (Hrsg.): *Beiträge zur Südosteuropa-Forschung. Anläßlich des I. Internationalen Balkanologenkongresses in Sofia 26. VIII.–1. IX. 1966.* München, Dr. Rudolf Trofenik, 211–252.
1989 *Kulturraum Balkan. Studien zur Volkskunde und Literatur Südosteuropas.* /Lebensformen 5. Veröffentlichungen des Instituts für Volkskunde Universität Hamburg./ Berlin – Hamburg, Dietrich Reimer.
Caciola, Nancy
1996 Wraiths, Revenants and Ritual in Medieval Culture. *Past and Present* 152: 3–45.
Campagne, Fabián Alejandro
2008 Witch or demon? Fairies, Vampires and Nightmares in Early Modern Spain. *Acta Ethnographica Hungarica* 53: 307–341.
Candrea, I. A.
1944 *Folklorul medical român comparat.* Bucureşti, Editura Casa Şcoalelor.
Csáky Károly
1992 *„Pogánykát vittünk, báránykát hoztunk." (A születéssel s a gyermekkel kapcsolatos népi hiedelmek és szokások az Ipoly mentén).* /Népismereti Könyvtár 3./ Komárom, Csehszlovákiai Magyar Néprajzi Társaság.
Daković, Branko
1999 About the Custom of Repeated (Double) Burial. *Etnolog – Glasnik Slovenskega Etnografskega Muzeja* 9: 137–144.
Deáky Zita
1996 *A bába a magyarországi népi társadalomban (18. század vége – 20. század közepe).* /Centrál-Európa könyvek 4./ Budapest, Centrál-Európa Alapítvány.
Deáky Zita – Krász Lilla
2005 *Minden dolgok kezdete. A születés kultúrtörténete Magyarországon (XVI–XX. század).* Budapest, Századvég.
Dieterich, Karl
1905 Aus neugriechischen Sagen. *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* XV: 380–398.
Dölger, Franz Joseph
1909 *Der Exorcizmus im altchristlichen Taufritual. Eine religionsgeschichtliche Studie.* /Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums III., Pamphlet 1–2./ Paderborn, Schöningh.
Drozdowska, Wanda
1962 Istoty demoniczne w Załęczu Wielkim pow. Vieluń. *Łódzkie Studia Etnograficzne* IV: 117–130.
du Boulay, Juliet
1982 The Greek Vampire: A Study of Cyclic Symbolism in Marriage and Death. *Man* 17: 219–238.
Eliade, Mircea
1958 *Patterns in Comparative Religion.* London – New York, Sheed and Ward.
Filipović, Milenko S.
1969 Die NAVI bei den Balkan-Slaven. *Annales Instituti Slavici* 5: 105–113.
Gazda Klára
2001 A román halotti rítusok tárgyi kellékei és a lélek túlvilági útja. In Pócs Éva (szerk.): *Lélek, halál, túlvilág. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről II./ Budapest, Balassi, 302–310.

Georgieva, Ivanichka
1985 *Bulgarian Mythology.* Sofia, Svyat Publishers.
Gélis, Jacques
1984 *L'arbre et le fruit. La naissance dans l'Occident moderne, XVIe –XIXe siècle.* Paris, Fayard.
1998 Lebeszeichen – Todeszeichen: Die Wundertaufe totgeborener Kinder im Deutschland der Aufklärung. In Schlumbohm, J. et alii (Hg.): *Rituale der Geburt. Eine Kulturgeschichte.* München, C. H. Beck, 269–288.
Haase, Felix
1939 *Volksglaube und Brauchtum der Ostslaven.* Breslau, Gerhard Märtin.
Herrmann Antal
1895 Az idővarázslás a magyar s egyéb hazai népek hitében. *Ethnographia* VI: 198–213.
Hertz, Robert
2001 A halál, mint kollektív képzet. In Berta Péter (szerk.): *Halál és kultúra.* /Tanulmányok a társadalomtudományok köréből I./ Budapest, Janus/Osiris, 11–79. [Contribution à une etude sur la représentation collective de la mort. *Année Sociologique* 10 (1907): 48–136.]
Hesz Ágnes
2012 Élők, holtak és adósságok. A halottak szerepe egy erdélyi falu társadalmában. /Kultúrák keresztútján 16./ Budapest, L'Harmattan.
Hock, Stephan
1900 Die Vampyrsagen und ihre Verwertung in der deutschen Literatur. *Forschungen zur neueren Litteraturgeschichte* XVII: 1–133.
Horváthová, Emilia – Urbancová, Viera (Hg.)
1972 *Die slowakische Volkskultur.* Bratislava, Slowakische Akademie der Wissenschaften.
Ivanits, Linda
1989 *Russian Folk Belief.* Arnonk, NY – London, M. E. Sharpe, Inc.
Jankó János
1891 Kalotaszegi babonák. *Ethnographia* II: 273–286.
Jankus Kinga
2008 A lélek túlvilági útja a gyimesbükki ortodox hiedelmek alapján. In Pócs Éva (szerk.): *„Vannak csodák, csak észre kell venni." Helyi vallás, néphit és vallásos folklór Gyimesben I.* /Studia Ethnologica Hungarica VIII./ Budapest, L'Harmattan – PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék, 93–112.
Jung Károly
1992 A kiházasítatlanok halotti koronája. Adalékok a halott lakodalmának kérdéséhez a jugoszláviai vajdasági magyarság hagyományvilágában. In Jung Károly: *Köznapok és legendák. Tanulmányok a népi kultúra köréből.* Újvidék, Forum, 45–69.
Kapros Márta
1986 *A születés szokásai az Ipoly mentén.* /Studia Folcloristica et Ethnographica 18./ Debrecen, KLTE Néprajzi Tanszék.
Kálmány Lajos
1912 Halottas tánc. *Ethnographia* XXIII: 292–294.
Keinänen, Marja-Liisa
2003 *Creating Bodies. Childbirth practices in pre-modern Karelia.* Stockholm, Universitet Stockholm.
Kelemina, Jakob
1930 *Bajke in pripovedke slovenskego ljudstva z mitološkim uvodom.* Celje, Moholjeva Druzba.

Keszeg Vilmos
1999 *Mezőségi hiedelmek.* Marosvásárhely, Mentor.
Klapper, J.
1909 Die schlesischen Geschichten von den schädigenden Toten. *Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde* XI: 58–93.
Kligman, Gail
1988 *The Wedding of the Dead. Ritual, Poetics, and Popular Culture in Transylvania.* Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press.
Kóka Rozália (közreadja)
2006 *„Bételjesítem Isten akaratját..." A lészpedi szent leány látomásai.* /Fontes Ethnologiae Hungaricae III./ Budapest, L'Harmattan – PTE Néprajz Tanszék.
Körner Tamás
1970 Mutatvány a készülő magyar hiedelemmonda-katalógusból. B) A halál és a halottak. *Ethnographia* LXXXI: 55–96.
Kuret, Niko
1975 Die Zwölften und das wilde Heer in den Ostalpen. *Alpes Orientales* VII: 80–92.
Labouvie, Eva
1998 *Andere Umstände. Eine Kulturgeschichte der Geburt.* Köln – Weimar – Wien, Böhlau.
Lawson, John Cuthbert
1910 *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study of Survivals.* Cambridge, Cambridge UP.
Lecouteux, Claude
1987a *Geschichte der Gespenster und Wiedergänger im Mittelalter.* Köln – Wien, Böhlau.
1987b Mara – Ephialtes – Incubus. Le cauchemar chez les peuples germaniques. *Études Germaniques* 42: 1–24.
1992 *Fées, Sorcières et Loup-garous au Moyen Age. Histoire du Double.* Paris, Imago.
1999 *Histoire des Vampires. Autopsie d'un mythe.* Paris, Imago.
Le Goff, Jacques
1981 *La naissance du Purgatoire.* Paris, Gallimard.
Litsas, F. K.
1976 Rousalia: The Ritual Worship of the Dead. In A. Bharati (ed.): *The Realm of the Extra Human: Agents and Audiences.* The Hague – Paris, Mouton, 447–465.
Marinov, Dimităr
1914 Narodna vjara i religiozni narodni običai. *Sbornik za narodni umotvorenija i narodopis* XVIII. (Sofia).
Marshall, Peter
2002 *Beliefs and the Dead in Reformation England.* Oxford, Oxford UP.
Meisen, Karl
1935 *Die Sagen von wütenden Heer und wilden Jäger.* /Volkskundliche Quellen 1./ Münster i. W., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.
Mengis, Karl
1927 Arme Seelen. In Ernst Hoffman-Krayer – Hanns Bächtold-Stäubli (Hg.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens I.* Berlin – Leipzig, Walter de Gruyter and Co., 584–598.
Moldován Gergely
1897 *Alsófehér vármegye román népe. Néprajzi tanulmány.* Nagyenyed, Nagyenyedi Könyvnyomda.

Morvay Péter
1951 A templomkertben, temetőben és halotti toron táncolás, s a halottas játék népszokásához. *Ethnographia* LXII: 72–82.
Moszyński, Kazimierz
1939 *Kultura ludowa słovian II. Kultura Duchowa I.* Warszawa, Książka i Wiedza. [Kraków 1929.]
Murgoçi, Agnes
1926 The Vampire in Roumania. *Folklore* 37: 320–349.
Murko, Matthias
1910 Das Grab als Tisch. *Wörter und Sachen* II: 79–160.
Muşlea, Ion – Bîrlea, Ovidiu
1970 *Tipologia folclorului din raspunsurile la chestionarele lui B.P. Hasdeu.* Bucureşti, Minerva.
Müller, I. – Röhrich, L.
1967 Der Tod und die Toten. Deutscher Sagenkatalog X. *Deutsches Jahrbuch für Volkskunde* XII: 346–398.
O'Connor, Anne
1991 *Child Murderess and Dead Child Tradition. A comparative study.* /Folklore Fellows' Communications 249./ Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.
Oexle, Otto Gerhard
1983 Die Gegenwart der Toten. In Herman Braet – Werner Verbeke (eds): *Death in the Middle Ages.* Leuven, Leuven UP, 19–77.
Pamfile, Tudor
1916 *Mitologie românească I. Duşmani si prieteni ai omului.* Bucureşti, Librăriile Socec & comp.
Pentikäinen, Juha
1968 *The Nordic Dead-Child Tradition.* /Folklore Fellows' Communications 202./ Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.
Perkowski, Jan C. (ed.)
1976 *Vampires of the Slavs.* Cambridge, Mass., Slavica Publishers.
Ploss, Heinrich
1884 *Das Kind in Brauch und Sitte der Völker I.* Leipzig, Th. Grieben's.
Pócs Éva
1986 Tündér és boszorkány Délkelet- és Közép-Európa határán. *Etnhographia* XCVII: 177–256.
1997 *Élők és holtak, látók és boszorkányok. Mediátori rendszerek a kora újkor forrásaiban.* Budapest, Akadémiai.
2001 Más világok: másvilágok. Az idegenek az újkori hiedelemrendszerekben. In Bali János – Jávor Kata (szerk.): *Merítés. Tanulmányok Szilágyi Miklós tiszteletére.* Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézete.
2002a Kereszteletlenek, zivatardémonok és az ördög. In Pócs Éva: *Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán.* /Válogatott tanulmányok I./ Budapest, L'Harmattan, 64–77.
2002b Natura és kultúra – halál vagy élet? Kettős lények és „emberré avatás". In Pócs Éva (szerk.): *Mikrokozmosz, makrokozmosz. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* / Tanulmányok a transzcendensről III./ Budapest, Balassi, 165–220.
2002c „Lilith és kísérete": Gyermekágyas-démonoktól védő ráolvasások Délkelet-Európában és a Közel-Keleten. (Új kiadás) In uő: *Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán.* /Válogatott tanulmányok I./ Budapest, L'Harmattan, 213–238.

2003a Esővarázslás és idővarázslók a magyar boszorkányperekben (XVI–XVIII. század). In Pócs Éva (szerk.): *Folyamatok és fordulópontok. Tanulmányok Andrásfalvy Bertalan tiszteletére.* /Studia Ethnologica Hungarica IV./ Budapest, L'Harmattan – PTE Néprajz Tanszék, 159–207.

2003b Megszállottságjelenségek, megszállottságrendszerek. Néhány közép-kelet-európai példa. *Népi kultúra – népi társadalom* XXI: 211–271.

2004 Szócikkek egy mágiaenciklopédiához. *Ethnographia* 115: 1–46.

2010 Élők, holtak és a víz mitológiája. In Bartha Elek – Keményfi Róbert – Lajos Veronika (szerk.): *A víz kultúrája.* /Studia Folkloristica et Ethnographica 55./ Debrecen, DE Néprajzi Tanszék, 149–165.

2012: Átmeneti rítusok a halál után. In Landgraf Ildikó – Nagy Zoltán (szerk.): *Az elkerülhetetlen. Vallásantropológiai tanulmányok Vargyas Gábor tiszteletére.* Budapest: PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék – MTA BTK Néprajztudományi Intézet – L'Harmattan – Könyvpont, 763–792.

Ranke, Kurt

1951 *Indogermanische Totenvereherung I. Der dreißigste und vierzigste Tag im Totenkult der Indogermanen.* /Folklore Fellows' Communications 140./ Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.

Ränk, Gustav

1949 *Die heilige Hinterecke im Hauskult der Völker Nordosteuropa und Nordasiens.* /Folklore Fellows' Communications 137./ Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.

Rohde, Erwin

1925 *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen.* Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). [1893.]

Ryan, William Francis

1999 *The Bathhouse at Midnight. An Historical Survey of Magic and Divination in Russia.* Phoenix, Mill, Sutton.

Sailer, Johanna

1956 Die Armen Seelen in der Volkssage. Dissertatio, Universität München. (Kézirat a müncheni egyetemen.)

Schmitt, Jean-Claude

1994 *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale.* Paris, Gallimard.

Schneeweiss, Edmund

1961: *Volksglaube und Volksbrauch. Serbo-kroatische Volkskunde I.* Berlin, Walter de Gruyter.

Senn, Harry

1982 *Were-Wolf and Vampire in Romania.* (East European Monographs, Boulder.) New York, Columbia UP.

Seres András

1994 Moldvai csángó garabonciások. In Kós Károly – Faragó József (szerk.): *Népismereti dolgozatok.* Bukarest, Kriterion, 319–332.

Strausz Adolf

1897 *Bolgár néphit.* Budapest, Magyar Néprajzi Társaság.

Szendrey Ákos

1941 A halott lakodalma. *Ethnographia* XVI: 167–172.

Tolstaya, Svetlana M.

2001 Rites Provoking and Stopping Rain in Slavonic Folk Tradition. *Cosmos. The Journal of the Traditional Cosmology Society* 17 (2): 179–195.

Tolstoj, Nikita I. – Tolstaja, Svetlana M.
1981 Zametki po slavjanskomu jazyčestvu 5. Zaščita ot grada v Dragačeve i drugih serbskih zonah. In Vinogradova, L. I. – Smirnov Ju. I. (red.): *Slavjanskij i Balkanskij folklor.* Moskva, Izdatel´stvo Nauka, 44–120.
Tóth Anna Judit
2010 Gyógyító szobrok a késő ókorban. In Pócs Éva (szerk.): *Mágikus és szakrális medicina. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről VII./ Budapest, Balassi, 50–57.
Troeva, Evgenia
2009 Magical Interaction with the Other World. Dealing with Demons. In Éva Pócs (ed.): *Folk Religion and Folk Belief in Central-Eastern Europe.* Acta Ethnogaphica 54 (2): 397–409.
Udźiela, S.
1898 Swiat nadzmyslowy ludu krakowskiego, mieszkajacego po prawym brzegu Wisły. Chmurnik. *Wisła* XII: 585–614.
Ulrich-Bochsler, Susi – Gutscher, Daniel
1998 Wiedererweckung von Totengeborenen. Ein Schweizer Wallfahrtszentrum im Blick von Archäologie und Anthropologie. In J. Schlumbohm, et alii (Hg.): *Rituale der Geburt. Eine Kulturgeschichte.* München, C. H. Beck, 244–268.
Vakarelski, Hristo
1969 *Bulgarische Volkskunde.* Berlin, Walter De Gruyter.
Vaz Da Silva, Francisco
2002 Különleges gyerekek, farkasemberek és boszorkányok a portugál néphagyományban. In Pócs Éva (szerk.): *Mikrokozmosz, makrokozmosz. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről III./ Budapest, Balassi, 152–164.
Vlachos, Theodorakis
1971 Geister und Dämonenvorstellungen im südosteuropäischen Raum griechischer Sprachzugehörigkeit. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 25: 215–248.
Walter, Philippe
1997 *Le mythe de chasse sauvage dans l'Europe médiévale.* Paris, Honoré Champion Éditeur.
Warner, Elizabeth
2002 *Russian Myths.* London, The British Museum Press.
Waschnitius, Viktor
1913 Perht, Holda und verwandte Gestalten. Ein Beitrag zur deutschen Religionsgeschichte. *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien.* /Philosophisch-Historische Klasse 174. Band 2. Abhandlung./ Wien, K.-K. Hof- und Staatsdruckerei in Commission bei F. Tempsky.
Weniger, Ludwig
1906 Feralis exercitus. *Archiv für Religionswissenschaft* 9: 201–247.
Wiegelmann, Günter
1966 Der „lebende Leichnam" im Volksbrauch. *Zeitschrift für Volkskunde* 62: 161–183.
Wlislocki, Heinrich
1896 Quälgeister im Volksglauben der Rumänen. *Am Ur-Quell* VI: 17–19, 60–62, 90–92, 108–110, 142–144.
Wlislockiné Dörfler Fanni
1893 A gyermek a magyar néphitben. *Ethnographia* IV: 107–116, 208–224.

Zečević, Slobodan
1981 *Mitska biča srpskih predanja.* Beograd, „Vuk Karadžić" Etnografski Muzei.
Zelenin, Dmitrij
1916 *Očerki russkoj mifologii 1. Umeršije neestestvennoju smert'ju i rusalki.* Petrograd, Orlov.
1927 Russische (ostslavische) Volkskunde. Berlin – Leipzig, Walter De Gruyter.

IGÉZET, SZEMVERÉS: A NÉZÉSSEL VALÓ RONTÁS HIEDELMEI ÉS RÍTUSAI[1]

A nézéssel való rontás, legközkeletűbb nevein *szemverés* vagy *igézet, igézés* a Föld igen sok népénél ismert, nagy elterjedtségű kulturális jelenség. Indoeurópai és sémi népek, egyiptomiak, görögök és rómaiak történeti-régészeti, illetve irodalmi emlékei, a Biblia utalásai vallanak korai meglétére az Óvilágban; legkorábbi ismert – több mint ötezer évvel ezelőtti – említéseire sumer varázsszövegekben[2] leltek rá. A keresztény, zsidó és muzulmán emlékek folyamatossága nem szakad meg a késő ókortól a mai Európáig vagy Elő-Ázsiáig, Észak-Afrikáig. A Föld egyre nagyobb térségeit behálózó kutatások a 20. század második felére világossá tették, hogy az igézéssel rontás korántsem egyetemes sajátsága az emberiségnek. A John M. Roberts[3] vizsgálta 186 kultúrának csak 36 százalékában van jelen; máshol viszont – nagy területeken – látszólag hasonló társadalmi és kulturális körülmények között nyoma sincs; úgy látszik, elsőrendűen az Óvilág indoeurópai és sémi nyelveket beszélő népességeinek a sajátja.[4]

Az alábbiakban megkísérlem összefoglalni a jelenség eddigi kutatás alapján legjellemzőbbnek látszó vonásait. A legjobban ismert magyar vonatkozásokra sarkítok, gazdag adatbázisom alapján,[5] de meggyőződésem, hogy a jelentés, funkció, használat, eredet egy fontos kérdése sem oldható meg, ha csak egyetlen nép kultúráját vizsgáljuk. Az egyedi sajátságok, egy-egy helyi kultúrához kötődő vonások mellett fontosnak látszik az általános jelenségek vizsgálata is; úgy tűnik, a jelenség lényege

---

1 A tanulmány első megjelenése: Pócs 2004a; rövidebb változat angolul: Pócs 2004b.

2 Lásd az egyik sumer szöveg angol nyelvű közlését: Langdon 1981, 40.

3 Roberts 1976, 223–226 (mint erre Sárkány [1993, 1143] is felhívja a figyelmet).

4 Ismertek ugyan polinéziai adatai is, és honos Fekete-Afrika északi részén, továbbá Közép-Amerika bennszülött népességének egy részénél is. Afrikában a kutatók majdnem egyöntetű véleménye szerint az iszlám által közvetített, eredetileg egyiptomi, arab sajátságokról van szó; Közép-Amerikát illetően korai ibér hatással számolnak. Ezek a feltételezések egy Közel-Keletről induló diffúziót valószínűsítenek. (De nem magyarázzák meg a polinéziai elterjedést.) E kérdésekről és általában a történeti emlékekről és az elterjedési képről lásd elsősorban Seligmann 1910-es, Elworthy 1912-es összefoglalását, valamint Maloney (1976b) kutatástörténeti áttekintését, a szemverés világtérképével; illetve ugyanabban a kötetben Roberts (1976) világ-áttekintését.

5 A magyar adatok a Néphit Archívum 1000 körüli adatot tartalmazó „Szemverés" csoportjának alcsoportjaiban találhatók, amely elvileg a teljes magyar nyomtatott és publikálatlan (kéziratos) forrásanyag. Áttekintett, vizsgálatba bevont adataimra e cikkben – helyhiány miatt – csak esetleges egyedi érdekesség okán, vagy idézés esetén hivatkozom.

csak nagytáji kulturális variánsainak együttes vizsgálatával ragadható meg. Nem maradhatnak el például a fent említett elterjedési képből következő tanulságok. A jelenséget értelmezni kívánók joggal voltak kíváncsiak, miféle közös kulturális, netalán társadalmi-gazdasági jellemzői vannak éppen ezen észak-afrikai, délnyugat-ázsiai és európai népeknek – amelyek hiányoznak az Újvilágban vagy az Óvilág keleti, déli területein. A lehetséges magyarázatoknak az is fontos előfeltétele, hogy lássuk, milyen más, hasonló funkciókat betöltő mentális rendszerek léteznek a szemverésben hívő és rítusait gyakorló társadalmakban, és ezek mellett és hiányában mi az igézet szerepe.

Ami az eddigi kutatás fő csomópontjait illeti, esetleírásokkal, esettanulmányokkal és összefoglaló áttekintésekkel egyaránt rendelkezünk. Az első komoly európai kutatásokról az ókori-középkori hagyományok vizsgálatán alapuló kultúrtörténeti-vallástörténeti jellegű publikációk adnak hírt.[6] Ez a múlt század egész folyamán jelen van, különösen a héber vagy arab adalékok vonatkozásában[7] vagy Meisen két, ókori–kora középkori, illetőleg késő középkori–újkori összefoglalásában,[8] amelyekben a szemmel ártást a szóval és érintéssel való rontás kontextusában is vizsgálja. Az átfogó áttekintések közül a legelső Otto Jahn 1855-ös tanulmánya, a legadatgazdagabbak Siegfried Seligmann tanulmányai,[9] de fontos Hovorka és Kronfeld nagy népi gyógyászati áttekintésének szemverés-fejezete is.[10] Seligmann szemorvosként jutott el az igézet etnomodicinai szempontú áttekintéséhez, az utána következő kutatásokban megjelennek a pszichológiai, mélypszichológiai és újabban a szociálpszichológiai vizsgálatok.[11] A múlt század közepétől a számottevő néprajzi vizsgálatokat főleg esettanulmányok képviselik, amelyek egy-egy táj vagy nép, népcsoport szemverés-hiedelmeit mutatják be, illetve értelmezik valamilyen szinten, elsősorban Európából és a Közel-Keletről.[12] A legújabbak sorában meg kell említeni az Alan Dundes, illetve Clarence Maloney szerkesztette két tanulmánykötetet,[13] amelyek különböző megközelítésű értelmezési kísérleteket is tartalmaznak. Európában és a Közel-Keleten, de különösen az igézet legintenzívebb mediterrán elterjedési területén az igézet-képzetekről és rítusokról szóló leírások általában minden részletesebb néphit-monográfiában, a kisgyermekkel kapcsolatos szokások leírásában vagy népi gyógyászat-, illetve ráolvasás-összefogla-

6 Lásd például Jahn 1855; Elworthy 1895; Feilberg 1901; Frey 1953.

7 Lásd például Kriss – Kriss-Heinrich 1962; Ulmer 1994.

8 Meisen 1950; 1952.

9 Jahn 1855; Seligmann 1910; 1922; 1927.

10 Hovorka – Kronfeld 1908.

11 Lásd Róheim 1984 [1952] és bibliográfiája; vagy a modern szociálpszichológiai vizsgálatokról: Hauschild 1979.

12 A fontosabbak közül például: Maclagan 1902; Arnaud 1912; Murgoçi 1981; Đorđević 1938; Vuorela 1967; Hand 1976; Hardie 1981; Herzfeld 1981; Gojev 1992. Említésre méltó a 19. század végén a francia *Mélusine* folyóirat majd két évtizedig tartó „fascination" eset- és egyéb tanulmánysorozata.

13 Dundes 1981b; Maloney 1976c.

lásban kapnak egy-egy részfejezetet.[14] Magyar vonatkozásban nincs átfogó, a felszíni struktúránál, illetve a folklór-vonatkozásoknál (például a ráolvasás-szövegek történeti kapcsolatainál[15]) egyébre kiterjedő tanulmány, noha a magyarság nagy részének gyakorlatában még a 20. században is élő elhárító és gyógyító gyakorlat nagyon is kínálná magát egy teljes áttekintésre. Szerencsére rendelkezünk részletes helyi leírásokkal, amelyek általában a még élő gyakorlatot regisztrálták.[16] A néphit-archívumunkban összegyűlt nagyszámú adat, az európai és közel-keleti adatközlések, esettanulmányok adalékaival kiegészítve, ha teljes összefoglalásra nem is, de egy jövőbeni részletes vizsgálatot körvonalazó és buzdító áttekintésre elegendőnek látszanak. Az alábbiakban egy ilyen áttekintés következik.

A *szemverés* vagy *igézet* legáltalánosabban *nézéssel való rontás*ként határozható meg; ami egyben csapásmagyarázó és sajátos diagnosztizáló/gyógyító eljárásoknak talajt adó hiedelemrendszer. A kutatások kezdettől fogva hangsúlyozták vele kapcsolatban az *irigység* pszichikai szerepét: a rontó nézésben, szavakban a szép, egészséges, értékes dolgok megkívánása nyer valódi vagy szimbolikus kifejezést. Hogy a sokfelé ágazó kutatások még mindig nem tudtak egyértelmű választ adni arra, hogy voltaképpen mi a nézéssel való rontás lényege, az, úgy vélem, arra vall, hogy e meghatározás kevés; a szemverés nem csak „szemmel rontás és gyógyítása", hanem valami ennél több is, amit sajátos funkciója, kulturális és társadalmi kontextusa ad hozzá. Számos helyi variációja pedig, úgy látszik, azáltal jön létre, hogy más-más sajátos – egyedi – viszonyban lehet a rontás más fajtáival, például a *beszéddel való rontás*sal, a tárgyakkal, mozdulatokkal véghezvitt fekete *mágiá*val, vagy a *boszorkányság*nak nevezett, okkult úton való rontással.

Önmagában mind a *nézés*, mind a *rontás* hiedelemkontextusa nagyobb kiterjedésű a *szemverés* által lefedett területnél: az igézőnek tartott *erős, különleges, irigy* stb. *nézés*nek nemcsak rontó szerepe van – vö. a *megigéz* szó ambivalens jelentését: 'nézéssel ront' és 'megbűvöl', 'elvarázsol'. (Azonos a helyzet a latin *fascinatio* szóval és neolatin leszármazottaival, amelyek az újkorban a szemverés és a bűvölet, varázslat

[14] Lásd például: Pitrè 1889; Lawson 1910, 8–15; Blum – Blum 1965, 185–186; Stewart 1991, 232–235; Canaan 1914, 28–32; Kriss – Kriss-Heinrich 1962, II. Jelen rövid összefoglalásomban nincs terem felsorolni minden szemverésről írott fontos munkát; kérem a tisztelt olvasót, hogy további részletes könyvészetért forduljon az itt idézett összefoglalásokhoz, melyek közül a legteljesebb modern bibliográfiákat a Dundes szerkesztette (ugyan főleg a német címek, nevek vonatkozásában sok hibát tartalmazó) kötetben találja.

[15] Lásd erről: Pócs 1988, 666–671, 684–687; Pócs 1986a; valamint a magyar igézet-ráolvasások rendszere: Pócs 1985–1986, I. 256–302; II. 470–502.

[16] A rövid összefoglalásokat lásd: Hoppál 1970; Pócs 1981; 1990b, 685. Helyi, táji monográfiák szemverésről írott fejezetei, részfejezetei közül néhány fontos: Vajkai 1943, 101–105; Kovács 1962, 194–195; Jung 1978, 42–43; Kapros 1986, 307–317; Krupa 1987, 118–130; Vasas 1985, 93–96; Barna 1989, 643; Csőgör 1998, 200–210; Balázs 1999, 295–313; Kótyuk 2000, 52–57; Csáky 2001, 106–112. Jó magyar esettanulmányok: Vidák 2001, 110–122; Balázs 2002.

terminusaként használatosak, de ugyanígy a szláv *urok, uroki* és hasonló terminusok mai jelentését is e kettősségben adják meg a szótárak.) Másrészt a szemverés hiedelem- és rítuskomplexumának egyes elemei túlterjednek a *szemmel* való rontás körén, és emellett a negatív mágia előbb említett egyéb megnyilvánulásaira is vonatkozhatnak. Ennek legszemléletesebb példája a szemverés terminológiájának érdekes kettőssége: a magyar és több más európai nyelv a szemmel rontást a *szóval rontás* terminusaival is jelöli. Nézzük tehát először a *terminológiát*, amely sok mindent elárul a szemverés működéséről, hiedelemrendszerbeli szerepéről, kapcsolatairól a magyarban, csakúgy, mint sok más európai nyelvben. Foghíjas adatainkból a megnevezés különböző elvei szerint a következő csoportok rajzolódnak ki:[17]

a) A *szemmel, nézéssel* kapcsolatos terminológia egyik fajtáját jelentik a 'rossz szem', 'rossz nézés/pillantás' jelentésű szavak: olasz *malocchio*, francia *mauvais oeil*, szerb és horvát *zle oči*, német *böser Blick*, angol *evil eye;* több arab népnél, valamint Iránban egyszerűen *'szem'*, vagy *'keskeny szem', 'pillantás,' 'sebező szem,' 'rossz szem'*. A magyar nyelvben is használatosak a szemverés kontextusában a *rossz nézés, rosszul néz/nézett, rossz szeme van* kifejezések, de ezek a szemverés par excellence terminusaként nem ismertek.

b) A dob, vet, üt, esik szavakkal összefüggő terminusok arra az elképzelésre vallanak, mely szerint valamilyen fizikai dolog árad, tör ki a szemből. Ilyen a délolasz *jettatura (jettatore*='dobni', 'vetni'), a magyar *szemmel ver* (a középső és nyugati területeken), *szemrülesés* (északnyugaton), *szemtől jövés* (Ipoly mente) terminus is. A „megakad a szeme" [a szemverés ellen felkötött piros szalagon] kifejezés is valami ilyesmit fejez ki. Ide tartozik a *to cast the evil eye* angol kifejezés is. E terminus az észak-európai *boszorkánylövés*sel, illetve a nordikus *sending* elképzelésével társítja a szemverést, amennyiben mindkét esetben testbe „küldött" dologról, illetve rontó tárgyról van szó. Ezt a tárgyat lehet irigy gondolattal, szóval, szemmel – vagy akár nyíllal is – küldeni.[18]

A terminusok e két csoportjának dominanciája azok igazát támogatja, akik az igézet lényegének meghatározásakor fontos tényezőnek tartják a szem/nézés inherens pszichikai, fiziológiai erejét, „sugárzását"[19] (attól függetlenül, hogy ez a magyarázat önmagában nem bizonyult elégségesnek).

c) Sok helyütt ismertek általános, *rontás*t jelentő kifejezések, amelyekkel adott esetben a *szemverés*t (vagy csak azt) nevezik meg: német *Verhexen*, több délszláv

[17] A terminusok összesített sorozatát lásd például: Seligmann 1910, I. 1–10; Elworthy 1912, 608; Spooner 1970, 312; egy-egy terminus-típus adatait lásd többek között: Pergman 1927a; 1927b; Weiser-Aall 1937; Spamer 1958, 110–113; Moss – Cappannari 1976.

[18] Vö. a Lauri Honko által bemutatott „projektilelméletet", vagyis a testbe hatoló tárgyakkal kapcsolatos betegségmagyarázatokat: Honko 1959.

[19] Lásd például: Elworthy 1895, 170; Seligman 1910, 66–78; 1922; 1927; Frey 1953.

nyelvben: *urok* (és a nőnemű *uročica), uroki*. A *beszéddel rontás*t (is) jelentő terminusok közül a magyar nyelvben eredetileg szómágiát jelent a magyar nyelvterület keleti felén és a Délnyugat-Dunántúlon használt *igézet, igézés* (eredetileg: *ige*='beszéd'), vagy a Zoborvidéken a szemverésre használt *szólítás*, a Győr, Vas, Sopron megyékben használt *megszólás*.[20] Hasonlóképpen: a német *Verschreien, Beschreien, Verrufen, Berufen, Besprechen, Übersprechen* egyként lehet 'szóval ártás' vagy 'szemverés'. Ide tartozik a számos finn 'szóval való rontás'-t jelölő terminus is, valamint az olasz *malalingua* ('gonosz nyelv'). A ma szemverést is, vagy csupán szemverést jelentő görög *baszkania, vaszkania*, latin *fascinum*, francia, olasz, spanyol, portugál ('szemverés', 'megigézés', 'bűvölet', 'varázslás' értelemben használt) *fascination, fascinazione, fascinacion stb.* eredetileg a 'beszélni, beszéd' (illetve 'gonosz beszéd', 'rágalmazás') szóval függ össze. Mindeme kettős jelentésű terminusok általában azonos betegségre, kórokra, diagnózisra, gyógymódra vonatkoznak. Már az első komoly szemveréssel foglalkozó tanulmány felhívta a figyelmet a szemmel és szóval rontás szoros kapcsolatára, az azonos szerepre és a közös védekezési módokra.[21] Ugyane kapcsolatra vallanak a dicsérettel történő rontásra utaló igézet-terminusok. Nálunk is vannak kimondottan 'dicséretet' jelentő kifejezések; ilyen például a Kárpátalján ismert *megjajgat* (dicsérés során, például „jaj, de szép vagy"), vagy az *igézet* szinonimájaként használt *megdicsér*.

KIT, MIT LEHET MEGIGÉZNI?

Ebben az igézet egész elterjedési területén nagy az egyöntetűség: embert, állatot, tárgyakat, műveleteket, cselekvéseket egyaránt meg lehet nézéssel rontani, bár az arányok többnyire a kisgyermekek és fiatal állatok javára tolódnak el. A szépség, fiatalság fontos szempont: például egy egészséges, jól fejlett újszülött, vagy egy mutatós kiscsikó mindenütt sokkal több veszélynek van kitéve, mint egy csúnya öregember vagy egy rusnya gebe. Fontos közös tényező a tehén, tej és a velük kapcsolatos tevékenység is: a kisborjú, a köpülés, valamint a tejtermékek általánosan ki vannak téve az irigy szemek rontásának. A többi állatfajta preferenciája területenként változhat. A ló (csikó) veszélyeztetettsége is igen elterjedt (a magyarságnál is), de például a disznó, a baromfi csak némely közép-európai országban látszik gyakorinak, a teve pedig természetesen csak észak-afrikai, elő-ázsiai elterjedési területén. Európa nagy részén a kecske és a juh is megverhető szemmel. Szórványos adatok az egész területről vannak arra is, hogy a gabona kiszáradhat, virág elhervadhat, ha megigézik; a gyümölcsfa kiszáradása

[20] Pócs 1985–1986: i. h. adatai, továbbá a Néphit Archívum „Szemverés" csoportjának adatai alapján.

[21] Jahn 1855, 39. Már a szemverés több ezer éves nyelvemlékeiben, az asszír ráolvasásokban is együtt említik a gonosz szemet és gonosz nyelvet, mintegy szinonimaként: Seligman példája, 1910, I. 7.

a Mediterráneum területén látszik gyakoribbnak. Arról, hogy hol milyen élettelen tárgyakat lehet megigézni, adataink szórványos és heterogén volta következtében nincs pontos képünk (van adat például ház összedönthetőségére nézéssel Indiából és Romániából). Gyakori a kenyérsütés, kovászolás szemmel verése, viszont igen ritka a vadászat, halászat műveleteivel kapcsolatos igézet (ez utóbbiakra szórványos magyar adatok is vannak). Változatos sora fordul elő még a néhány adattal képviselt gazdasági, háztartási műveleteknek: így például sörfőzésnek, fonásnak, szövésnek.

A szemverés egész területén általános sajátság, hogy az emberi élet átmeneti, liminális vagy kezdő állapotai a szemverés lehetőségének teszik ki az egyént: kockázatos a helyzete a gyermekágyas anyának, a kereszteletlen újszülöttnek, a szoptatós anyának, a jegyespárnak, az „első" eseményeknek, a fontos műveletek kezdetének (ez párhuzamos bizonyos démonok támadásának, valamint a rontás egyéb formáinak a megjelenésével ezekben a helyzetekben).

CSAPÁSMAGYARÁZAT, TÜNETEK

A szemverés hatása leginkább jellegzetes tüneteken keresztül fogható meg. Ezek általában hirtelen jelentkeznek, s a fenti célszemélyek és céltárgyak váratlan „elromlásában" nyilvánulnak meg: a tehén, a szoptató anya nem ad tejet, a férfi impotens lesz, a csecsemő erősen, csillapíthatatlanul sír, hasmenéses, étvágytalan, elfonnyad, a gyümölcsfa kiszárad, ritkán a gabona is elpusztul. Hiányos adattárunkból úgy tűnik, hogy voltaképpen minden gyorsan fellépő emberi vagy állati betegséget, illetve váratlan, megmagyarázhatatlan halált tulajdoníthatnak szemverés hatásának, így területi rendszer nélkül előfordul szívpanasz, hirtelen lelki zavar, bénulás, bármilyen testrész hirtelen fájdalma, váratlan halál.

A bőségesen rendelkezésemre álló magyar adatokból és a kisebb számú középdélkelet-európai dokumentumból az szűrhető le, hogy a felnőtt emberek leggyakoribb, igézettel asszociált tünete – legalábbis e térségben – az erős, hirtelen fejfájás, a csecsemőkkel, kisgyerekekkel kapcsolatban pedig az erős sírás, álmatlanság és a hányás-hasmenés, valamint – az utóbbiakkal racionális alapon is társítható – kiszáradás a vezető tünetegyüttes. Az „első" ismert, Kr. e. 4. ezredbeli sumer szemverés-adat is kiszáradásról szól, amelyet a gonosz szem okoz:

> *... A gonosz szem, amely árt az embernek, az ad-gir.*
> *A mennyhez közelített, és a zivatar nem küldött esőt;*
> *a földhöz közelített, és az új növényzet nem sarjadt ki...*[22]

[22] Langdon 1981, 40 (az általa közölt angol fordítás alapján).

Egy magyar példa, amely szintén a kiszáradást hangsúlyozza:

> *Az igézett fa kiszárad vagy elhasad. Az embernél, ha nem vetnek vizet, főleg a fiataloknál van ez, sehol megnyugodni nem tud. Szárad el, úgy fogy el, esik essze.*[23]

A kiszáradás, a tej elapadása, az impotencia mint nagy térségben vezető tünetek hívták fel az igézet kutatóinak figyelmét az orvoslás testnedvekkel, vérrel kapcsolatos *humorális patológiai szemléletére*, amely szerint, ahogy Oláh Andor megfogalmazza, az egészség alapja a jó vér, a betegség oka a rossz vér vagy más rossz nedv felszaporodása.[24] Késő ókori orvosi és etikai teóriák[25] az élet alapját a testnedvekben (vér, anyatej, semen) látták; a folyadék távozása a testből a vértől, tápláléktól, szexualitástól – az élettől – fosztja meg a testet, amely kiaszott, száraz, „halott" lesz. Dundes dolgozta ki legrészletesebben a *nedvtan* szemverésre alkalmazott elméletét: szerinte a szemverés fő hatása az éltető testnedvek elvétele, a megcélzott személy vagy tárgy kiszikkasztása; a *nedves–száraz/élet–halál* oppozíció alapvető a szemverés-komplexum indoeurópai és semita elterjedési területén.[26] Érvelése meggyőző (ez utóbbi tény kivételével, ugyanis ez az oppozíció *mindenütt* alapvető); az igazát támogató példákat – mint látni fogjuk – szinte korlátlanul lehet szaporítani.

A tünetek egyöntetűsége mellett nagy eltéréseket látunk a tekintetben, hogy a rontó nézés mint csapásmagyarázat mennyire intenzív, milyen nagy területét fogja át a mindennapi életnek. Dél- és Délkelet-Európában, valamint az észak-afrikai, előázsiai arab, zsidó, török népeknél szinte vezető kóroknak látszik az igézet, míg Európa többi részén – legalábbis a közelmúltban – már kissé alárendeltebb szerepet kapott. A mediterrán Európában igen sokféle tárgy, folyamat, a mindennapi élet változatos szeletei tartoznak a szemverés-képzetek és -rítusok hatókörébe. Ha például – múlt századi adatok szerint – Nápolyban egy *jettatore* (igéző szemű ember) belép a szobába, a gyerek azonnal megbetegszik, ezenkívül az éppen kártyázók szerencséje megfordul, a palackok eltörnek, a leves kiömlik. Pitrè dél-itáliai leírásai szerint a lovak megbokrosodnak, a kocsi felborul, a felolvasó vagy éneklő személynek elmegy a hangja, a bírósági tárgyalás rossz irányt vesz. Máskor a templomban leesnek a gyertyák az oltárról, tüzet fog az oltárdísz, mert a misén jelen van egy jettatore.[27]

Míg az ember vagy állat váratlan megbetegedése az őt meglátó, ránéző egyén *szemének inherens hatóerejével* asszociálható, a mindennapi folyamatok, a háznép általános szerencsétlensége a tekintettel is kifejeződő *irigység* szerepét hangsúlyozza. Ezt

[23] Balázs 1999, 298.
[24] Oláh 1986, 48; illetve i.m. I/2. fejezete.
[25] Galénosz, a sztoikusok, Alexandriai Kelemen stb.; lásd például: Shaw 1998, különösen 23–24.
[26] Dundes 1981a.
[27] Pitrè 1889.

erősítik Pitrè azon adatai is, amelyek szerint nem kell igéző szemű emberrel szemtől szembe találkozni ahhoz, hogy az irigyelt gazdag ház elszegényedjen, a virágzó család betegeskedni kezdjen, a hanyatlás útjára lépjen. Európa más helyein viszont például az *átok* alatt lévő családok helyzete lehet hasonló, megint másutt az ördögi vagy halotti *megszállottság* következtében hanyatlik a család, legáltalánosabban pedig (legalábbis Közép-Európában) *boszorkány* rontásának folyománya mindez. Mint alább még visszatérünk rá, ez a szemverés és boszorkányság egyik fontos közös tényezője. Ami pedig a váratlan betegség-tüneteket illeti, ezek egy részével kapcsolatban is elmondhatjuk, hogy a boszorkányság is szerepet kap ugyane területeken, mint csapásmagyarázó elv. A *szemmel való rontás* (ahogy a *szóval való rontás, az átok* is) Európa több pontján sokszor egybeesik a rontás egyéb fajtáival, illetve a boszorkánysággal. A németeknél például az érintéssel, megszólással, nézéssel való rontás tünetei bármely módszer esetén azonosak lehetnek: sír a gyerek, nem szopik, hasmenése van.[28] Vagy a skótoknál: aki elvisz a tejből, tejtermékből, rajta keresztül megronthatja az egészet – mindez tárgyakkal végzett *pars pro toto* mágia, mégis egyaránt tarthatják rontásnak, boszorkány tevékenységének, valamint szemverésnek.[29] Az erős fejfájás és a kiszáradásos tünetek – úgy látszik – sajátosabban az igézethez kötődnek, mint például a mozgásszervi betegségek, amelyek inkább a boszorkányrontás vagy a tündérek „büntetésének" hatókörébe tartoznak[30] (a fejfájás viszont az ortodox Kelet-Európában az ördögi és halotti *megszállottság*nak is egyik vezető tünete[31]). A mozgásszervi betegségeket illetően a Balkánon erősen bekerülnek a képbe a *tündérek* is, mint démonikus betegségokozók. A hirtelen jött bénaság például a Balkán majd minden népénél sajátos, a tabusértések büntetéséül járó „tündérbetegség".[32] A „szemverés mint csapásmagyarázat" kérdése kapcsán tehát az átok, rontás, boszorkányság és a különböző betegségokozó démonok, halottak képzeteivel való érintkezést, illetve sokszor átfedést, egybeesést kell hangsúlyoznunk.

KI VER SZEMMEL ÉS MIÉRT?

Az igézet – adatainkból úgy látszik, talán ismertségének egész területén – lehet szándékos vagy akaratlan. A nézéssel való, rossz szándék nélküli, mintegy véletlen ártás magyar adataink szerint éppúgy, mint szórványosabb külföldi adalékaink tanúsága

[28] Lásd: Weiser-Aall 1937.
[29] Maclagan 1902.
[30] Ezzel kapcsolatban tanulmányra nem, csak a magyarországi boszorkányperek általam jól ismert adataira tudok hivatkozni.
[31] Lásd erről: Pócs 2001b.
[32] Lásd: Pócs 1986b, 193–195.

szerint a veleszületett ártó szem hiedelmeihez társul: testi sajátság, hogy valakinek „erős a nézése", „rossz a nézése". Az igéző nézésre predesztináló születési sajátságokat illetően a szemverés egész területén ismert nézet, hogy van, aki ártó szemmel születik, bármely közelebbi ismérv nélkül. Ezek a közösségek „ártatlan" igézői. Álljon itt egy magyar adat, amelyből világos a „szándéktalan" szemverés – mint veleszületett adottság – hiedelme és ennek szerepe a mindennapi érintkezésben:

> *...Én csak arról tapasztaltam, ha egy bubát megneztem, olyan szívfájdalmam volt, olyan szúrást éreztem a szívembe, s az a gyermek beteg lett. S akkor tudtam meg, hogy körülbelül velem milyen baj van.*[33]

Európa hiedelemrendszerei igen gazdagok a különleges képességű egyének, „tudósok" születési adottságaira vonatkozó nézetekben, ezek közt, bár kis súllyal, helyet kap a szemmel verés képessége is. A két leggyakoribb vonás e téren: a *kétszer elválasztottak*nak úgy látszik, egész Európában – Svédországtól Macedóniáig – ver a szemük. Ez beleillik a Róheim által fölvetett és Dundes által továbbfejlesztett mélypszichológiai genitáliák/emlők/szem azonosítás gondolatkörébe,[34] amelyre még alább, a magyarázatok kapcsán visszatérünk. Másrészt a kétszer elválasztás az állatember – werwolf – lények attributumai közt is megjelenik, mint e „kettős" (emberi és démoni) lények inherens, veleszületett démoni képességeinek jele. Ugyanebben a kontextusban előfordul még az a nézet, hogy a hetedik gyerek, a lábbal előre született csecsemő, vagy a burokban született tud majd felnőven szemmel verni: mindezek werwolf-hiedelmek, egyúttal látó-sajátságok is Európa majd egészén.[35] Ezek után nem véletlen, hogy a skótoknál, íreknél a szemverés képessége és a látóképesség (*second sight*) a *látók* egyazon születési determináltságból következő megnyilvánulása lehet. Érdekes magyar adatcsoport tartozik talán ebbe a kategóriába: a látóképesség sajátos megnyilvánulási formája az, amikor valakinek a belső részeit „látják"– ez néhány alföldi adatunkban a dicséret általi, „szeretetből" való szemverés hiedelmeihez kapcsolódik: vannak, akik „lássák a gyerek szivit", vagy látja a „kis gyomrát, beleit".[36] Mindezek az adatok a szem, a pillantás inherens démonikus erejének az elképzeléseire vallanak, mint ahogy az a tény is, hogy Frey irodalmi összeállításának[37] tanúsága szerint ókori szerzők az igézettel kapcsolatban többször a „pillantás démonáról" beszélnek. A szemverés-hiedelmek egész hatókörében általánosan elterjedt preventív intézkedés, hogy a „született" igézőknek nem szabad ránézniük semmilyen veszélyeztetett objektumra, másoknak

[33] Balázs 1999, 300.
[34] Róheim 1984; Dundes 1981a.
[35] A werwolf-lények születési sajátságairól: Pócs 2002, 176–180.
[36] Jung 1978, 43; és saját gyűjtés.
[37] Frey 1953.

pedig nem ajánlatos az ő szemükbe nézniük. Az, hogy a pillantás a szembe nézve fejti ki igéző hatását, szintén a szem inherens rontó erejére vall, és nyilvánvalóan „eredeti" része a szemverés-hiedelmeknek. Az itt említett születési sajátságok azonban talán inkább másodlagos kontaminációk a démonikus lények, illetve természetfeletti, látóképességű emberek hiedelmeivel, másrészt a démonvilággal. Utóbbival kapcsolatban még utalnunk kell a Mediterráneum múltbeli és jelenbeli népeinek olyan démonaira, amelyeknek elsőrendű jellemzőjük szörnyű szemük: ilyen a nézéssel ölő *gorgó*, a *baziliszkusz*, a *sárkány* némely fajtája, vagy a ma is sok helyen igéző nézésűnek tartott *kígyó*fajták.[38] Mindezek kapcsolata a Földközi-tenger vidéke és a Közel-Kelet intenzíven élő igézet-hiedelmeivel bizonyára több rétegű, bonyolult; csak e kapcsolatok egyetlen példájaként említem, hogy mai napig ismertek Gorgó-ábrázolások a szemverés elleni amulettként (például a náxosziak a kemencére festik, hogy a kenyeret ne igézzék meg).

A Mediterráneum népeinek szemmel verő démonai közül talán legfontosabb az újkori arab néphit Qarīna nevű, rettegett gyermekágyas démona, akinek egyik feltűnő tulajdonsága volt rémes nézése. Így kezdődik például egy tőle védő amulett szövege, amely a démon Salamon király általi legyőzetését mondja el: „Salamon egy éjjel Qarīnával találkozott, akinek arca komor, szeme sötétkék volt..."[39] E démonikus nőalak sok ellene szóló ráolvasásban egyszerűen 'Szem', vagy 'Gonosz szem' néven,[40] vagyis mintegy a szemverés betegségdémonaként lép fel. Ilyesféle betegségdémonok a magyar ráolvasásokból is ismerősek. Íme például a „Találkozás a gonosszal" típusok szövegeiből egy gyimesközéploki ráolvasás eleje:

Elindult a boldogasszony szűz Mária,
az ő áldott szent Fiával.
Találkozott hetvenhétféle gonosz Igízetvel.
Hová méssz, te gonosz Igízet?
Én menyek ennek az /Erzsinek/
piross vérit megiszom.[41]

E ráolvasástípusok közel-keleti, ókori származási helyein nem tudunk kimondottan *szemverés*-démonokról; az igézet hiedelmei mintegy rárakódhattak ezekre az eredetileg különböző betegségdémonok, ártó alvilági istenségek elleni védekezést szolgáló szövegekre.[42] E démoni kapcsolatok is azt támasztják alá, hogy az igézet-hiedelmek mögötti egyik igen lényeges pszichológiai tényező a szem betegítő, rontó

[38] Lásd összefoglalóan: Seligmann 1910, I. 138–146; Elworthy 1912, 608–610.
[39] Winkler 1931, 3. (A német nyelvű közlés fordítása általam – P. É.)
[40] Winkler 1931, 88–89.
[41] Pócs 1985–1986, II. 449 (Kallós Zoltán gyűjtése). Több hasonló a XV. csoportban: i.m., 442–483.
[42] Lásd e démonokról és a velük kapcsolatos ráolvasásokról: Pócs 1990a; és Pócs 1988, 682–685.

hatásának hite. Ez nyilvánul meg a szemverés egész térségében ismert nézetekben is, amelyek szerint a szem valamely látható fizikai tulajdonsága is lehet ártó tekintetre predesztináló sajátság: valamilyen folt van a szemen, nincs pupilla; a szem „tarka", „cifra" (utóbbira magyar adatok is vannak). A szokványostól, az adott helyen leggyakoribbtól eltérő szemszínt a szemverés több területén igézőnek tartják (ehhez persze az kell, hogy a populáció a szemszín tekintetében elég egységes legyen). Így a világos szemű svédeknél a barna szeműek, az örményeknél, araboknál viszont a kék vagy zöld szeműek voltak gyanúsak (az arab Qarīna természetesen kék szemmel igézett). Szórványosan a szemverés egész területén szerepet kaphat a különleges, például vörös, dús, összenőtt szemöldök, vagy a két szemöldök közti kék ér. Említsük meg végül, hogy a szemmel verés képességét mind az európai, mind az arab világban tarthatják családban öröklődő sajátságnak is.[43]

A szemmel verő személyek vonatkozásában a boszorkányság hiedelemrendszerei felé jelent – talán szintén másodlagos – kapcsolatokat, amikor a közösségek valamiben kiemelkedő, vagy éppen marginális személyiségeit ruházzák fel az igéző szemek attributumával. Különösen az olasz vagy a balkáni adatok szerint ilyenek lehetnek a cigányok, a púposok, a prostituáltak, a papok, vagy maga IX. Pius pápa. Az északafrikai arabok több csoportjánál vagy Etiópiában a varázslók, vagy a szintén természetfeletti attributumokkal ellátott kovácsok képességeihez tartozik a szemmel verés, és a csapásmagyarázatokban is kiemelt szerepe van e különleges hatalmú embereknek.

A születési sajátságok egyformán predesztinálhatnak valakit szándékos és szándéktalan rontásra. Hogy hogyan „használja" az illető eme képességét, az az adott társadalmi szituációtól, az ő egyébként is betöltött kisközösségi szerepétől függ. Európában úgy látszik, elsősorban a boszorkányhiedelmek függvényében lehet az ártó szemből rontó szem, boszorkányattributum: ha valakit az adott helyen, boszorkányságnak tulajdonítható csapások esetén amúgy is előszeretettel gyanúsítgatnak rontással – tehát az illető mintegy állandó boszorkánya a közösségnek –, akkor egyes vádak szerint szemveréssel is ront (ez a helyzet például Magyarországon). Tehát a szándékosan rontó nézés voltaképpen a boszorkányság, és nem a szemverés hiedelemrendszerébe tartozik. A Blum házaspár – görögországi felmérése alapján – éppen az „ártatlanságot" tartja a szemverést a boszorkányságtól megkülönböztető legfontosabb kritériumnak.[44]

A szemmel való ártás képzeteihez a népi magyarázatok is sokszor asszociálják az *irigység*et, amely mintegy „megtestesül" a nézésben, az akaratlanul szemmel verőknél is. De megtestesülhet a dicséretben is: a *dicséret* és ezzel együtt a „túlzott szeretet" hatása egyenértékű lehet a szemveréssel – mint erre már az ókor óta számtalan európai adat vall.[45] A valódi, örömteli dicséretnek is lehet szemverés az eredménye (ha csak

[43] Skót, ír, svájci, arab, palesztin adatok. A szemek sajátságairól összefoglalóan: Seligmann 1927, 687.
[44] Blum – Blum 1965, 186.
[45] Lásd McCartney (1981) összefoglaló áttekintését, amely elsősorban római auktorokból indul ki,

meg nem előzik valamely elhárító gesztussal). A magyar adatok többnyire apákra vonatkoznak, akik örülnek szép kicsinyeiknek. Egy őcsényi adat szerint például a szép pólyásbaba apja – „szíve örömébe úgy megröpdös rá..."– dicséri gyermeke szépségét, majd gyorsan eltakarja kalapjával, hogy dicséretével akaratlanul meg ne igézze. A „szándéktalan szemverés dicsérettel" legszebb példáit egy magyar ráolvasás-típus[46] változatai nyújtják, amelynek *historiolá*ja – példatörténete – szerint három zsidó lány veri meg szemmel a Kisjézust. Nézzük például egy apátfalvi szöveg elejét:

Amikor a boldogságos Szűz a földön járt, utazott,
Három zsidó lánnyal találkozott.
Egy azt mondja:
Szép kis Jézus, mint a szép piros hajnal.
A másik azt mondja:
Szép kis Jézus, mint a szép telehold.
A harmadik azt mondja:
Szép kis Jézus, mint a szép ragyogó nap.
Megigézték, szemmel megverték...[47]

A „csúnyán néz", „irigy szemmel néz", „égő szemmel néz" és hasonló (magyar, német, finn) adatok már inkább vallanak szándékos rontásra, de nem mindig húzható meg élesen ez a határ. Már csak azért sem, mert az adatok egy része szerint maga a „rossz", „erős", „égő" nézés bizonyos rossz lelki adottságok vagy állapot kifejeződése: ezek az adatok bizonyos tekintetben mindkét kategóriába besorolhatók. Seligmann például arra következtet adataiból, hogy olyan személyek vernek szemmel, akiknek lelkét gonosz tulajdonságok zavarják meg: harag, irigység, féltékenység; ettől vérük, testnedveik megzavarodnak, mérgezett tekintetet küldenek ki.[48] Vannak a szándékos szemverést és irigy nézést közös nevezőre hozó terminusok is, például a héber 'gonosz szem' és 'irigy szem' jelentésű *ajin horá*.[49]

Az igézet egyik legfontosabb pszichikai alapjának a kutatók is az irigységet, a más tulajdonának a megkívánását tartják, ami gondolatban, szóban, nézésben egyaránt megnyilvánulhat.[50] Éppen az irigység szemmel, nézéssel való kifejezhetősége miatt

de a későbbi európai adatokból is hoz példákat.

[46] Eddigi tudásunk szerint sajátosan magyar típus, nem tudunk nemzetközi párhuzamáról; lásd: Pócs 1988, 684–685.

[47] Pócs 1985–1986, II. 495. (Gunda 1936, 320).

[48] Seligmann 1927, 685–686.

[49] Seligmann 1910, I. 4.

[50] Lásd például: Seligmann 1910, I. 4; Elworthy 1912, 608; Vuorela 1967, 9; Maloney 1976c kötet több tanulmánya. Maloney 1976b, IX–X. összefoglalja ezeket a nézeteket. Dundes (1981a, 263–264) szintén részletezi az „irigység-teóriát". Stewart (1991, 235) még az igézet elleni görög egyházi imák,

látják egyes kutatók a közösségi javak elosztásának egyik szimbolikus szabályozó rendszerét a szemverés hiedelmeiben és rítusaiban, amikor a szemverés komplexumát a *korlátozott javak* elméletével hozták kapcsolatba:[51] Foster elemzése[52] szerint a középkori európai és az újkori közel-keleti zárt paraszttársadalmak közösségei korlátozott javakkal rendelkeztek, bárkinek a tulajdonát csak a másik rovására lehetett gyarapítani. A javak oda-vissza mozgása tulajdonosaik között az egyensúly felborulásával járhat, az elosztás szimbolikus szabályozói az adott társadalomra speciálisan jellemző egyensúlyt hivatottak elérni, illetve visszaállítani. Európában is többféle (a zárt középkori paraszttársadalmak ideológiai hagyatékaként értékelhető) szimbolikus szabályozó rendszer ismert, a szemverés mellett a mindennapi mágia bizonyos formái, a boszorkányság, az áldás–átok hiedelemrendszerei is betölthették ezt a szerepet is. Mindezek között a szemverés-komplexum egyedi sajátosságait az adja, hogy más rendszerekhez képest hangsúlyosan *az élet nedveinek szabályozásához* kapcsolódik. Alan Dundes meggyőzően bizonyította ez utóbbi összefüggést; az éltető testnedvek és a korlátozott javak együttes magyarázata a nem szándékolt igézet számos adattípusához kínál frappáns megoldást:

A szemverés hiedelemrendszerében az életet, az egészséget a nedvek egyensúlya jelenti. Ha a közösség egy tagjának éltető folyadékai csökkenek, kiszikkad, meghal; vagy megszerzi a hiányzó nedveket a közösség egy másik tagjától: irigy nézésével őt szárasztja ki, ami által a saját testnedvei gyarapodnak. Mindez a szemverés okaira, okozóira, tüneteire és gyógyítására vonatkozó elképzelésekben egyaránt tükröződik. Például általános magyar és közép-, valamint kelet-európai hiedelem, hogy a szomszéd tehenétől igézettel vagy a rontás más módszerével elvett tej az én tehenemet gyarapítja, és viszont. A szomszédtól mágikus úton tejet szerző *harmatszedés* hiedelmei nem feltétlenül szemmel való rontásra (inkább boszorkányságra) vonatkoznak, mégis idézünk két ezzel kapcsolatos rituális szöveget, mivel igen szemléletesen utalnak a limitált javak egyenlő elosztására:

Felit viszem, felit hagyom!

Vagy:

Jusson is, maradjon is![53]

áldások szövegeiben is felfedezi az igézet és féltékenység kapcsolatát. A szemverés pszichológiai alapjait kutatók is arra jutottak, hogy a szemverés pszichológiailag orális irigység és agresszió, ami a személyiségfejlődés bizonyos fázisában döntő lehet: Ulman 1999, VI–VIII.

[51] Lásd: Foster 1972; Stein 1976; Dundes 1981a.

[52] Foster 1965.

[53] Pócs 1985–86, II. 172: hatvani és nagyrévi (Jász-Nagykun-Szolnok m.), valamint nagykörűi (Jász-Nagykun-Szolnok m.) szöveg. Lásd erre vonatkozóan Pócs 1979.

Már világosan szemverésről van szó az anyatej elvételének némely magyar adatában. Például az anyatej „elvehető" úgy, hogy két szoptatós anya „egymásra néz". Figyelemre méltó, hogy az anyatejet egy másik terhes nő is elveheti (akinek állandó szükséglete van a maga „gyarapítására") szemveréssel, de ugyanő más kárt is okozhat nézésével, csakúgy, mint a „nagyétkű" hajadon vagy a gyermektelen öreg is, ha éhes (és mint öreg, „kiszáradt"). Az éltető testnedvektől megfosztás képzete tetten érhető a szándéktalan szemverés böjttel kapcsolatos adalékaiban is: például Róheim Géza Benn Aszad arab törzstől származó adatai szerint háromnapi koplalás után a böjtölőnek néha babonázó lesz a szeme; vagy németeknél feljegyzett nézet szerint a böjtölő ne nézzen ki az ablakon, mert elhervasztja a fákat.[54] Sok helyen az éppen „folyadékot vesztő" menstruáló nőt is veszélyesnek tartják.[55]

ELHÁRÍTÁS, MEGELŐZÉS

A szándéktalan szemverés ártalmai elkerülhetők, ha az, aki tudja, hogy árt a szeme, betart bizonyos óvintézkedéseket – mint erre nagyszámú, a magyarságnál és Közép-Európa más területein is ismert nézetet képviselő adat vall. Az igéző szemű nem nézi meg a kisbabát, az újszülött állatot; belépéskor figyelmezteti a háziakat: „Én szemverős ember vagyok...", vagy szól, hogy takarják le kalappal a csecsemőt (ez szokásos gyakorlat volt a magyarság több csoportjánál, az ártó tekintettől eltakaró céllal), vagy ő maga teszi elé a kalapját, mielőtt ránézne. A dicsérettől való félelem, annak elkerülése a szemverés egész területén ismert szabály, Indiától Skóciáig. A „jóindulatú" igézők nálunk is kerülték a dicsérő szavakat, de általában sem tartották jónak, ha bárki megdicsérte az újszülött gyereket, vagy a kis állatot.

A szemveréstől védekezés általános rendszabálya: tartózkodni kell a gyanús személy szemébe nézéstől. A szemkontaktus elkerülését célozta a magyarságnál az egyik legáltalánosabb óvintézkedés: az értékes javak, szép kisgyerekek, most született állatok elrejtése, eltakarása. Alföld-szerte sátorlepedővel óvták a gyermekágyas asszonyt, és általános volt, hogy a kis csecsemőt letakarva vitték ki. Elléskor, első fejéskor, szoptatáskor, köpüléskor, kovászoláskor, dagasztáskor ne legyen ott idegen: ezek a magyar falvakban még ötven–száz éve is általános nézetek Európa nagy részén honosak voltak. Elterjedt gyakorlat volt – és részben ma is az –, hogy a megcsodálást kivédendő csúnyává teszik a gyermeket: a magyarság keleti csoportjainál például homlokára kent koromfolttal, a finneknél rákent trágyával. Az észak-afrikai sillukok tüskéket tettek a hajukba. Egyes arab népeknél szokás volt a gyerekeknek jelentéktelenségüket hangsúlyozó neveket adni: „szamár", „szar" stb. A magyarság

[54] Róheim 1984, 472.

[55] Például: Stewart 1991, 235; Dundes 1981a, 274.

múltjából ismert hasonló nevek (*Nyű*, *Csimasz* stb.) értelmezésekor Pais Dezső a démonok félrevezetésére gondolt (vö. *váltott gyerek* hiedelmek); könnyen lehet, hogy e vonatkozásban is gondolhatunk a szemverés elhárításának szándékára.[56]

Az óvakodás számos más változatáról tudunk még a szemverést ismerő társadalmakból a „rácsodálkozás", a túlzott dicséret, az irigy pillantások kihívásának elkerülésére. A Közel-Kelet sok népénél nem volt ajánlatos arról beszélni, hogy jó körülmények között vannak, rejteni igyekeztek a szépséget és minden egészséges, „teljes" dolgot. Több módja volt a „tökéletlenség" szimbolikus jelzésének is: egy iráni adat szerint például nem készítették teljesen egyformára a cipők bal és jobb felét; Dél-Indiában építkezéskor kis hiányosságot hagytak a házon, nehogy „teljes" legyen, és megcsodálják. A zsidóknál örültek az elsőként született leánygyermeknek, mert az inkább sajnálatot, mint irigységet, csodálatot váltott ki.

A szemverés egész ismertségi területén voltak rítusok, gesztusok, szólások, amelyek a kínálásra, az együtt evésre vonatkoztak, világosan a „testnedvektől megfosztás", illetve, ezzel összefüggésben a „korlátozott javak" kontextusában. Finneknél gyűjtött adatok szerint az étkezés közben betévedő idegent kínálni kellett, legalább kávéval, nehogy alkalma legyen irigykedni. Míg a gyerekek kicsik, minden látogatót jól kellett tartani.[57] Arab országokban nem volt szabad mások előtt enni, különösen nem éhes személyek előtt. Marokkóban például a nyilvánosan étkező az éhes ránézőnek „mérget evett a szeméből". Erre az összefüggésre már Róheim Géza is utalt, a „nagyobb a szeme, mint a szája" szólást idézve[58] (hasonlók: „kinézi a falatot a szájából"; „felfalja a szemével"). Ugyancsak Róheim közölt a vendégek kínálásával kapcsolatos arab adatokat is; például a vendégnek ugyanolyan jó ételt kell adni, mint amit maguk esznek, nehogy megverjék szemmel a háziakat. A skótoknál a tej igézettel való elvitelét úgy lehetett megelőzni, hogy a fejő nő megkínálta egy kis tejjel a bejövő idegent, vagy mindketten ittak a tejből;[59] mindezek révén helyreáll a „korlátozott javak" egyensúlya. Az alföldi falvak szoptatós asszonyai közösen fejtek egy kenyérre, ha félő volt, hogy az egyik elvinné, vagy már elvitte a másik tejét, és együtt fogyasztották el a kenyeret. Alan Dundes hasonló kontextusban francia vendéglői szokásokat említ: például amikor palackbontáskor a szomszédos asztaloknál ülő idegeneket is megkínálják a borból; idézi továbbá – elméletének meggyőző igazolásául – a borravaló adásának számos példáját.[60]

[56] Pais 1975.
[57] Vuorela 1967, 85.
[58] Róheim 1984, 474.
[59] Maclagan 1902, 122.
[60] Dundes 1981a, 268, 270.

A szemverés elhárítására, megelőzésére szolgáló amulettek gazdag, változatos anyagát állította össze Siegfried Seligmann[61] az igézet egész területéről, de főleg a Mediterráneum, illetve a Közel-Kelet világából. Az egyik fő csoport a magát a szemet ábrázoló *szem-amulett*, amely szintén a mediterrán világban honos elsősorban, ógörög és egyiptomi hajókra festett szemektől a mai kis-ázsiai, balkáni autókon, házakon, bútorokon fellelhető vagy a ruhán viselt amulettekig.[62] A szem-amulettek a szem inherens erejének, a nézéssel való közvetlen ártásnak az elképzelésén alapulnak, valamiféle „szem szem ellen" („kutyaharapást szőrével") elv megtestesüléseiként.

A másik nagy csoport a *phallikus amuletteké*: elsősorban a phallosz vagy a genitáliák ábrázolásával, valamint – hasonló jelentéssel – szarvval, kígyóval (kígyóbőrrel) találkozunk. Mindehhez a phallikus gesztusok széles skálája járul, közük az egész Európában ismert *füge*mutatás, *fityisz*, *fika* (=latin *fica*), amelynek a mediterrán világban már bőséges ókori adatai is vannak, különösen sok római amulett ismert a rontó szem ilyetén elhárítására. Ide tartoznak a Mediterráneumból ismert szarv-mutatás („fa il cornu") variánsai is. E gesztusokat és amuletteket elemzvén,[63] Seligman és mások után Róheim Géza is kimutatta, hogy mindezek a férfi vagy női nemi szerv, vagy – mint a *füge* esetében – a kettő egyesülésének ábrázolása. Róheim említi még a lyukas követ, amely nézete szerint szintén vagina-szimbólum: ezen át fejni, ezen át vizelni állatot-embert véd a szemveréstől közép-, észak- és nyugat-európai adataink szerint (nálunk is ismert).

Magyarország területéről is vannak emlékei a vaginájukat, illetve farukat mutató női alakok ábrázolásainak, szöveges analógiákból (a „seggembe a szemed" típusú varázsigék) megfejthetően szemverést elhárító céllal. Miután László Gyula közzétette a magyarszentpáli pillérfő meztelen, tomporát mutató női alakját, Jung Károly erre hivatkozva a mezolitikumtól az európai középkorig Európa sok helyéről tudott hasonlókat bemutatni. Így értelmezi Kinnamosz bizánci krónikás adatát is a római seregeknek fenekét mutató nőről.[64] A mai Európából is sok idevágó példa említhető erre a gesztusra. Finn adatok szerint például gyerek születésekor, vagy ha idegen jelent meg fejés kezdetekor, az asszonyok szoknyájukat felemelve mondták: „Nézzél bele!"[65]

Mindezek még kiegészülnek a nyelvnyújtással és köpéssel, valamint a nyalással és a vizelés/vizelet szemverést elhárító, megelőző szerepével. A *nyelvnyújtás* csak

[61] Seligmann 1910, II. Bibliográfiánk minden dél-európai és közel-keleti, észak-afrikai anyagot bemutató tanulmánya sok amulett-dokumentumot tartalmaz, amelyek többségükben szem-, phallikus illetőleg kéz-amulettek.

[62] A görögöknél a 9–7. században jelennek meg, főleg egyiptomi hatásra; az egyiptomi előképek a szemverés legkorábbi ismert ábrázolásai; Frey 1953, 252–266; Seligmann 1910, II. 138–151; Jahn 1855, 61–62.

[63] Róheim 1984 [1952].

[64] Lásd: Jung 1992, 113–118. Voigt Vilmos is – egyetértőleg – hozzászól a kérdéshez: Voigt 2002.

[65] Vuorela 1967, 88.

szórványosan, míg a *köpés* általánosan ismert e szerepben a szemverés egész területén. A magyarságnál például nagyon gyakori volt, hogy ha egy idegen megnézte a malacot, borjút, megköpködték; ugyancsak köpködnek, ha kis csecsemőt megcsodál valaki (de az is köpköd ilyenkor, aki tudja magáról, hogy árthat a szeme). A köpés a „meg ne igézzelek" típusú elhárító varázsigét vagy a dicsérő nézést mintegy letagadó, eufemisztikus „Phö de csúnya vagy" és hasonló szövegeket kíséri. E téren finn, német, olasz, skót adatokkal rendelkezünk; különösen az olasz anyag látszik gazdagnak, Pitrè rengeteg variációját írja le a preventív köpködésnek. Például egy nálunk nem szokásos forma: látogatóba menet háromszor a küszöbre kell köpni, nehogy megigézzem vendéglátóimat.

Majdnem ugyanilyen általánosnak látszik Közép-Európában – de a skótoknál, olaszoknál is – a *vizelet, levizelés* szerepe. A magyarság gyakorlatában például a csecsemő arcának vizelettel, vizeletbe mártott ingaljával való lemosása, a kisállatok, főleg a baromfi „hugyos seprűvel" való megcsapkodása, a kisgyerek levizelése fordult elő mint preventív, olykor mint gyógyító eljárás. Egy másik, ezzel analóg – azonos szerepekben előforduló – módszer a *nyalás* (nemcsak gyógyításképpen, hanem megelőzésül is): mégpedig általában a csecsemő, kisgyerek szemének a kinyalása (sokszor köpéssel kombinálva: a kinyalt nedvet mintegy kiköpik). A vizelet, nyalás, köpés esetében közös a testnedvek szerepe: feltehetően a „száraz" test gyógyító nedvekkel való ellátásáról, ugyanakkor gyógyító, megelőző aktusként a nedv megvonásáról, máskor talán a „rossz nedvektől" való megszabadításról van szó. A köpést például úgy is felfoghatjuk, hogy tulajdonképpen az „ellopott" nedvet adják ki magukból, a szemverés gyanúját elhárítandó. Alább, a gyógyító ráolvasások kapcsán ez az összefüggés még világosabb lesz.

Ami az elhárító gesztusok és amulettek eddig említett látszólag heterogén csoportját illeti, megállapítható az orális és phallikus elemek egymásnak megfeleltetése, a száj, a szem és a nemi szervek szimbolikus azonosítása; ezek a rontás, kórok, azonosítás, gyógyítás láncolatában egymás szimbolikus helyettesítői lehetnek; aminthogy a vizelet, a könny és a nyál is azonos értékű éltető/gyógyító, illetve rontó/károsító nedvekként tűnnek fel. Mint ahogy Róheim Géza is, Alan Dundes is megállapította, a szexualitás orális és anális szimbolikája közös nevezőre kerül, a köpés és a phallos, füge, szarv mutatása izomorfikus, a szemek pedig a két emlő szimbolikus ekvivalensei.[66] Alább említendő szemverés-gyógyító ráolvasásaink bizonyos típusai még világosabban utalnak erre, egyben rávilágítanak ugyane szimbolika a testnedvek (korlátozott javak elméletének megfelelő) oda-vissza áramlásával kapcsolatos jelentésére is.

[66] Dundes 1981a; Róheim 1984 [1952]. Róheim említi például, hogy a latin *fascinum* egyaránt jelentett babonázó szemet (vö. fascinatio='szemverés') és *penis*t: i. m., 475. Stewart (1991, 234) ezt még kiegészíti a fascinum szóval etimológiailag rokon görög *baszkania, vaszkania* ('szemverés') hasonló kettős jelentésével.

Mindeme jelentésrétegek még világosabb kifejeződései az előbbi gesztusokat, elhárító cselekvéseket sokszor kísérő, vagy önállóan is, preventív cselekvésként használt szexuális tartalmú elhárító formulák. A magyaroknál használt, dicséretet semlegesítő varázsigék például (veszély esetén ezeket mondják, vagy csak gondolják): „seggembe a szemed", „szemed seggembe", „idenézz a seggembe", „szarom a szemed közé" stb. Egy Zagyvarékason gyűjtött elhárító szöveg:

Öreganyja, kiszívom a szemit, ha megveri szemmel.[67]

A finnek azt mondták fejéskor: „Seggem a szádba!"; látogatóba induláskor:

Ha szájjal megbabonáznak,
a seggemmel megszabadítalak tőle.[68]

Az anális és orális szex közös nevezőre hozása valahogy úgy fejeződik ki ezekben a szövegekben, hogy a szemmel ártás „visszaküldése" az okozóra annak „alsóbbrendű", „durvább" változata révén történik. (Ugyanezt tapasztaljuk majd kicsit alább a gyógyító ráolvasások bizonyos szövegmotívumai kapcsán.) Jung Károly ezeket a szövegeket kapcsolatba hozza a fent említett, tomporukat mutató nőalakokkal, lévén itt is a genitaliák apotropaeikus szerepben, és felhívja a figyelmet a „Kígyó fasza szemed közé" rokon jelentésű elhárító varázsigékre is.[69] A varázsigék egy másik típusa egyszerűen letagadja a szemverést, vagy ártalmait. Ilyenek a főleg Közép-, Kelet- és Délkelet-Európából ismert 'nem történt szemverés' jelentésű varázsigék (*unberufen*, *unbeschrien* stb.). A rómaiaknál az első gyümölcsre – a szemverést elhárítandó – ilyen eufemisztikus kívánságot mondtak: „Ez régi, másikat, frisset szeretnénk."[70]

Az amulettek és elhárító gesztusok egy másik csoportja általános *rontáselhárító*, bármiféle embertől, démontól jövő ártalom ellen használt szer. Ilyen a *vastárgyak* használata szemverés ellen: például Libanonban olló, kés, Finnországban bármilyen vasból való dolog. Magyar példánk is van vastárgyak „főzetére" mint szemverésgyógyító fürdőre.[71] A vas félhold vagy patkó (amely Dél-Európában, Kis-Ázsiában gyakori amulett) egyúttal phallikus szimbólum is. Egész Európában tudunk a *piros szín* szemverés-elhárító szerepéről: kisgyerekekre, kisállatokra, olykor gyümölcsfákra és egyéb védendő tárgyakra, járművekre helyezett piros fonál, szalag, bojt stb. for-

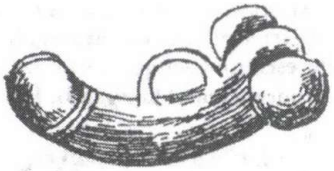
[67] Saját gyűjtés. A magyar varázsigéket lásd: Pócs 1985–1986, II. 565–566.
[68] Vouorela 1967, 91, 90. Jung (1992, 241–242) ezeket újabbakkal egészíti ki és még további adatokat is hoz.
[69] Jung 1992, 111–112. A „kígyó faszát" említő ráolvasásokat lásd: Pócs 1985–1986, II. 563–564.
[70] McCartney 1981, 26.
[71] Kapros 1986, 313.

májában (például Gyimesben ma is használatos a piros szalag, piros ruha, kiscsikóra piros bojt, lóra piros kötőfék). Ezzel szemben a Közel-Keleten a *kék színű* amuletteknek van hasonlóan fontos szerepük. Dél-Európában néhol – például Náxosz vagy Málta szigetén – együtt jelenik meg az arab, illetve muszlim eredetűnek tartott kék szín az „európai", „keresztény" pirossal. E színek használatának egyéb magyarázatát nem tudjuk adni, mint a sok helyen ismert népi kommentárt: a feltűnő színek igéző pillantást elterelő szerepét. Említsünk meg még az amulettek szöveges illusztrációjaként egy olasz szemverés-elhárító ráolvasást Pitrè gyűjtéséből, amely együtt említi a szarvat és a piros színű rongyot, mint hathatós igézetelhárító tárgyakat:

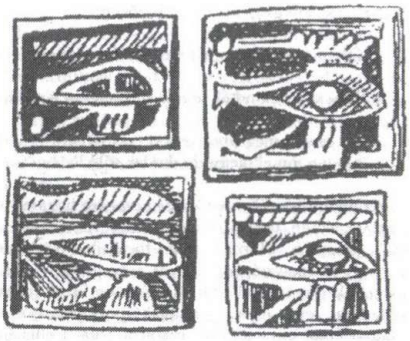
Szarv, nagy szarv, görbe szarv,
Piros a rongy, görbe a szarv,
Elűzöm a rontást,
Elmegyek és visszajövök,
Szarv, szarv, szarv![72]

Egyéb rontáselhárító szerek, szentelmények, mint a fokhagyma, só, szenteltvíz stb. változatos sora ismert minden vizsgált területen; de Dél-Európában és Közel-Keleten nagyobb számban, mint például Közép-Európában, ahol mindezek inkább a boszorkány rontásának, valamint a rossz halottaknak, démonoknak az elhárító szerei. Itt a szemverés ellen csekély számú amulettet használnak, inkább a fent említett figyelemelterelő szereket, módszereket, letakarást gyakorolják. Az, hogy értékes tárgyakat is amulettekkel védjenek, Európában inkább csak délen fordul elő: Itáliában, Görögországban. Náxosz szigeti adataink szerint például még a tv szekrényére is holt gyíkot, fokhagymagerezdeket helyeznek az igéző szemek elhárítására.[73] Végül említsük meg a szinte kizárólag Dél-Európában, illetve az arabságnál, zsidóknál (valamikor az európai zsidóknál is) használt kabbalisztikus jeleket, betű-amuletteket, „bűvös négyzeteket".[74]

[72] Pitrè 1889, 242.
[73] Stewart 1991, 232.
[74] Ezek változatos sorát lásd: Seligmann 1910, II. 297–304; Kriss – Kriss-Heinrich 1962, II.



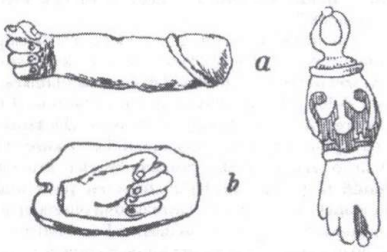
Ókori itáliai fallosz-amulett bronzból (Seligman, 1910 nyomán)



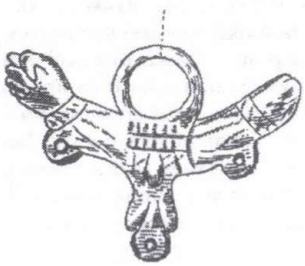
Szem-amulettek Szardíniából (Seligman, 1910 nyomán)



Hajót védő szem-amulett ábrázolása a Trajanus-oszlopon (Seligman, 1910 nyomán)



Fallosz- és „füge"-amulett Herculanumból és fügét mutató kéz-amulett Angliából (Seligman, 1910 nyomán)



Ókori kéz-amulett elefántcsontból (Seligman, 1910 nyomán)

DIAGNÓZIS ÉS GYÓGYÍTÁS

A szemverésnek – legalábbis Közép- és Kelet-Délkelet-Európában leggyakoribb, és a Közel-Keleten is gyakori – gyógymódja a *vízvetés* (*szenesvíz* készítése), amely egyidejűleg (és eredetileg elsősorban) diagnosztikus próba. Feltehető, hogy néhány évszázada még Európa nyugatibb tájain is gyakorolták (a németeknél *Kohlenordal*, illetve népi nevén *Kohlenwerfen*);[75] a magyarságnál mai napig gyógyítanak így csecsemőket, kisgyermekeket. Különösen intenzíven él a rítus a magyarság keleti csoportjainál, itt még közönséges az állatoknak való vízvetés is.[76] A művelet lényege izzó parázsdarabok hideg vízbe dobása: megfigyelik, hogy mely parazsak süllyednek le, melyek maradnak a víz felszínén. A parazsak valamilyen módon a lehetséges rontók személyét, illetőleg az ártó szemeket jelképezik, és általában a lesüllyedt parázs jelenti a szemverés tényét vagy a szemmel ártó személy kilétét; a víz színén maradó kialudt szén tehát egészséget, a lesüllyedő betegséget jelent. A vízhozás módjától kezdve a víz öntésének, a parázs bevetésének módozataiig, a parazsak számának, elnevezésének változataiig igen sokféle helyi variánsa él az egyébként fő vonásaiban szinte fél Európában azonos módon (a szemmel vagy szóval rontásra egyformán) gyakorolt rítusnak. A vízvetés elsősorban arra szolgál, hogy megállapítsák, szemmel verés történt-e, és ki volt az igéző személy, de betöltheti a gyógyítás feladatát önmagában is. Általában mégis követi egy gyógyító fürdő vagy a test lemosása, a szemmel vert objektum lelocsolása vízzel, vagy a beteg itatása vele. A fürdő igen változatos, elsősorban a bele helyezett gyógyító tárgyak tekintetében. A magyarságnál egyebek mellett előfordul temetőből hozott föld, kilenc sírról hozott föld, kilencféle gyümölcsfa levele, rókafej. A víz kiöntésének is több módozata van (járatlan helyre, ajtófélfára stb. kell önteni), és sokféle egyéb kísérő rítus, elsősorban ráolvasás, varázsigék szokásosak a fürdő kíséretében. Fontosak lehetnek a mosdatás utáni megtörlés előírásai is (pendely visszájával stb.).

Míg maga a *vízvetés* mint diagnosztikus próba, illetve divinációs eljárás elsősorban a nedvegyensúly fennmaradására–felborulására utal szimbolikusan a víz felszínén úszó vagy lesüllyedő szenekkel, a vele való – vagy tőle független – mosdatás, fürdetés, itatás a nedvegyensúly helyreállítására hivatott gyógymód: víz juttatása a „kiszáradt" szervezetnek. A víz kiöntésének előírásai ismét lehetnek egyensúly-szimbólumok: úgy kell a vizet önteni, hogy senki ne juthasson a teljes mennyiséghez (tehát ne „vehesse el" vele újra szimbolikusan a testnedveket): például három vagy hét ajtósarokra (tehát egy-egy ajtónak nem minden sarkára: ne legyen „teljesség").[77]

[75] Erről Adolf Spamer (1958, 75) ír részletesen, bemutatván a németségnél, illetőleg Nyugat-Európában ismert szemverés elleni ráolvasás-típusokat.

[76] Részletes leírás egy-egy tájegység vonatkozásában ismert; lásd a szemverés 12. jegyzetben említett adatközléseit; összefoglalóan: Hoppál 1970; Pócs 1981.

[77] Burgenlandi és magyar adatok.

A szemverés diagnosztizálására-gyógyítására előfordul voltaképpen minden népi gyakorlatból ismert ordália – diagnosztikus próbaként végzett istenítéleti, illetve divinációs eljárás –, így az ólomöntés, ónöntés, viaszöntés, a vízbe ütött tojás, vízbe helyezett magok és a víz felszínén úszó vagy lesüllyedő kenyér és egyéb dolgok. Ezek nem annyira speciálisan a szemveréshez kötődő eljárások, mint a vízvetés, de Európa és a Közel-Kelet több pontjáról vannak rájuk adataink már a középkor századai óta, az igézet kontextusában is. Náxosz szigeti görögöktől feljegyezték az olaj vízbe öntésének a Közel-Keleten igen régi múlttal rendelkező divinációs eljárását is az igézet gyógyítására; a magyarázat szerint a rontó szem hatására a testbe keveredett „gonosz"-nak a testtől való elválasztására szolgál.[78] E módszereket bizonyára az hozza kapcsolatba a vízvetéssel, hogy a testnedvek rontó és áldozata közötti egyensúlyának felborulása a vízben való lesüllyedéssel praktikusan szimbolizálható.

Még világosabb a testnedv-eloszlás egyensúly-szimbolikája a *vízmérés* rítusában, amely Magyarországon csakúgy, mint egész Közép-Európában gyakori kísérője a vízvetésnek. Lehet önálló diagnosztikus próba és/vagy gyógymód is: a beteg lemosása vagy itatása után az erre használt vizet „megmérik": ha a víz „több" lesz, például az eljárás elején belemért hét kanál helyett kilenc kanállal tudnak belőle kimérni, vagy egy kanál helyett hárommal az ajtófélfára csurgatni, akkor szemverés a baj. Sok helyen az ólomöntés után is szokásos volt ez az eljárás. Nézzünk egy példát a Bácskából, Gombosról:

> *Másik asszonyok, mikó má az öregasszony mëghalt, akkó két tányért fogtak, az ëgyik tányérba vót öntve víz, bizonyos mennyiség, ebbü mért kilenc kanállal vizet ebbe az üres tányérba. A [gyerek] feje fölé tartotta, és visszamérte a vizet. A többit kiöntötte. Akkó má több vót kilenc kanálná. Mëgint a feje fölé tartotta, mëgint mëgmérte, hát mëgint több vót kilenc kanáltu. Háromszó így a feje fölött mëgmérte a babának a vizet, mindig több vót; utójjára avva is úgy mëgmosdatták, kezit, lábát, mindënit, oszt akkó az ajtó sarkába beöntötte: Evve született, evve mújj! Ezt csak naplëmënte előtt lëhetëtt csinálni...*[79]

Más „mérési" eljárásokat is említhetünk, amelyek magyar és egyéb közép-európai adataink szerint gyakori részei a szemveréshez kapcsolódó gyógyító procedúrának. Többnyire magát a testet mérik: különböző szimbolikus eljárásokkal a test szimmetriáját, „teljességét" „egész"-ségét veszik vizsgálóra. Leggyakoribb a kinyújtott karok és lábak keresztbe mérése, illetve a jobb térd bal térddel való összeérintése és fordítva, de előfordul az arcok mérése kiterjesztett tenyérrel (arasszal) keresztben. Mindezen eljárásokban a két mérésnek egyforma eredményt kell adnia (tehát a test szimmetriája

[78] Stewart 1991, 234.

[79] Jung 1978, 59. (Az adat eleje.)

teljes kell hogy legyen) ahhoz, hogy egészségről, gyógyulásról beszélhessünk.[80] A mérés a nedvek juttatásával együtt is előfordul, itt következő őrhalmi (Nógrád megye) példánk szerint kivételesen megelőző eljárásként (tehát nem diagnosztikus próbaként):

Mérd meg így keresztbe az arcát a kezeddel és mosdasd meg a húgyoddal, akkor nem fogják megigézni.[81]

A megelőző eljárások közt említett *nyalás*t és *köpés*t kell még megemlítenünk az általánosan elterjedt gyógyító módszerek között is. Ezek főleg kelet-, délkelet-európai adataink szerint sokszor együttesen fordulnak elő (kinyalja a szemet és kiköp); másrészt főleg Kelet-Európából tudunk az igézetet gyógyító *fújás*ról (szemverés elleni ráolvasásainkat nálunk is kíséri, főleg a nyelvterület keleti részén). Róheim – valószínűleg jogosan – a nyállal, illetve a testnedvekkel hozza ezt is kapcsolatba (igazolja őt, hogy sokszor az adatok is vizes, nyálas fújásról beszélnek, a finnek például a gyógyítás során vizet fújnak a gyerekre[82]). A testnedvek gyógyító szerepével kapcsolatban említsük még meg, hogy igen sok adatunk van a szemverés elleni ráolvasás során előforduló könnyezésre. Különösen árulkodó, amikor az ártatlan szemverő könnyezik, mintegy kiadja magából, visszaadja az „ellopott" nedvet:

Vági János Cinkuson lakott, neki is ártó szeme volt. Egyszer az apjához ment, ahol hét-nyolc süldő is volt. Nagyon el talált bennük gyönyörködni. Alig hogy elment, a disznók megbetegedtek. Tudták, hogy János verte meg őket szemmel. Visszahívták. A disznók elé guggolt, tenyerével a hasukat simogatta, magában pedig kilenctől visszafelé olvasott, közben a szeme állandóan könnyezett. A süldők meggyógyultak.[83]

Még egy Közép- és Kelet-Európában általánosan elterjedt gyógymódot kell megemlítenünk: a beteg tettes tartozékaival (főleg hajával, máskor ruhájából szerzett foszlánnyal) való *megfüstölés*ét.[84] Ez a füstölés a kísérő hiedelmek szerint sokszor a szemmel verőnek árt: tehát visszamegy rá az okozott baj, a test kiszárítása (egy másfajta szimbolikus kiszárítási módszer: az égetéssel/füstölés útján).

[80] A mérés európai módszereiről összefoglalóan lásd: Grabner 1967.
[81] Diószegi Vilmos gyűjtése.
[82] Vuorela 1967, 76.
[83] Hódmezővásárhely, Nagy 1975, 447.
[84] A magyar anyagban előforduló néhány további füstölőszer: pókháló, karácsonyi morzsa, temetőből hozott kilencféle fű, kilencféle fa levele, padlásról összeszedett száraz macskaszar, pendelymadzag stb.

RÁOLVASÁSOK

A diagnosztizáló és gyógyító módszerek elengedhetetlen kísérői a szemverés egész ismertségi területén a hosszabb-rövidebb ráolvasások. Jól csak az európai szöveganyagot ismerem: itt változatos szövegtípusok kötődnek a rítusokhoz, amelyekről e helyen még vázlatos áttekintést nyújtani sincs terem.[85] A szövegek egyrészt nagy egyöntetűséget mutatnak, aminek fő oka egyházi eredetük, benedikciókban, varázskönyvekben, papi kézen lévő receptkönyvekben való terjedésük. Másrészt a helyi diagnosztizáló-gyógyító gyakorlathoz igazodva helyi típusokba, változatos altípusokba rendeződnek. Ezek közül némelyik szövegelemeiben is utal a szemverés helyi nézeteire, tüneteire, okozóira, a helyi gyógyító gyakorlat egy-egy mozzanatára: ilyenformán fontos a szemverés általános értelmezése, megértése szempontjából. A gazdag szöveganyagból a már fentebb említetteken kívül néhányat ezek közül említek itt meg.

Az általános szemverés-elképzeléseket illetően fontos tény, hogy van több általános – ismereteim szerint magyar, német, cseh szövegekkel képviselt – európai szövegtípus, amelyet térségünkben egyként használnak beszéddel és szemmel való rontás (azonos) hatásainak gyógyítására. Így például a német „Berufungsegen" azonos típusa utal „drei falsche Zungen", illetve „drei böse Augen" általi rontásra és gyógyíthatja azt. Spamer vizsgálatai szerint már a 16. századi adatok szerint sem lehetett a szemmel vagy nyelvvel rontás hirtelen jött tüneteit megkülönböztetni.[86]

A „ki ver szemmel" kérdésre adandó válaszhoz szolgálnak adalékul a vízvetést egész Közép-Délkelet-Európában kísérő, a lehetséges okozókat, szemeket, szemszíneket felsoroló ráolvasások, melyekben a különböző ismerősök, rokonok, rontó szemtípusok – kék, zöld, cifra, fertelmes stb. – sorában az „idegenek"– cigányok, zsidók – is megjelennek.[87] Ez is és egy másik típus is utal – a szemmel ártás mellett – a szerető szívvel való rontásra:

Kék szem,
Ződ szem,
Tarka szem,
Sárga szem megnézte,
Szű megszerette...[88]

[85] Lásd erről Pócs 1985–1986; 1986a; és Pócs 1988 a 14. jegyzetben megjelölt helyeit. Az igézet-ráolvasások egyik legteljesebb európai összefoglalása: Spamer 1958, 109–157. További igézet-ráolvasás bibliográfiát lásd Pócs, idézett helyeken.

[86] Spamer 1958, 110–113.

[87] Lásd: Pócs 1985–1986, I. 256–272.

[88] Lásd: Pócs 1985–1986, II. 478 (Gyimesközéplok); hasonlók: i.m., 272–282.

Van egy Európa-szerte elterjedt, igen archaikus ráolvasástípus, a fent már a Qarīna démonnal kapcsolatban említett „Találkozás a gonosszal", vagy nemzetközileg elfogadott német terminusával „Begegnungssegen". Ez, noha több ezer éves múltjában „eredetileg" talán nem szemveréshez kapcsolódott, a középkori-újkori Európának főleg déli, délkeleti területein egy szemverés-gyógyító ráolvasás vonásait vette fel.[89] A benne elbeszélt megbetegítés–gyógyítás történet igézetdémona saját szavaival mondja el, milyen hatása van ártó tekintetének: vérszívás, „piros vére megivása", a test kiszárítása, a hús szétszaggatása, a száraz csontok szétszórása – a totális „száraz-halál". Például egy csíkszentdomokosi szövegben:

Megindult a gonosz Igízet
Hetvenhétféle szárnyával.
Rászállott ennek a malacnak a testjére,
Száraz húsát hasogatni,
Piross vérit száraztani...[90]

Végül említsük meg azokat a szintén a „Találkozás a gonosszal" típusok kereteiben megjelenő szövegeket, amelyek a szemmel verésnek és gyógyításának újkori magyar hiedelmeit, rítusait szövik bele ebbe a valóban több ezer éves múltú ráolvasásba. Nézzünk erre egy korondi (volt Udvarhely megye) szövegpéldát:

Elindult a boldogságos Szűz Mária
Szerelmes fiával a Gecemáni kertbe,
Út közben találkozott az Igizettel,
Hetvenhét fiával és leányával,
Kitakarták, megnézték
És halálra igézték.
Mondá: Menj el, menj el szent Ilona asszony a Jordán vizébe
És vess három szenet a vízbe
És hozd az én szerelmes fiamnak,
És én is vetek X-nek [beteg neve] az Atyának, Fiúnak és Szentlélek Istennek nevében.[91]

A szemverést mint a korlátozott javak egyensúlyának felborulását, illetve a „nedvháztartás zavarát" magyarázzák a szemmel rontást az okozókra visszaküldő szövegek, amelyek a „rontás", illetve a „nedvek" oda-vissza áramlását a szexuálszimbolika fent

[89] A „Találkozás a gonosszal" típusok adatait lásd összefoglalóan: Pócs 1985–1986, II. 442–503; 1988, 682–685.
[90] Pócs 1985–1986, II. 463.
[91] Pócs 1985–1986, II. 478. (Hoppál Mihály gyűjtése).

taglalt alkalmazásával fejezik ki. Így küldi a „testnedvek kiszárítását" vissza egy magyar varázsige:

Aki megszart, nyallon le! (Szenna, Somogy megye)[92]

Egy finn ráolvasás:

Aki téged a szájával megrontott,
Irigy nézéssel megnézett,
Szeméből víz folyjon,
Zsírja leessen. [93]

Végül még egy magyar szöveg (hasonlók az egész pravoszláv Balkánon ismertek):

Ha férfi igézte meg,
Akkor repedjen meg a töke,
Ha nő igézte meg,
Hasadjon a csicse. (Borsa völgye, volt Kolozs megye)[94]

E ráolvasástípusra már Dundes is felhívta a figyelmet görög variánsok kapcsán; mint mondja, amit ez kifejez, az a „nemek harca a folyadékért".[95]

ÖSSZEFOGLALÁS

A szemverés egész hiedelem- és rituskomplexumának fő kategóriája a rontás egészséget, szépséget, teljességet támadó fajtája. Az egészség (vö. „egész"-ség) a folyadék (testnedvek, növények nedvei stb.) teljességét jelenti, ennek megtámadása pedig az irigység megnyilvánulása, a másénak az elkívánása. A „korlátozott javak" iránt táplált irigység a rontás más módszereinek vagy a boszorkányságnak is elvi alapja lehet; sajátosan a szemverés-komplexum részeként az *élet nedveihez* kapcsolódik. Tehát a szemverés hiedelemrendszerének lényege a testnedvek megszerzése-visszaszerzése rossz nézéssel, irigy beszéddel, a korlátozott javak elve alapján, az irigységgel mint vezérelvvel a háttérben és mindezekre utaló szimbolikus mozzanatokkal.

[92] Diószegi Vilmos gyűjtése. Baranyában és Somogyban ismert: Pócs 1985–1986, I. 264.
[93] Vuroela 1967, 103. Saját fordításom a német eredetiből – P. É.
[94] Vajkai 1943, 103.
[95] Dundes 1981a, 265.

A 20. századi kutatás során több ízben felvetődött a kérdés: miért éppen az ismert óvilági elterjedési területen van jelen a szemverés hiedelem- és rítusrendszere, és másutt nem. A szem varázserejének hiedelmei kiterjedtebbek, mint a szemverés. A *nedves–száraz/élet–halál* oppozíció egyetemes, a korlátozott javak eszméje is bizonyára jóval több társadalomban megtalálható, mint a szemverés (Foster szerint nem korlátozódik a paraszttársadalmakra, minden emberi civilizációt jellemez[96]). A dilemma megoldását egyes kutatók Európán kívül, az arab világban, Afrika iszlám befolyású területein, vagy Indiában, Kis-Ázsiában keresték. Itt azt vizsgálták, hogy a nézéssel való rontás milyen típusú gazdasági, társadalmi konstelláció keretében, a mindennapi élet mely területeit érinti; az igézéssel megtámadott személyek, tárgyak, folyamatok milyen helyet foglalnak el a helyi értékrendben. Szóba kerültek a paraszt-közösségek a nomád közösségekkel szemben, a szemverés kockázatának jobban kitett gabona, gyümölcs, tej fontos szerepe a földművelők értékrendjében.[97] Garrison és Arensberg azt a kérdést vizsgálja,[98] hogy mi a közös a mediterrán civilizációkban, ahol van tej-, kenyér- és hús-szemverés (szemben a tej, kenyér és szarvasmarha nélküli területekkel, ahol nincs); ugyanők megkülönböztetik a komplex társadalmakat, amelyek fölérendelt autoritással rendelkeznek (és ahol ismert a szemverés) és a kevésbé komplex társadalmakat (ahol boszorkányság van).[99] Roberts szerint (aki egy „egyetemes irigység-elméletet" szándékozott kidolgozni) Fekete-Afrika azon iszlám hatásnak kitett területein ismert a szemmel rontás, ahol szarvasmarhatartás is van.[100] Mindez bizonyára igaz, sajnos azonban önmagában kevésnek látszik a szemverés lényegének megragadásához. Az ellenpéldák, kivételek alapján (amelyeket a más gazdasági, társadalmi viszonyok között fellelhető, vagy az azoktól szinte teljesen függetlenedett európai szemverés-rendszerek szolgáltatnak) inkább véletlenszerű, mintsem törvényszerű összefüggések látszanak e viszonyok és a szemverés-komplexum megléte, illetőleg hiánya között, bár a szemveréssel kapcsolatos hiedelmek és szimbolikus viselkedési formák sohasem lehetnek teljesen függetlenek az adott társadalmi struktúrától.

Az európai viszonyok szempontjából tanulságosabbak számunkra Cosminsky és Herzfeld magyarázat-kísérletei. Sheila Cosminsky guatemalai tanulmányában kimutatja,[101] hogyan lesz a szemverés rendszere a társadalmi kontroll eszköze, hogyan befolyásolja a szociális interakciókat. A Michael Herzfeld vizsgálta görög faluban az igézet hiedelmei és rítusai adják a fő rendező elvet a szociális határok áthágói, a szolidaritás, a patrónusi kötelezettségek, a kölcsönös segítség megsértői, az endogám

[96] Foster 1965.
[97] Spooner 1970, 314.
[98] Garrison – Arensberg 1976.
[99] Uo., 322.
[100] Roberts 1976; Sárkány 1993 is hivatkozik erre a tételére.
[101] Cosminsky 1976.

falu helyi értékrendjének meg nem felelő idegenek vagy a falubeli kvázi idegen, kiközösített személyek elleni szankciókhoz, az e kihágások keltette feszültségek rendezéséhez.[102] Mindez nagyon hasonlít a közép-európai boszorkányság társadalmi szerepéhez. A különbség szinte csak annyi, hogy a kiközösített „idegeneket" itt nem a boszorkány-attributumok, hanem „idegen szem", „furcsa szem" jellemzi. Úgy látszik tehát, hogy az „irigység" és a „korlátozott javak" javak elvein alapuló szemverés-komplexum éppúgy a társadalmi kontroll eszköze lehet, mint a boszorkányság, ugyanakkor csapásmagyarázó ideológiai rendszerként is központi szerepet tölthet be. Míg Nyugat- és Közép-Európában – legalábbis a kora újkorig – a boszorkányság volt a viszonosság megsértésének legfontosabb hiedelem- és szankciórendszere és egyben fontos csapásmagyarázó elv, a „szemverés-területek" egyes tartományaiban (a megismert esettanulmányok alapján a görög, török társadalmakban, egyes arab népeknél, valamint Indiában) ez a hiedelem- és rítusrendszer tölt be hasonló szerepet. Ahol ez lesz a fő szankciórendszer, ott központi szerepe van abban is, hogy a szemmel verő egyént ki lehet közösíteni, a szándéktalan szemverést elhárító rítusok átmennek tudatosan egy-egy személyre irányuló kirekesztő magatartásba (ugyanúgy, mint a közép-európai közösségek „állandó" boszorkányai esetében).

Úgy látszik tehát, hogy – legalábbis Európában – azonos társadalmi-gazdasági tényezők talaján különböző csapásmagyarázó, csapáselhárító, kisközösségi konfliktusfeloldó ideológiák élhetnek, amelyek nincsenek elválaszthatatlanul szoros kapcsolatban egy-egy gazdasági-társadalmi formációval. Az újkori Európa hagyományos közösségeiben a csapásmagyarázat, a társadalmi normakontroll és szankció szerepét elsősorban a boszorkányság töltötte be, de ilyen volt az „átkozódás" Eva Labouvie által a kora újkori Saar-vidékről leírt rendszere, vagy az egyházi kézben működő áldás és átok, valamint istenítéleti és divinációs rendszerek (ilyeneket az újkorban az ortodox Kelet-Európából, vagy a magyarság keleti csoportjainál ismerünk).[103] Tölthetnek be ilyen szerepet továbbá a tündérhiedelmek és rítusok (Dél-Európában),[104] sőt az ördögi vagy halotti megszállottság is. E rendszerek – de közülük legkivált a boszorkányság és a szemverés – még az újkorban is utalhattak (legalább hiedelmeik, rítusaik szimbolikájában) esetleges valamikori, elvesztett gazdasági/társadalmi hátterükre, a zárt középkori paraszttársadalmak korlátozott javainak egyensúlyfenntartó ideológiáira. Mégis, a szemverés hiedelem- és rituskomplexuma Európában többnyire társadalmi/gazdasági körülményektől „már"(?) meglehetősen független hiedelemrendszer, csapásmagyarázó–csapáselhárító szereppel, amely több szálon érintkezik a többi rendszerrel, elsősorban a boszorkánysággal (és az „ártó beszéd" fonalán az átkozódás csapásmagyarázó és

[102] Herzfeld 1981.
[103] Lásd ez utóbbiakról: Pócs 2002.
[104] Lásd ezekről: Pócs 1986b.

szankciórendszereivel).[105] Az egymásba játszás esetei ellenére sem értek egyet Willem de Blécourt-tal, aki az újkori európai boszorkányságot összefoglaló kézikönyvben úgy nyilatkozik, hogy *helytelen* a szemverés és a boszorkányság hiedelemrendszerének megkülönböztetése, illetve az ártó szem önálló, zárt szimbolikus rendszerként való feltételezése.[106] Szerinte praktikusan nem választható el a kettő, amihez Toivo Vuorela[107] adatai és skandináv példák szolgálnak számára bizonyítékul. Magyar esettanulmányaink ezzel szemben inkább a rendszerek különállására vallanak, az időnkénti kontaminációk ellenére. Csíki falvakban végzett párhuzamos vizsgálataink eredményei szerint itt a szemverés és a boszorkányság minden lényeges szempontban eltérő rendszere még csak nem is érintkezik egymással.[108]

A szándékos és ártatlan igézés kapcsán említettük a boszorkánysággal való leggyakoribb érintkezési pontot: a boszorkánynak tulajdonított szándékos szemverést. A gonosz pillantás szerepe a boszorkányságban más vonatkozásban is fontos lehet:[109] mint kórok, boszorkány-attributum, rontó, rontáselhárító, boszorkányazonosító és gyógyító rítus egyaránt helyet kaphat a szemverésrendszer egy-egy mozzanata, vonatkozása a boszorkányság-esetekben. Azonban teljes összeolvadásról csak ott beszélhetünk, ahol a szemverés-komplexum „közép-európai boszorkányságként" működik, ahol tehát ugyanabba a kisközösségi társadalmi rendszerbe – a boszorkányvád szociológiájának szomszédsági körökben működő szereposztásába és gyanúsítási–gyanúelhárítási–gyógyítási stratégiájába – illeszkedik bele, annak nyújt ideológiát. Ha megnézzük például Maclagan skót adatokat feldolgozó szemverés-könyvének „Ha kérnek az embertől, adjon" című fejezetét,[110] úgy találjuk, hogy itt az ártó szem okozta baj (legtöbbször tehén tejének elvesztése), a leírt szemverés-esetek szereplői, valamint az esetek lefolyásának szekvenciája szinte szó szerint egyezik a szomszédsági boszorkányság eseteinek egyik leggyakoribb típusával. Utóbbit a Christina Larner skóciai boszorkánypereket feldolgozó művében leírt esettípusok[111] alapján így vázolhatjuk: csapás magyarázata/diagnózisa – okozó megkeresése, vádolása – a baj helyrehozatala, illetve visszautalása az okozóra. Egy Maclagan leírta szemverés/boszorkányság-eset[112] vázlata: valaki temetésre menet meglát egy kieresztett nyájban egy tehén mellett egy igen szép borjút – gyönyörködve mereszti a szemét a két állatra – kéri a szomszédot,

[105] E vonatkozásokra – részletesebb vizsgálat hiányában – nem tudtam részletesen kitérni.

[106] Például ahogy Garrison és Arensberg teszik fent említett cikkükben, amikor Mary Douglas boszorkányság-kategóriáival vetik egybe a szemverés eseteit: Blécourt 1999, 193–196.

[107] Vuorela 1967.

[108] Vö. Vidák 2001 és Pócs 2001a.

[109] Lásd például a franciáknál: Bouteiller 1966, 89–93.

[110] „People should give when asked": Maclagan 1902, 48–50.

[111] Lásd: Larner 1981, 114.

[112] Maclagan 1902, 50.

hogy adja el neki a borjút – az visszautasítja – a borjú egy hét múlva megdöglik – nem volt kétséges számukra, hogy a szomszéd gonosz szeme ölte meg az állatot.

Nem akarnék az elterjedési kép egészen pontos ismerete nélkül elhamarkodott következtetéseket levonni, de adataimból most úgy látom, hogy ahol a nyugat/közép-európai értelemben vett „falusi boszorkányság" a belátható múltban nem volt intenzív rendszer, ott vált (sokszor társadalmi kontroll szerepet is betöltő) „központi" hiedelemrendszerré a szemverés-hit: tehát például Dél-Európának is a legdélibb peremvidékén: Szicíliában, Görögországban, Törökországban, Dél-Spanyolországban. (E helyeken nem, vagy kevéssé létezett a közép-európai értelemben vett „falusi boszorkányság", éltek viszont rokon funkciókban tündérhiedelmek és szemverés-hiedelmek.) Észak-Európában, úgy látszik, fokozottabb a két rendszer egybeesése. Nem véletlen, hogy az előbb erre skót példát tudtunk hozni, és az sem, hogy Blécourt finn és skandináv példákból vonta le a szemverés- és boszorkányság-rendszerek szétválaszthatatlanságára vonatkozó következtetését.[113]

Mindezek után záradékul talán levonhatjuk a következőket: a csapásmagyarázó/elhárító szemverés-ideológiák nem kötődnek szorosan egy-egy gazdasági-társadalmi formációhoz, inkább a kulturális jelenségek diffúz terjedésének, „öröklésének" köszönhetik létüket, jelenlétük egy adott helyen szempontunkból tehát véletlenszerű. Társadalmi kontroll szerepet betöltő közösségi „intézményként" elvileg más hiedelemrendszerek alternatíváiként állhatnak egy-egy helyi társadalom rendelkezésére. Ahol már van egy erősen meggyökeresedett, hasonló szerepet betölteni tudó rendszer, egy másik nem kap központi szerepet; egyikük már „csupán" mint hiedelem- és rítusrendszer él tovább (vagy mint „csak" ilyen honosodik meg). A mai Európában még élő szemverés-rendszerek majd mindegyike ilyen „már": az ártó szemre és a testnedvek éltető erejére vonatkozó hiedelmeket és annak szimbolikáját erősen őrző, a zárt társadalmak „korlátozott javain" alapuló gazdasági/társadalmi hátterét viszont erősen elvesztett (vagy soha nem is birtokolt) hiedelemrendszer. Ez a rendszer a modern Nyugat-Európa nagy részén már halott szövegfolklórrá változott, vagy teljesen megszűnt, viszont Európa déli és keleti tájain – és néhol még Közép-Európában is – a még eleven hiedelemrendszerek közé tartozik. Itt a mindennapi életnek egy bizonytalan szférájában a mai napig komoly szerepe van, elsősorban profilaktikus és gyógyító praxisként.

[113] Blécourt 1999, 192–193.

BIBLIOGRÁFIA

Arnaud, Louis

1912 La Baskania ou le mauvais oeil chez les grecs modernes. *Echos d'Orient* 15: 385–394.

Balázs Lajos

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

2002 Látható és rejtett szinkronizáció és diakrónia az igézés gyógyításában. In Pócs Éva (szerk.): *Mikrokozmosz – makrokozmosz. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. /* Tanulmányok a transzcendensről III./ Budapest, Balassi, 400–411.

Barna Gábor

1989 Fejezetek a palóc néphitből. In Bakó Ferenc (szerk.): *Palócok IV. Rítus és folklór.* Eger, Heves Megyei Múzeumok Igazgatósága, 595–677.

Blécourt, Willem de

1999 The Witch, her Victim, the Unwitcher and the Researcher. The Continued Existence of Traditional Witchcraft. In Willem Blécourt – Ronald Hutton – Jean La Fontaione (eds): *Witchcraft and Magic in Europe. The Twentieth Century.* London, The Athlone, 141–219.

Blum, Richard – Blum, Eva

1965 *Health and Healing in Rural Greece.* Stanford, Stanford UP.

Bouteiller, Marcelle

1966 *Médecine populaire d'hier et d'aujourd'hui.* Paris, Maisonneuve et Larose.

Brav, Aaron

1981 The Evil Eye among the Hebrews. In Alan Dundes (ed.): *The Evil Eye. A Folklore Casebook.* New York – London, Garland, 44–54.

Canaan, Taufik

1914 *Aberglaube und Volksmedizin im Lande der Bibel.* /Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts XX./ Hamburg, Friederichsen.

Cosminsky, Sheila

1976 The Evil Eye in a Quiché Community. In Clarence Maloney (ed.): T*he Evil Eye.* New York, Columbia UP, 163–174.

Csáky Károly

2001 *A Középső-Ipoly menti palócok népi hiedelemvilága.* Dunaszerdahely, NAP.

Csiszár Árpád

1968 Szemmelverés és igézés. *A Nyíregyházi Jósa András Múzeum Évkönyve* 11: 161–179.

Csőgör Enikő

1998 *Tordatúr hiedelemvilága.* Kolozsvár, Kriterion.

Donaldson, Bess Allen

1981 The Evil Eye in Iran. In Alan Dundes (ed.): *The Evil Eye. A Folklore Casebook.* New York – London, Garland, 66–77.

Dundes, Alan

1981a Wet and Dry, the Evil Eye: An Essay in Indo-European and Semitic Worldview. In Alan Dundes (ed.): *The Evil Eye. A Folklore Casebook.* New York – London, Garland, 257–312.

Dundes, Alan (ed.)

1981b *The Evil Eye. A Folklore Casebook.* New York – London, Garland.

Đorđević, Tihomir R.
1938 *Zle oči u verovanju južnih slovena.* Beograd, Stamparija 'Slovo'.
Elworthy, Frederick Thomas
1895 *The Evil Eye: an account of this ancient and wide superstition.* London, John Murray.
1912 Evil Eye. In J. Hastings, (ed.): *Encyclopaedia of Religion and Ethics* 5. Edinburgh, Clark, 608–615.
Feilberg, H. F.
1901 Der böse Blick in nordischer Überlieferung. *Zeitschrift für Volkskunde* 11: 304–330, 420–430.
Foster, George M.
1965 Peasant Society and the Image of Limited Good. *American Anthropologist* 67: 293–215.
1972 The Anatomy of Envy: A Study in Symbolic Behavior. *Current Anthropology* 13: 165–202.
Frey, Dagobert
1953 *Dämonie des Blickes.* /Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaften, Klasse J, 1953/6./ Mainz, Akademie der Wissenschaften und der Literatur.
Füvessy Anikó
1997 Nézéssel való rontás (igézés) és gyógyítása a Fekete-Körös vidékén. *Néprajzi Látóhatár* VI: 560–567.
Garrison, Vivian – Arensberg, Conrad M.
1976 The Evil Eye: Envy or Risk of Seizure? Paranopia or Patronal dependency? In Clarence Maloney (ed.): *The Evil Eye.* New York, Columbia UP, 287–328.
Gojev, Angel
1992 *Uročasvaneto. Blgarski narodni vjarvanija 1.* Gabrovo, Technosist.
Gönczi Ferenc
1937 *Somogyi gyermek.* /Csurgói Könyvtár VI./ Kaposvár, Uj-Somogy.
Grabner, Elfriede
1967 Verlorenes Maß und heilkräftiges Messen: Krankheitserforschung und Heilhandlung in der Volksmedizin. In Elfriede Grabner (Hrsg.): *Volksmedizin: Probleme und Forschungsgeschichte.* /Wege der Forschung 63./ Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, 549–580.
Gulyás Éva
1976 Jászdózsai hiedelmek. *Folklór Archívum* 4: 7–186.
Gunda Béla
1936 Ráolvasással történő gyógyítás Apátfalván. *Ethnographia* XLVII: 319–320.
Hand, Wayland D.
1976 The Evil Eye in its Folk Medical Aspects. A Survey of North America. *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas, Mexico, 2 al 6 de Septiembre de 1974. Mexico City* 3: 183–189.
Hardie, Margaret M.
1981 The Evil Eye in Some Greek Villages of the Upper Haliakmon Valley in West Macedonia. In Alan Dundes (ed.): *The Evil Eye. A Folklore Casebook.* New York – London, Garland, 107–123.
Harfouche, Jamal Karam
1981 The Evil Eye and Infant Health in Lebanon. In Alan Dundes (ed.): *The Evil Eye. A Folklore Casebook.* New York – London, Garland, 86–106.
Hauschild, Thomas
1979 *Der Böse Blick: Ideengeschichtliche und Sozialpsychologische Untersuchungen.* /Beiträge zur Ethnomedizin, Ethnobotanik und Ethnozoologie VII./ Hamburg, Arbeitskreis Ethnomedizin.

Herzfeld, Michael
1981 Meaning and Morality: A Semiotic Approach to Evil Eye Accusations in a Greek Village. *American Ethnologist* 8: 560–574.
Honko, Lauri
1959 *Krankheitsprojektile.* /Folklore Fellows' Communications 178./ Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.
Hoppál Mihály
1970 Az „igézés"-hiedelemkör alkotóelemei. *Népi Kultúra – Népi Társadalom* IV: 259–286.
Hovorka Oscar von – Kronfeld, Adolf
1908 *Vergleichende Volksmedizin I–II.* Stuttgart, Strecker und Schröder.
Jahn, Otto
1855 Über den Aberglauben des bösen Blicks bei den Alten. *Berichte über Verhandlungen der königlich sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-Historische Classe* 7: 28–110.
Jung Károly
1978 *Az emberélet fordulói. Gombosi népszokások.* Újvidék, Forum.
1992 Folklóradatok egy középkori pillérfő értelmezéséhez (A szemmelverés elhárításának kérdéséhez). In uő: *Köznapok és legendák. Tanulmányok a népi kultúra köréből.* Újvidék, Forum, 104–121, 241–242.
Kapros Márta
1986 *A születés szokásai az Ipoly mentén.* /Studia Folkloristica et Ethnographica 18./ Debrecen, KLTE Néprajzi Tanszék.
Kovács Endre
1962 *Doroszló hiedelemvilága.* Újvidék, Forum.
Kótyuk Erzsébet
2000 *A népi gyógyítás hagyományai egy kárpátaljai magyar faluban.* Budapest, Európai Folklór Intézet – Osiris.
Kriss, Rudof – Kriss-Heinrich, Hubert
1962 *Volksglaube der Bereich des Islams I–II.* Wiesbaden, O. Harrassowitz.
Krupa András
1987 *A* délkelet-magyarországi szlovákok hiedelemvilága. /Studia Folkloristica et Ethnographica 23./ Debrecen, KLTE Néprajzi Tanszék.
Labouvie, Eva
1993 Verwünschen und Verfluchen: Formen der verbalen Konfliktregelung in der ländlichen Gesellschaft der frühen Neuzeit. In Peter Blickle (Hrsg.): *Der Fluch und der Eid. Die metaphysische Begründung gesellschaftlichen Zusammenlebens und politischer Ordnung in der ständischen Gesellschaft.* Berlin, Duncker Humblot, 121–145.
Langdon, Stephen
1981 An Incantation in the 'House of Light' Against the Evil Eye. In Alan Dundes (ed.): *The Evil Eye. A Folklore Casebook.* New York – London, Garland, 39–40.
Larner, Christina
1981 *Enemies of God. The Witch-hunt in Scotland.* Baltimore, Md., John Hopkins UP. [London, Chatto & Windus, 1981.]
Lawson, John Cuthbert
1910 *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study of Survivals.* Cambridge, Cambridge UP.

Maclagan, Robert Craig
1902 *Evil Eye in Western Highlands.* London, D. Nutt.
Maloney, Clarence
1976a Don't say „Pretty Baby" Lest You Zap It with Your Eye – The Evil Eye in South Asia. In Clarence Maloney (ed.): *The Evil Eye.* New York, Columbia UP, 102–148.
1976b Introduction. In Clarence Maloney (ed.): *The Evil Eye.* New York, Columbia UP, V–XVI.
Maloney, Clarence (ed.)
1976c: *The Evil Eye.* New York, Columbia UP.
McCartney, Eugene S.
1981 Praise and Dispraise in Folklore. In Alan Dundes (ed.): *The Evil Eye. A Folklore Casebook.* New York – London, Garland, 9–38.
Meisen, Karl
1950 Der böse Blick und anderer Schadenzauber im Glaube und Brauch der alten Völker und in der frühchristlicher Zeit. *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* 1: 144–177.
1952 Der böse Blick, das böse Wort und der Schadenzauber durch Berührung im Mittellalter und in der neueren Zeit. *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* 3: 169–225.
Moss, Leonard W. – Cappannari, Stephen C.
1976 Mal'occhio, Ayin ha ra, Oculus fascinus, Judenblick: The Evil Eye Hovers Above. In Clarence Maloney, (ed.): *The Evil Eye.* New York, Columbia UP, 1–15.
Murgoçi, Agnes
1981 The Evil Eye in Roumania, and Its Antidotes. In Alan Dundes (ed.): *The Evil Eye. A Folklore Casebook.* New York – London, Garland, 124–149.
Nagy Gyula (szerk.)
1975 *Élet a vásárhelyi pusztán.* /A Békés Megyei Múzeumok Közleményei 4./ Békéscsaba.
Oláh Andor
1986 *„Újhold, új király!" A magyar népi orvoslás életrajza.* Budapest, Gondolat.
Oyler, Rev. D. S.
1981 The Shilluk's Belief in the Evil Eye. In Alan Dundes (ed.): *The Evil Eye. A Folklore Casebook.* New York – London, Garland, 78–85.
Pais Dezső
1975 Az óvó- és sorsirányító nevek. In uő: *A magyar ősvallás nyelvi emlékeiből.* Budapest, Akadémai, 328–338.
Pergman, Adelgard
1927a Berufen, Beschreien. In E. Hoffman-Krayer – H. Bächtold-Stäubli (Hrsgs.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens I.* Berlin – Leipzig, Walter de Gruyter 1096–1102.
1927b Besprechen. In E. Hoffman-Krayer – H. Bächtold-Stäubli (Hrsgs.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens I.* Berlin – Leipzig, Walter de Gruyter, 1157–1172.
Pitrè, Giuseppe
1889 *La Jettatura ed il Malocchio. Usi e Costumi, Credenze e Pregiudizi del Popolo Siciliano IV.* / Biblioteca delle Tradizioni Popolari Siciliane XVII./ Palermo, 235–249.
Pócs Éva
1979 Harmatszedés. In Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar néprajzi lexikon 2.* Budapest, Akadémiai, 474–476.
1981 Szemverés. In Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar néprajzi lexikon 4.* Budapest, Akadémiai, 636–638.

1985–1986 *Magyar ráolvasások* I–II. Budapest, MTA Könyvtára.

1986a *Szem meglátott, szív megvert. Magyar ráolvasások.* Budapest, Helikon.

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

1988 Ráolvasás. In Vargyas Lajos (főszerk.): *Magyar népköltészet. Magyar Néprajz V.* Budapest, Akadémiai, 633–691.

1990a „Lilith és kísérete". Gyermekágyas-démonoktól védő ráolvasások DK-Európában és a Közelkeleten. In Kríza Ildikó (szerk.): *A hagyomány kötelékében. Tanulmányok a magyarországi zsidó folklór köréből.* Budapest, Akadémiai, 110–130.

1990b Néphit. In Dömötör Tekla (főszerk.): *Népszokás, néphit, népi vallásosság.* /Magyar Néprajz VII./ Budapest, Akadémiai, 527–691.

2001a Átok, rontás, divináció: Boszorkányság a vallás és mágia határán. In Pócs Éva (szerk.): *Két csíki falu néphite a századvégen.* Budapest, Európai folklór Intézet – Osiris, 419–459.

2001b Démoni megszállottság és ördögűzés a közép-kelet-európai népi hiedelemrendszerekben. In Pócs Éva (szerk.): *Demonológia és boszorkányság Európában.* /Studia Ethnologica Hungarica I./ Budapest, L'Harmattan – PTE Néprajz Tanszék, 137–198, 357–359.

2002 Natura és kultúra – halál vagy élet? Kettős lények és „emberré avatás". In Pócs Éva (szerk.): *Mikrokozmosz, makrokozmosz. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* / Tanulmányok a transzcendensről III./ Budapest, Balassi, 165–220.

2004a Igézet, szemverés: a nézéssel való rontás hiedelmei és rítusai. In Pócs Éva (szerk.): Áldás és átok, csoda és boszorkányság. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. /Tanulmányok a transzcendensről IV./ Budapest, Balassi, 402–435.

2004b Evil Eye in Hungary: Belief, Ritual, Incantation. In Jonathan Roper (ed.): *Charms and Charming in Europe.* London, Palgrave, Macmillan, 205–227.

Roberts, John M.

1976 Belief in the Evil Eye in World Perspective. In Clarence Maloney (ed.): *The Evil Eye.* New York, Columbia UP, 223–278.

Róheim, Géza

1984 A szemmel verés. In Verebélyi Kincső (szerk.): *A bűvös tükör. Válogatás Róheim Géza tanulmányaiból.* Budapest, Magvető, 465–485. [The Evil Eye. *American Imago* IX (1952). 3–4, 351–365.]

Sárkány Mihály

1993 Igéző szemek. *Élet és Tudomány* 36: 1142–1143.

Schoeck, Helmut

1981 The Evil Eye: Forms and Dynamics of a Universal Superstition. In Alan Dundes (ed.): *The Evil Eye. A Folklore Casebook.* New York – London, Garland, 192–200.

Seligmann, Siegfried

1910 *Der böse Blick und Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte des Aberglaubens aller Zeiten und Völker I–II.* Berlin, Hildesheim.

1922 *Die Zauberkraft des Augens und das Berufen: Ein Kapitel aus der Geschichte des Aberglaubens.* Hamburg, L. Friederichsen & Co.

1927 Auge. In Hoffman-Krayer, E. Hoffman-Krayer – H. Bächtold-Stäubli (Hrsgs.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens I.* Berlin – Leipzig, Walter de Gruyter, 679–701.

Shaw, Teresa M.

1998 *The Burden of the Flesh. Fasting and Sexuality in Early Christianity.* Minneapolis, Fortress.

Spamer, Adolf
1958 *Romanusbüchlein. Historisch-philologischer Kommentar zu einem deutschen Zauberbuch. Aus seinem Nachlaß.* Bearbeitet von Johanna Nickel. Berlin, Akademie.
Spooner, Brian
1970 The Evil Eye in the Middle East. In Mary Douglas (ed): *Witchcraft Confessions and Accusations.* Association of Social Anthropologists Monograph no. 9. London, Tavistock, 311–319.
1976 Anthropology and the Evil Eye. In Clarence Maloney (ed.): *The Evil Eye.* New York, Columbia UP, 279–286.
Stein, Howard F.
1976 Envy and the Evil Eye: An Essay in the Psychological Ontogeny of Belief and Ritual. In Clarence Maloney (ed.): *The Evil Eye.* New York, Columbia UP, 193–222.
Stewart, Charles
1991 *Demons and the Devil. Moral Imagination in Modern Greek Culture.* Princeton, N.J., Princeton UP.
Trede, Th.
1890 *Das Heidentum in der römischen Kirche. Bilder aus dem religiösen und sittlichen Leben Süditaliens.* Gotha, Perthes.
Ulmer, Rivka
1994 *The Evil Eye in the Bible and in Rabbinic Literature.* Hoboken, N.J., KTAV.
Vajkai Aurél
1943 *Népi orvoslás a Borsavölgyében.* /Borsavölgyi kutatások./ Kolozsvár, Erdélyi Tudományos Intézet.
Vasas Samu
1985 *Népi gyógyászat. Kalotaszegi gyűjtés.* Bukarest, Kriterion.
Vidák Tünde
2001 A születés. In Pócs Éva (szerk.): *Két csíki falu néphite a századvégen.* Budapest, Európai Folklór Intézet – Osiris, 81–136.
Voigt Vilmos
2002 Arctalanítás. In Pócs Éva (szerk.): *Mikrokozmosz – makrokozmosz. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről III./ Budapest, Balassi, 235–240.
Vuorela, Toivo
1967 *Der böse Blick im Lichte der finnischen Überlieferung.* /Folklore Fellows' Communications 201./ Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.
Weiser-Aall, Lily
1937 Verhexen. In E. Hoffman-Krayer – H. Bächtold-Stäubli (Hrsgs.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 8.* Berlin – Leipzig, Walter de Gruyter, 1570–1584.
Winkler, H. A.
1931 *Salomo und die Karina. Eine orientalische Legende von der Bezwingung einer Kindbettdämonin durch einen heiligen Helden.* Stuttgart, W. Kohlhammer.
Woodburne, A. Stewart
1981 The Evil Eye in South Indian Folklore. In Alan Dundes (ed.): *The Evil Eye. A Folklore Casebook.* New York – London, Garland, 55–65.

A *2. MERSEBURGI RÁOLVASÁS* MAGYAR TÍPUSAI[1]

Cikkemben a *2. merseburgi ráolvasás* magyar típusainak és variánsainak vázlatos bemutatására vállalkozom, a szövegalakulás néhány jellemző folyamatának hangsúlyozott kiemelésével. E folyamatok hátterében a szövegek térbeli, időbeli kapcsolatairól, változásairól is tudunk – legalább a feltételezések szintjén – valamit mondani.

A ráolvasás mint mágia, legyen bármilyen magas esztétikai szintű szöveg, funkcionális eszköz. E minősége a mágikus funkciót közvetlenül kifejező, rögtönzött jellegű szövegekben tükröződik legvilágosabban. Ilyenek lehetnek például a betegnek vagy a betegségdémonnak adott egyszerű parancsok, vagy az analógiás mágiát pregnánsan kifejező – sokszor az adott gyógyító szituációhoz rögtönzött – hasonlatok. Például: „Úgy múljon el a betegség, mint ez a ruha" (mondja a gyógyító, miközben a patak vizébe veti a beteg ingét).

A ráolvasások működésében azonban a mágikus funkció közvetlen kifejeződésére való törekvés mellett mindig jelen van a „szövegként" való működés, a poétikai funkció elsődlegessé válásának tendenciája is; a mágikus ráhatás „rögtönzött" szövegekben való „spontán" kifejeződése mögött is mindig ott van az egész szövegkincs ismerete, az alapszerkezetek alkalmazásának gyakorlata, ezen túlmenően a szövegek állandó elemeinek hű őrzése (évszázadokon, sőt olykor évezredeken át!), megmerevítése, értelmetlenné válása. A két tendencia egyszerre, egymással párhuzamosan van jelen a ráolvasások működésében: ez nem csak egyszerű szövegek újra meg újra az adott szituációhoz való „rögtönzésében" nyilvánul meg, hanem észlelhető a magasabb szervezettségű ráolvasások működésében, megszövegezésében és használatában is. Erre igen jó példákat szolgáltatnak a *2. merseburgi ráolvasás* típusai, illetve variánsai is. Ezek, mint minden historiolát (egy mítosz vagy legenda elbeszélését) tartalmazó ún. *epikus ráolvasás*, a szimpatetikus mágiát kifejező hasonlat egyszerű formájának magasabb esztétikai szintű – egyben a szájhagyományozott-rögtönzött hasonlatok alkalmazásával párhuzamosan élő –, írásbeliséghez kötődő kifejeződései. A szöveg előadója Dömötör Tekla szerint „a múltbeli precedensre hivatkozva óhajtja elérni a kedvező jövőbeli eseményt".[2] A „múltbeli precedens" többnyire sikeres gyógyulás vagy gyógyítás, több fokozattal a népi gyógyászatban ténylegesen gyakorolt gyó-

[1] A cikk első megjelenése: Pócs 2010.

[2] Dömötör 1974, 89.

gymódoktól a néphittől idegen, csak ezekből a historiolákból ismert legendai, mítoszi gyógyulástörténetekig. Ezek az elbeszélések – mint Frankfurter írja, a ráolvasásokba foglalt mítoszok fajtáit elemezvén – mintegy keretei az adott (éppen használt) ráolvasás szövegébe applikált körülményeknek, az isteni (gyógyító) hatalmaknak, folklórmotívumoknak stb.; „do not themselves constitute »myth« but rather the *authoritative discourse of precedent* in a given region at a certain time: stories, prayers, heroes and gods..." Ezért nem csak az analógia révén van mágikus „hatása" egy gyógyulás-legenda vagy gyógyulás-mítosz elmondásának, hanem „by becoming dynamicallyreal within the ritual context".[3] Tehát a historiola nemcsak hogy kapcsolatot teremt a mitikus idő és a jelen körülmények közt, illetve a mitikus dimenzió és az emberi dimenzió, a makrokozmosz és mikrokozmosz között; ezek a kapcsolatok mintegy adva vannak a szöveg elmondásának aktusában. Ez Bozóky Edina kifejezésével *közvetlen mitikus meditációt* tesz lehetővé.

Mindezt az alábbiakban a *2. merseburgi ráolvasás* magyar adaptációinak bemutatásával illusztráljuk, amelyek esetében mintegy térbeli és időbeli vetületében is nyomon lehet követni az „emberi dimenzió" beleépülését a mítosz kereteibe. Ezáltal egyidejűleg egy „idegen" szöveg használhatóvá tételének is tanúi lehetünk.

A *2. merseburgi ráolvasás* az *epikus ráolvasások* európai típusain belül sajátos, egyedi lelemény. (Csak igen kevés rokoni szál fűzi a nagyon gazdag anyaggal, változatos típusokkal képviselt *Begegnungssegen*: „Találkozás a gonosszal"[4] típusaihoz.) Hasonlatba foglalt példa, mint a historiolát tartalmazó ráolvasások általában, de nem démoni betegségokozókról és isten–démon szembenállásáról van szó benne, mint a „Találkozás..." típusok szövegeiben, hanem egy közönséges, minden paraszti háztartásban előfordult bajról, egy háziállat megrándult vagy kificamodott lábáról. A baj eredete világos és hétköznapi: ahogy a ráolvasás-szövegek is elmondják, egy ló vagy szamár megbotlik egy kőben, ettől a lába megrándul, vagy kificamodik. A gyógyítás is mindennapi: valaki helyre teszi a kificamodott végtagot, ahogy azt a „földi" gyógyítók orvosolják. Azonban egy szent személy lováról vagy szamaráról van szó (ugyanez a szent személy saját állatának az orvosa is lehet egyben), és ez a tény az, ami mítosszá, illetve legendává emeli a szöveget.

Noha az effajta, racionális hátterű bajokat sokkal ritkábban gyógyítottak ráolvasással, mint a démonikus eredetű betegségeket, ezt a ráolvasást – elterjedési területén mindenütt – pontosan arra használták, amire a historiola utal. Az általam jobban ismert magyar gyakorlat szerint: ha maga az állat gazdája nem volt képes helyrehozni

[3] Frankfurter 2002, 476.

[4] A *Begegnungssegen* Ferdinand Ohrt nemzetközi kutatásban elterjedt terminusa: ő vizsgálta először átfogóan a „Találkozás a gonosszal" ráolvasástípusok európai elterjedését, eredetét: Ohrt 1936. A magyar típusokról lásd: Pócs 1988, 682–685; magyar szövegek közlése: Pócs 1985–1986, II. 442–503.

a bajt, minden falusi közösségben élt olyan specialista, aki a kificamodott végtagokat – embernél is, állatnál is – helyre tudta tenni. A baj nem volt túl veszélyes, az esetek nagy részében egyszeri fizikai beavatkozásról, majd néhány masszírozó kezeléstől helyrejött. A megbotló állat speciális történetét más betegségre kevéssé lehetett használni, emellett a valóságos, valamint a historiolában elbeszélt gyógyítás többnyire a részletekben is pontos megfelelői egymásnak.

A merseburgi lelőhelyű szöveg, valamint néhány skandináv variáns germán istenneveket tartalmaz.[5] Elsősorban ez a tény, valamint a sok közös formai-tartalmi jeggyel rendelkező, de egy századdal későbbi *Trier-i ráolvasás* vetette fel a „pogány–keresztény" elsőbbség problémáját. Mansikka és követői például „pogány vonásokkal felruházott keresztény legendáról" beszélnek.[6]

A 9. századi szöveg gyógyító formulája („Csont csonthoz, vér vérhez, tag taghoz, mintha mindig össze lettek volna forrva") szinte szó szerinti megfelelője az újonnan feljegyzett európai variánsok legállandóbb elemét jelentő formulának. Marót Károly az *Odüsszeiá*ban talált hasonló tartalmú epikus ráolvasás nyomaira, de a gyógyító formula nélkül.[7] A „keresztény vagy pogány eredet" irreleváns, eldönthetetlen kérdésétől függetlenül a 19–20. században feljegyzett variánsok – mint a magyar szövegek is – bibliai eseményre: Krisztus (szamárháton) Jeruzsálembe vonulására utalnak. A lóháton utazó Krisztus már kevésbé kötődik a legendai eseményhez; még kevésbé néhány korai német és skandináv variáns, ahol Krisztus erdei vadászatra lovagol, csakúgy, mint feltételezett ősei, az első ismert szövegben megjelenő Odin és kísérete.

A lényegében egész Európában elterjedt típusok a személyek száma és a baleset színhelye alapján különülnek el helyi típusokra, altípusokra. (Híd mint színhely: balkáni, román, erdélyi szász szövegekben. Két személy: Németország, Balkán, Olaszország. Egy személy: Anglia, Skandinávia, Baltikum, Oroszország.) A kétszereplős szövegek Irmgard Hampp szerint kontaminációk a „beteg panasza" típussal[8] (a historiola szerint a beteg Jézus Szűz Máriának panaszkodik, aki meggyógyítja). Én kontamináció helyett inkább egy harmadik típusról beszélnék: Kelet-Európából, illetve a Balkánról ismertek a kopt/bizánci gyökerekkel rendelkező „beteg panaszá"-val teljesen összeforrott változatok.[9] Eddigi anyagismeretem alapján úgy látom, hogy a Máriának panaszkodó beteg (Jézus) motívuma itt ugyanolyan általános kerete a historiolát

[5] A szöveg közlése: Mettke 1976, 85–86; a típust összefoglaló legfontosabb tanulmányok: Ebermann 1903; Mansikka 1909, 249–259; Christiansen 1914; Eis 1964, 58–66.

[6] Mansikka 1909, 249–259.

[7] Marót 1958.

[8] Hampp 1961, 247–265.

[9] Az első ismert feljegyzés 6. századi félpogány-félkeresztény szöveg: Hórusz panaszkodik Szűz Máriának (Kákosy 1974, 126–128). Itálián keresztül inkább Kelet-Európa felé terjedt a panasz-történet. A modern Sziciliából lásd például: Bonomo 1963, 179–193; a nyugati, illetve keleti elterjedésről: Ohrt 1936, 50–51; a 2. merseburgi ráolvasással összeforrott típust az ortodox Kelet-Európából lásd

tartalmazó ráolvasásoknak, mint a betegséget hozó démon(ok) és a gyógyító szent találkozása. Ebbe a „harmadik" típusba tartozik a három magyar, 16–18. századi történeti forrásból származó szöveg is.

A többi, mintegy 40 magyar szöveg 19–20. századi folklórgyűjtésekből származik. Utóbbi szövegcsoport nyugati, konkrétan német, az előbbi szövegcsoport kelet-délkelet-európai, illetve bizánci-ortodox kapcsolatokat mutat. Az eredet kérdéseihez a történeti adatok gyér volta miatt nem tudunk hozzászólni. A szövegek feljegyzésének időpontjaiból azonban talán következtethetünk a kétféle – kelet-európaias és nyugat-európaias – szövegek időbeli egymásutánjára, illetve az utóbbiak késői rátelepedésére a korábban elterjedt kelet-európaias-bizáncias szövegekre.

1. Nézzük elsőként ez utóbbi, összesen három szöveggel képviselt típust, amely, mint mondtam, mintegy a „Beteg panasza" típus (kelet-európaias) adaptációja a ficamgyógyításról szóló ráolvasáshoz. Az 1484-ben feljegyzett „Bagonyai ráolvasások" egyike, *menyelés* ('ficam') ellen,[10] majd Bornemisza 1578-as bájoló imádsága (szintén „Menyelesről"), továbbá egy a Bornemisza szövegéhez hasonló tartalmú, de rövidebb, 18. századi szöveg tartozik ide.[11] Ezek a ráolvasások a *panasz,* illetve a *segélykérés* motívumát is tartalmazzák. Lássuk példaként Bornemisza szövegét. A vándorlás színhelye nála a Paradicsom, a baleset színhelye pedig a Paradicsom kapuja:

Urunk Úr Isten felüle az ő szent szamarának nyergetlen hátára,
elindula Paradicsomba,
lába megbotlék,
lába megcsökék,
csont mene ki helyéről,
velő mene ki helyéről,
vér mene ki helyéről.
Urunk Isten lefüggeszté az ő áldott szent fejét,
színe szomorodék,
kedve könyörödék.
Azt meglátá az ő szent anyja,
mondá az ő szent anyja:
Oh én szent Fiam, mire a te szent fejed függeszted,
szent kedved könyörödék?
Hogy azt hallá áldott Urunk Isten, monda:

például: Mansikka 1909, 45; Pavelescu 1945. (Kovács Ágnes kéziratos fordításában áll rendelkezésemre a gazdag anyag).

[10] Jakubovich 1920, 78.

[11] Jankovics 1981, 331.

Oh én szent anyám, Mária,
hogyne függesszem szent fejemet,
hogyne szomorodjék szent szívem,
hogyne könyörödjék szent kedvem.
Be akarnék menni Paradicsomba,
be nem mehetek Paradicsomnak kapuján,
szent szamaramnak lába megbotlék,
lába kicsökék,
csont mene ki helyéről,
velő mene ki helyéről,
ér mene ki helyéről,
vér mene ki helyéről.
Hogy ezt hallá az ő szent anyja, Mária,
Ne ijedj meg én áldott szent Fiam,
Én az én szent kezemmel megfogom szent szamaradnak lábát,
Szent szájamból szent igét reá mondom,
Szent lehelletemet reá lehellem,
Csont megyen csonthoz,
Velő megyen velőhöz,
Ér megyen érhöz,
Ín megyen ínhöz,
Vér megyen vérhöz.
Én is e mai napon megfogtam az én bűnös kezemmel
ez oktalannak (oktalan állatnak) avagy embernek lábát avagy kezét,
Én is szent igét reá mondom,
Bűnös szájamból lehelletemet reá fúvom,
Hogy helyekre menjenek.[12]

E szövegekben nem Krisztus, hanem maga az Úristen a ló utasa, aki a Paradicsomba megy, a baleset helyszíne pedig mindig egy híd. A híd egyetemes mitikus allegóriája a természetfeletti szférába jutásnak (egyben a kelet-európai – orosz, román – ráolvasásoknak és a mitikus költészet más műfajainak – visszatérő szövegeleme). Ez az átmeneti hely most egy „közönséges" balesetnek és a gyógyításnak a színhelye, de a jeruzsálemi templomba vezető út, illetve híd már önmagában is mitikus szférába emeli az esetet. Itt a „Szent és gonosz találkozása" démonai helyett maga a baleset az, amely majdnem meggátolja Krisztust, hogy a hídon át a szent szférába jusson, és ugyanezen a hídon megy végbe a csodás gyógyulás, mégpedig a gyógyító formula –

[12] Bornemisza 1955 [1578], 806–807.

mint ráolvasás a ráolvasásban – alkalmazásának hatására. A formula „Csont csonttal..." kezdetű megfelelőjét az *Atharvavedá*ban vélték felfedezni;[13] ennek alapján „közös indoeurópai hagyaték"-ként való számon tartása is mindig újra felmerült. Véleményem szerint a kérdés nem releváns, mivel ez a mágikus formula egy, a teremtés és feltámadás kontextusában könnyen megfogalmazódó mítoszi közhely. Hogy csak egy példát említsek: a 2. századi etióp Péter-apokalipszis a feltámadott holtak porrá lett testrészeinek újra összekerülése kapcsán mondja: „Emberfia prófétálj a csontokról, és mondd a csontnak: csont a csonthoz az ízületekbe, inak, ideg, hús, bőr és szőr legyen rajtuk."[14] A formula tehát, mint az isteni teremtés eszköze, szintén mítoszi szintre emeli a szöveget.

Legújabb kori variánsainkkal összehasonlítva ezek a bizánci ághoz tartozó szövegek sokkal gazdagabbak költői eszközökben. Ilyenek például a gondolatpárhuzamos, jelzős ismétlő szerkezetek különböző változatai, amelyek mintegy mágikus hatásfokozó elemnek tekinthetők. A versformát, ritmust, rímelést, alliterációkat illetően középkorias stílusjegyeket viselnek. A variálódás kérdéséhez esetükben nem tudunk hozzászólni, az viszont bizonyos, hogy több a külső kapcsolatuk más típusokkal, illetve úgy is megfogalmazhatjuk, hogy a típusokba kevésbé sorolható, egymással összefonódó, egymásba átfolyó kelet-európaias szövegek közé tartoznak. A három, egészen különböző helyekről és három egymás utáni évszázadból származó, mégis sok tartalmi és formai, stiláris rokonságot mutató szöveg talán nagyobb kiterjedésű középkori elterjedésre vall. Valószínűnek látszik, hogy a *2. merseburgi ráolvasás* másik, alább bemutatott típusa később terjedt el a magyarság gyakorlatában; talán a 18. századból, a török hódítók távozta után betelepült németek gyakorlatából ered.

2. E típus némelyik szövegvariánsának szinte szó szerinti német megfelelőiről tudunk. Ahhoz azonban kevés a történeti adatunk, hogy a két típus „találkozására", utóbbinak az előbbire való „rátelepedésére" nézve komolyabb következtetéseket vonhassunk le. Az új szövegek adaptálódásának bizonyos tendenciáira azonban rámutathatunk.

A szövegek többségében maga a szamárháton Jeruzsálembe utazó Jézus hozza helyre az állat kificamodott lábát, a „Csont csonthoz..." varázsformulát alkalmazva; a szövegek más részében külön gyógyító személy gyógyít. A cselekmény menete az *a)* egyszereplős szövegekben általában *vándorlás–baleset–gyógyítás*, a *b)* kétszereplős szövegekben vándorlás–baleset–találkozás–gyógyítás. Az előbbiekben a szamárháton (vagy lóháton) utazó Krisztus a balesetet szenvedő állat utasa, egy személyben gyógyítója is. Ugyanez úgy is megjelenik, hogy a Szent család – tehát három személy – utazik, és szintén Jézus gyógyít. A kétszereplős szövegekben külön gyógyító lép fel, aki két esetben Szűz Mária (Boldogasszony), egyébként egy fiktív szent: *Szent*

[13] Kuhn 1864, 58; Mylius 1978, 84–85.

[14] *Péter-Apokalipszis* 2009, 13.

Ficéria, Fice Máté, Vice Máté, vagy más hasonló nevű személy. A vándorlás helyszíne, illetve iránya Jeruzsálem, Jerikó, vagy „(fekete) föld színe", a baleset színhelye híd, kőhíd, kő, kőszikla. Egy példa:

A ráolvasó rátartja kezét a megjelölt helyre, és csendesen mondja:

Mikor Urunk Jézus elindult Jeruzsálembe,
Jeruzsálemből Jerikó városába,
mikor ment volna által a kőhídon,
az ő szamarának kificamodott a lába.
Urunk Jézus szent szavával mondá
„Semmi ízben, semmi tekintetben
a ficamodás meg ne maradjon,
hanem ín ínhez,
csont csonthoz,
hús húshoz,
ér érhez,
vér vérhez,
erő erőhöz,
verő verőhöz",
a mi Urunk Jézus Krisztus szent nevében úgy ne maradjon
ennek az embernek (lónak) testében ficamodás, rándítás,
valamint az Urunk Jézus szamarának. Ámen.

Háromszor mondja el, közben mindig keresztet vet a fájó helyre.[15]

Az egyszereplős szövegekben a *gyógyítás* a beteg testrészre mondott fiktív *ráolvasás*t, vagyis a „Csont csonthoz..." formulát tartalmazza, amely a szövegek legállandóbb része, régi múltra valló formai elemekkel: gondolatpárhuzam, alliterációk révén ritmikus, olykor rímes formula, ellentétben a vándorlás, baleset és *találkozás*, valamint a *gyógyítás* kötetlen prózájával. A gyógyítás mozzanata a varázsformula mellett a ficam és rándulás tényleges (a szöveg mondásával egyidejűleg gyakorolt) gyógymódjait is tartalmazza, például „szent kezével gyógyította és megigazította, szent szájával ráfújt". Néhány esetben még egy, az egyházi benedikciókból származó áldásszöveggel kontaminálódnak a szövegek, amely sok más, szájhagyományozott ráolvasástípusból is ismert:

[15] Kiskunfélegyháza, Pócs 1985–1986, II. 429.

Oszlassa el az Atya,
Oszlassa el a Fiú,
Oszlassa el a Szentlélek.[16]

E kontaminációs esetek ellenére ezek a szövegek viszonylag zárt, homogén csoportot képeznek, alig van kapcsolatuk más szövegtípusok, vagy más betegségek más jellegű gyógymódjai felé, variabilitásuk is kisebbnek tűnik, mint például a „Találkozások..." típusok esetében. Mintegy negyven, 19–20. században feljegyzett szövegről van szó, amelyek kivétel nélkül egymáshoz közeli dél-magyarországi lelőhelyekről származnak.[17] Ez a terület Magyarországnak egy 18. században betelepült németek által is lakott része volt. Esetükben a telepesek kézírásos receptkönyveket használó gyógyító gyakorlatának hatását, vagyis német eredetet tételeznek fel, ez magyarázhatja a viszonylagos zártságot és egyneműséget is. Ha ez a feltételezés helytálló, tanulságos lehet e „késői" adaptáció gyors lefolyása, amelynek során számos változó, rögtönzött, a helyi gyógyító gyakorlathoz alkalmazott elemmel gazdagodott ez a mégoly szikár és zárt szövegtípus is. Mint említettem, a földi és égi szféra közti mediálásra nem túlságosan alkalmas ez a közönséges, mindennapos balesetet és gyógyítást elbeszélő szöveg; mégis, mind a földi gyógyítás mitikus szintre emelésének, mind a mitikus történet földi adaptációjának változatos megoldásaival találkozunk ebben az esetben is. A mennyei szféra földhöz közelítésének fő aktora maga a földön járó Krisztus, kettős, isteni és emberi természetével. Fontos tényező a mediálásban a példaként elbeszélt mitikus gyógymód és a konkrét gyógyító gyakorlat azonossága, ami a szövegnek az adott betegség- és gyógyulás-esethez való hozzáidomításával jár: Krisztusnak, a szent gyógyítónak a helyi falusi javas ficamot helyretevő mozdulatait tulajdonítják. A helyi gyógymódhoz való igazodás fokozotabban észlelhető olyankor, amikor a szövegek legállandóbb, szinte kötelezően jelen lévő eleme, a „Csont csonthoz..." formula helyett Krisztus falusi gyógyítót utánzó tevékenységét jeleníti meg a szöveg.

Krisztus Jézus leszállt (a lováról)
Szent kezivel megkenegette,
Szent nyálával meghúzogatta...[18]

[16] Jásztelek, Szolnok megye; továbbá: Mindszent, Csongrád megye, Pócs 1985–1986, II. 430, 433.
[17] A legtöbb variáns a volt Csanád, Csongrád, Torontál és Temes megyéből származik, egy-egy szövegünk van Arad, Bihar, illetve Pest és Szolnok megyéből.
[18] Algyő, Csongrád megye, Pócs 1985–1986, II. 431.

A historiola elbeszélése megszólító formában, fohászba szőve mintegy leszállítja azt a mitikus szintről, és az emberek és mennyei lények közti szakrális kommunikációvá teszi: a ráolvasó egy fohásszal megszólítja a historiola objektív elbeszélésében szereplő Krisztust:

Ó édes Jézusom,
Mikor elindultál Jeruzsálijomba,
Lovad lába mögmarulván,
Szent kezeddel tapogatván,
Tapogasd meg ezön lánynak
Fejit, mejjit, hasát, hátát...[19]

A mitikus szférába emelésben – a szent gyógyító szerepeltetése mellett – szerepe van a mitikus utazásnak: a jeruzsálemi templomba vonuló Jézus hídon átkelésének. A kőben való megbotlás talán német eredetű – prózaibb, földhözragadtabb – motívumának helyére a magyar szövegekben a „kelet-európaias" híd – sőt néha aranyhíd – motívum kerül. A fő „csoda" azonban e típusban is az isteni személy gyógyító formulája, amelynek, mint a szövegek legállandóbb elemének, központi helye van a gyógyító processzusban. Több dél-magyarországi szövegünkben a gyógyulás szó szerint a teremtés rekonstrukciója lesz. Például ezt mondja a saját szamarát gyógyító Jézus:

...bőr bőrhöz álljon,
csont csonthoz álljon,
mint ahogy az Úr Jézus megterömtötte.[20]

Vagy:

Legyen úgy, ahogy az isten az első embert megteremtette...[21]

A mágikus formula többlet-hatását a fizikai gyógymódhoz képest isteni eredete adja: ha nem a szent személy gyógyít, akkor ő tanítja a gyógyítónak a „Csont csonthoz..." formulát, az pedig továbbadja a földi betegnek, akit a javas ráolvasásán keresztül hangsúlyozottan az isteni szavak gyógyítanak:

[19] Egyházaskér, volt Torontál megye, Pócs 1985–1986, II. 431.
[20] Apátfalva, Csanád megye, Pócs 1985–1986, II. 430.
[21] Vinga, volt Temes megye, Pócs 1985–1986, II. 438.

(Jézus szamarának lába kificamodik Jeruzsálembe menet...)
...Úgy ezen szolgádnak is lába kificamodott,
Hanem azon Isten szájából jött szent ige szálljon reá...[22]

Néhány, a szent család utazását elbeszélő szövegben egy láncszerkezetes genealógiai sorozatban egymásnak adják tovább a gyógyító szöveget a szereplők (Krisztus nemzetségfájának mintájára), ami még fokozottabban hangsúlyozza a gyógyítás isteni eredetét:

József mondta Máriának,
Mária mondta szent fiának,
Szent fia mondta ficamodásnak:
Menj helyre!

A kétszereplős szövegekben megjelenik a mitikus szintre emelésnek egy sajátságos eszköze: egy fiktív gyógyító szent kreálása *Fice Márton, Szent Ficéria, Szent Ficemáper, Szent Fice Márton* stb. neveken. E név a *ficam* szóból ered, és viselője, nevéhez híven, sokkal inkább ficamgyógyító specialista, mint legendai szent. Azonban szövegeink szerint ezt a falusi gyógyítót Krisztus tanítja a formulára, ami által a mediálásra képes szent gyógyító rangjára emeli:

Arra mén a Fice Márton,
Szóla, mondá a Krisztus Jézus:
Bizony, bizony, bizony,
Mond Fice Márton:
Lovam lába megficemödvén
olvass rá,
lehelj rá:
Ín helyre,
csont helyre,
édes Jézusom
tedd helyre.[23]

Néhány bemutatott példám részletesebb szövegvizsgálat nélkül is bizonyítja, hogy a valószínűleg írásos receptkönyv-használatból eredő, két–háromszáz éve bekerült, idegenektől tanult ráolvasás milyen sokféle módon és irányban adaptálódott a helyi gyakorlathoz. Szövegeink másrészt a dolgozat elején vázolt folyamatoknak is illusztt-

[22] Kiskunfélegyháza, Pest megye, Pócs 1985–1986, II. 429.
[23] Egyházaskér, volt Torontál megye, Pócs 1985–1986, II. 441.

rációi lehetnek: a konkrét gyógyító gyakorlathoz igazodó rögtönzés, a rögtönzött szövegelemek benyomulása az állandó formulák mítoszi kereteibe az ég és föld közti mediáció hajlékony és hatékony eszközeivé teszik a mégoly „ősi", „változatlan" szövegelemeket, formulákat őrző ráolvasásainkat is.

BIBLIOGRÁFIA

Bonomo, Giuseppe
1963 *Scongluri del popolo Siciliano.* Palermo, Palumbo.

Bornemisza Péter
1955 Ördögi kísértetek. (Eckhardt Sándor gondozásában). Budapest, Akadémiai. [Sempte, 1578.]

Christiansen, Reidar Th.
1914 *Die finnischen und nordischen Varlanten des zweitwn Merseburgerspruches.* /Folklore Fellows' Communications 18./ Hamina, Academia Scientiarum Fennica.

Dömötör Tekla
1974 *A* népszokások költészete. Budapest, Akadémiai.

Ebermann, Oskar
1903 *Blut- und Wundsegen in ihrerEntwicklung dargestellt.* /Palaestra 24./ Berlin, Mayer & Müller.

Eis, Gerhard
1964 *Altdeutsche Zaubersprüche.* Berlin, Walter de Gruyter & Co.

Frankfurter, David
2002 Narrating Power: The Theory and Practice of the Magical *Historiola* in ritual Spells. In Paul Mirecki – Marvin Meyer (eds): *Magic and Ritual in the Ancient World.* Leiden – Boston – Köln, Brill, 457–476.

Hampp, Irmgard
1961 *Beschwörung, Segen, Gebet. Untersuchungen zum Zauberspruch aus dem Bereich der Volksheilkunde.* Stuttgart, Silberburg.

Jakubovich Emil
1920 Adalékok nyelvemlékeink sorozatához III. 1488. évi Bagonyai ráolvasások. *Magyar Nyelv* XVI: 78–80.

Jankovics József
1981 Négy archaikus ima. *Irodalomtörténeti Közlemények* LXXXV: 329–331.

Kákosy László
1974 *Varázslás az ókori Egyiptomban.* Budapest, Akadémiai.

Kuhn, Adalbert
1864 Indische und germanische Segenssprüche. *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* XIII: 49–74, 113–157.

Mansikka, V. J.
1909 Über russische Zauberformeln mit Berücksichtigung der Blut- und Verrenkungssegen. / Annales Academiae Scientiarum Fennicae B./ Helsinki, Finnische Literaturgesellschaft.

Marót Károly
1958 A varázsdaltól az eposzig. *Ethnographia* LXIX: 505–536.

Mettke, Heinz (Hrsg.)
1976 Älteste deutsche Dichtung und Prosa. Ausgewählte Texte althochdeutsch – neuhochdeutsch. Leipzig, Philipp Reclam jun.
Mylius, Klaus (Hrsg.)
1978 Älteste indische Dichtung und Prosa. Vedische Hymnen, Legenden, Zauberlieder, philosophische und ritualistische Lehren. Leipzig, Philipp Reclam jun.
Ohrt, Ferdinand
1936 Über Alter und Ursprung der Begegnungssegen. *Hessische Blätter für Volkskunde* 35: 49–58.
Pavelescu, Gheorghe
1945 *Cercetări asupra magiei de Românii din Muntii Apuseni.* Bucureşti.
Péter-apokalipszis
2009 *Péter-apokalipszis.* /Keleti források – Fontes Orient./ Ge'ez (klasszikus etióp) eredetiből fordította, kommentálta és a tanulmányt írta: Pesthy Monika. Budapest, Corvina.
Pócs Éva
1985–1986 *Magyar ráolvasások I–II.* Budapest, MTA Könyvtára.
1988 Ráolvasás. In Vargyas Lajos (főszerk.): *Magyar népköltészet.* /Magyar néprajz V. Folklór 1./ Budapest, Akadémiai, 633–691.
2010 A „2. merseburgi ráolvasás" magyar típusai. In Mód László – Simon László (szerk.): *Olvasó. Tanulmányok a 60 esztendős Barna Gábor tiszteletére.* /Szegedi vallási néprajzi könyvtár 26./ Szeged, SZTE Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, 272–281.

„KŐSZIKLÁK HASADNAK"
CSODÁK ÉS LEHETETLENSÉGEK
A MÁGIKUS KÖLTÉSZETBEN[1]

Tanulmányomban néhány, ráolvasásokból és egyéb démonelküldő formulákból ismert „lehetetlenség"-motívummal foglalkozom, mégpedig elsősorban csoda-motívumokkal való kapcsolataik vonatkozásában.[2] E kapcsolatok némelyikére 1902–2004-es gyimesi terepmunkámon,[3] hiedelemmondák, legendák és ráolvasások gyűjtése során figyeltem fel. Az e vonatkozásban fontos motívumok a növényi és állati termékenység *(születés, növények sarjadása, állatok szaporodása)*, illetve a terméketlenség *(kő, szikla, terméketlen, köves táj, terméketlen állatok, kőből való emberek)* témái köré rendeződnek; e témák tekintetében az európai ráolvasások számomra elérhető anyagát is áttekintettem. A ráolvasásokban ez a témakör kiegészül, felülrétegződik még olyan mitológiai és kozmológiai motívumokkal, mint a világ teremtése, Krisztus születése, a feltámadás, a világmindenség szerkezete, „végtelensége"; és mindez az *Isten – Sátán, / teremtés – megsemmisülés / teremtett világ – káosz*, végső soron az *élet és halál* oppozíciói alá rendeződik. A motívumok leggyakoribb előfordulási helyei a ráolvasásoknak és démonelküldő varázsigéknek „lehetetlenségi formulaként" megnevezett fajtái.[4]

Dolgozatom másik indítéka Nagy Ilona kettős világteremtésről nemrégiben publikált tanulmánya volt.[5] Ez hívta fel a figyelmemet egy a lidérc elküldésével kapcsolatos lehetetlenségi formulára, pontosabban annak a teremtés csodájával kapcsolatos kontextusára. A varázsigét a magyar nyelvterület jelentős részén ismert hiedelemmonda szerint az immár terhessé vált, feladatait túlteljesítő segítőszellem-lidércsirkétől való megszabadulás reményében mondja el gazdája. Leggyakrabban így hangzik:

---

[1] A tanulmány első megjelenése: Pócs 2006. Rövidített változat angolul: Pócs 2009.

[2] Szeretettel ajánlom „lehetetlenségeimet" Nagy Ilonának, csodáihoz szerény kiegészítésül.

[3] A három év során összesen majdnem három hónapot töltöttem Gyimesközéplokon, közben néhány napot Gyimesbükkön (előbbi Hargita, utóbbi Bákó megye; mindkét község a valamikori Csík megye legkeletibb, az egykori román határ melletti települése volt; Gyimesközéplok lakossága ma római katolikus vallású magyar).

[4] A ráolvasások ún. lehetetlenségi formulái meglehetős figyelmet kaptak az európai, illetve a magyar kutatásban. Összefoglalóan lásd: Pócs 1988, 648–650. Először Munkácsi Bernát hívta fel – Krohn (1901) nyomán és saját gyűjtésű votják (udmurt) ráolvasások kapcsán – a figyelmet a magyar „lehetetlenségi formulákra" (Munkácsi 1905), majd jóval később magyarul is megjelent tanulmányában Thomas Sebeok egy mari ráolvasás szemiotikai elemzését adta – a szöveg, úgy látszik, egy egész típust képvisel a cseremisz varázsszövegek között (Sebeok – Ingeman 1956, 284–287; Sebeok 1975).

[5] Nagy 2004.

Hozzál kötélbe homokot![6]

A lidérc számára ez „lehetetlen faladat", amelynek teljesítésébe belepusztul. Nagy Ilona – miután már Vargyas Lajos is felvetette ezt a kérdést[7] – a motívumot (pontosabban ennek „tenger/Tisza fenekéből kötélben homokot hozni" változatát, tehát a tenger fenekéről homokot felhozó lidérc adatait) a kettős teremtés magyar eredetmítoszokból is ismert témájával, a tenger fenekéről homokot felhozó és abból világot teremtő démiurgosszal hozta kapcsolatba.[8]

A tanulmányt olvasván kíváncsi lettem, vajon csak véletlen, vagy törvényszerű kapcsolat van a *csoda* és a *lehetetlenség* közt a lidércmondák esetében. Megvizsgáltam tehát, amennyire a hozzáférhető adatok megengedték, hogy a lidérc magyar és ismert európai rokonait hogyan szokták „elküldeni"; illetve hogyan viszonyul a segítőszellemeknek ez a motívumköre a rokon tematikájú ráolvasásokhoz, varázsigékhez.[9] Ez mintegy melléktémája lett dolgozatomnak.

Bevezetésül röviden szólnom kell a ráolvasások ún. *lehetetlenségi formuláiról* általában. A mágia e szöveges eszközei – a ráolvasásokban szokásos módon – egy adott konkrét cél elérésének óhaját fejezik ki (a betegség elmúlta, a betegségdémon távozta, a gabona növekedése stb.), a ráolvasások metaforikus látásmódjának megfelelően valamely párhuzamos grammatikai struktúrába foglalva. A hasonlatok és a szintaktikailag rejtettebb metaforák a hasonlósági mágia igen kézenfekvő eszközei ('valami úgy történjék, mint valami hasonló') és a ráolvasások világszerte leggyakoribb szerkezetei. A lehetetlenségi formulák pedig ennek (legalábbis az európai kultúrákban) igen elterjedt és változatos – alcsoportjai. A hasonlatok főmondata valamely „lehetetlenségre" utal, kijelentő, vagy tagadó formában, tehát „igazságként" vagy „hazugságként" megfogalmazva. Ez lehet természeti kép, folyamat, tapasztalati tény (a kő gyapjat növel/nem növel, a víz visszafelé folyik/nem folyik), lehet a szöveg elhangzásával párhuzamosan végzett rítusra utaló kijelentés: az árpaszem (melyet a ráolvasó a kútba dob) nem nő ki/kinő; és végül, ami jelen témánkba szorosan belevág: valamely mítoszi vagy legendai esemény, csoda (amely e kontextusban nem következhet be –Krisztus újra megszületik/nem születik meg).[10] Ehhez csatlakozik az *ahogy/amikor/ha* bevezetésű mellékmondatokba rejtett kívánság, amely a főmondat tartalmához viszonyított

[6] A lidércről összefoglalóan: Pócs 1980. A varázsige nagyszámú variánsa található a Magyar Néphit Archívum *Lidérc* csoportjának *Lidérccsirke* alcsoportjában (MTA Néprajzi Kutatóintézete).

[7] Vargyas 1999, 33.

[8] Illetve a teremtő ördöggel, amely valahogyan kontaminálódott a magyar néphit segítőszellemként ismert lidércével. Lásd: Nagy 2004, 183–184, 219. A lidércről rövid összefoglalás: Pócs 1980.

[9] *Varázsigé*nek a fiktív ráolvasás-szituációban elhangzó, tehát például a mondában elbeszélt ráolvasást nevezem.

[10] Vagy – mint több nyelvrokonunk ráolvasóiban – véget nem érő sorozatokban – látszólag értelmetlen szürreális képek. Jó votják példákat olvashatunk erre Munkácsinál, saját gyűjtéséből: Munkácsi

igazságértéke, illetve logikai struktúrája szerint többféleképpen fogalmazódhat meg. Lehet – a főmondat igazságértéke szerint – állító, óhajtó és tagadó kijelentés (a gyógyulás folyamatát például a konkrét tartalom függvényében vagy egyenesen, vagy logikailag megfordítva kötik a lehetetlen feltételhez). A szövegben konkrétan megfogalmazódhat egy lehetetlen feltétel kiszabása (például a baj bekövetkeztét, visszatértét kötik feltételhez), vagy „lehetetlen" feladat adása egy hiedelemlénynek. Mint látni fogjuk, a lehetőségek igen változatosak.

A *ha–akkor, akkor–amikor, úgy–ahogy* szerkezetek spontán jellegű szövegek keletkezésének is keretei lehetnek. A főmondat a fent említett „lehetetlenségeket" felvonultató példái azonban – mint költői formában rögzült természeti képek, vagy bibliai szövegek részletei, legendai gyógyulástörténetek motívumai – a szövegek állandó elemei közé tartoznak. Ezeket – úgy látszik a 20. századi gyakorlatból – a szájhagyományból (ráolvasásokból és más műfajokból) ismert szövegmotívumként applikálják az ismert szerkezetekhez, illetve igazítják az adott gyógyító szituációhoz; ezek a motívumok a hagyományozás során más ráolvasástípusokba éppúgy bekerülhetnek, mint más műfajokba. A mítosz- vagy legendamotívumokat tartalmazó szervezettebb szövegek receptkönyvekből gyógyító papok, szervezetesek kezén írásban is terjedtek, a keleti és nyugati egyház területén egyaránt, de úgy tűnik, ilyen téren gazdagabb, változatosabb volt a keleti egyház kolostori receptkönyves gyakorlata. Egy-egy állandó szövegmotívum nem kötődik szilárdan egy-egy grammatikai/logikai struktúrához, egyazon tartalom változatos konstrukciókban jelenhet meg; jellemző a sokféle transzformáció az azonos tartalom és a különböző szerkezetek között, illetve a logikai struktúra ötletszerű változtatása azonos tartalom mellett.[11] Ez is egyik oka, hogy alábbi vázlatos áttekintésemben a „lehetetlenségek" tartalmi jellemzőit vizsgálván, azok formai jellemzőire, szerkezeti kereteire kevéssé vagyok tekintettel.

Az alább vizsgált motívumok az állandó tartalmi elemek közül valók, ezeknek is igen általános, Európa egészén és több korszakából, más műfajokból is ismert motívumai. Az organikus földrajzi-történeti kapcsolatok vizsgálata, a transzformációk

1905, 57. Például: Azisz-kán arany csészéjével enni, béka szőrét megfogni, izzó követ nyelvvel kilyukasztani, komlót vízbe meríteni, lyukatlan tűbe cérnaszálat fűzni stb.

[11] Az idevágó összes akkor ismert magyar szövegtípus bemutatása: Pócs 1985–1986, IV. és V. csoport, valamint XV. csoport több típusa. A lehetetlenségi formulák alapvető szerepét a kutatásban már rég felismerték: Krohn az általa „ha ... akkor" szerkezettel fémjelzett lehetetlenségi formulákat az „úgy... mint" szerkezetek mellett a finn ráolvasások legfontosabb a két csoportjának tartja (Krohn 1904). A legújabb kutatásban is vissza-visszatérő kérdés a ráolvasások és ezen belül például a lehetetlenségi formulák „keletkezésének" kérdése. Legutóbb például Versnel szentelt nagy tanulmányt a rögtönzött szövegek „létrehozásának" ráolvasások speciális stilisztikai-grammatikai eszközeinek segítségével: Versnel 2002, 128–129. Ő a lehetetlenségi formulák létrejöttét mintegy spontán módon képzeli el, ahogy a hasonlat, szerinte ez is rögtönzött eszköze a mágiának: „If you cannot immediately think of a positive analogon, you create a negative one" (példának az alább idézett öszvér-lehetetlenséget hozza).

szabályszerűségeinek megállapítása – az egy-egy típust, változatot képviselő szöveganyag gyér volta miatt – néhány kivételtől eltekintve lehetetlen. Csak a lehetetlenségek és csodák fent jelzett tematikus kapcsolatainak néhány példáját mutatom be egy igen gazdag, sokrétű, az egész Európa folklórját és irodalmát és sok „köztes" műfaját már több ezer (!) év óta behálózó motivikából. Igen szerteágazó szövegkapcsolatai lehetnek a ráolvasásokba szőtt, állandó szövegelemekként funkcionáló motívumoknak; ezek vizsgálatára sem látom még alkalmasnak az anyagot. Tehát teljes képet ilyen szempontból sem adhatok,[12] csak esetlegesen tekintek ki (általában a magyar kutatásban már vizsgált, vagy jelen témánk szempontjából fontos motívumegyezések okán) más műfajok felé.

TERMÉSZETI LEHETETLENSÉGEK

Az európai ráolvasások ide tartozó motívumai a *növényi és állati termékenység* és *terméketlenség*, az *élet és halál* gondolatai köré csoportosulnak, és elsősorban a *kővel*, valamint a *ki nem hajtó/nem termő növénnyel, nem szaporodó állatokkal, érzéketlen kőemberekkel* kapcsolatosak. A kő szinte kínálja magát e gazdag szimbolika magába sűrítésére: kemény, nehéz összetörni, meghasítani, összemorzsolni; és terméketlen: nem fakad belőle forrásvíz, nem sarjad belőle növény.

Egy gyimesközéploki adatom szerint a megigézett kisbaba fejfájására a következőképpen olvasnak rá (még ma is):

Krisztus Jézus megindult egy úton
S találkozott az igézettel.
S azt kérdezte, hová mész te igézet?
Megyek ennek a gyermeknek a fejfájását meghasogatni.
S térj vissza te igézet, s nem térek.
S Krisztus Jézus letaszította egy sziklán,
És megmondta, hogy akkor fájjon a feje,
Mikor ez a kőszikla meg fog hasadni.

Utána a gyógyító elmondta a Miatyánkot és Üdvözlégyet, majd háromszor „eltöpte" és „megfújta" a beteg fejét.[13] E ráolvasás bevezető részére (a szent gyógyító a démont

[12] Még az általam legjobban ismert ráolvasás-anyag ilyen szempontú áttekintése is beláthatatlan feladatot jelent éppen most, amikor ráolvasások és egyéb varázsszövegek új és régi, valamikor gyűjtött és most felfedezett anyagának a kiadása reneszánszát éli: csak az ókori kelet varázsszövegeinek új, már „olvasható" nyelvekre is lefordított kiadásait is legalábbis tucatokkal lehet mérni.

[13] B. J.-né 52 éves asszony, Gyimesközéplok, Hargita (volt Csík) megye., 2004.

kietlen, köves tájra küldi) még visszatérünk. A második részben elhangzó parancs foglalja magába – mint lehetetlenséget – a kő esetleges „meghasadását", fordított logikai párhuzamba állítva a betegség elmúltának óhajával (ez a lehetetlenségi formulák egyik leggyakoribb logikai/grammatikai szerkezete).

A talán legnevezetesebb magyar lehetetlenségi formula, a 16. század elején feljegyzett ún. *Szelestei-féle ráolvasás* a tapasztalati lehetetlenségek egész halmazát tartalmazza. A parancsban elhangzó kő-lehetetlenség a növényi terméketlenséggel szoros kapcsolatban jelenik meg benne (*Contra Thargy Equorum*=lótályog gyógyítására):

Erdewn yar wala lebeke tharghy.
Beka wala ekeye.
kygo wala oſtora.
Zanth wala keweth.
weth wala kewecheth.
parancholok en theneked
hogy my keppen a kew nem ghyekerezhethyk eſ nem lewelezhethyk
azon keppen the Ith a lowon ne ghyekererzheſſel eſ erekedheſſel.[14]

A szöveg 17. század eleji változatát találta meg Jankovics József a Zichy család levéltárában. E szövegben is jelen van (Szent Szeries szántásával kapcsolatban) a kígyóval és békával kapcsolatos lehetetlenség, a kő szántása és vetése úgyszintén, a hasonlat pedig így fogalmazódik meg:

...
hetven het fele Torokh gjkia
hetven heth fele bekaja kinek lenne,
egj czep se lehessen,
mjnt szent szeriesnek az eö szantassaba vetesseben magua nem lehete ...

A Szelestei-féle ráolvasáshoz képest ebben egy fontos többlet-motívum is van, mégpedig Krisztus szavai, melyekkel megparancsolja a szentnek (értelem szerint a betegségdémonnak), hogy szántásának

...
magua ne lehessen,
magoth ne terempthessen, ...[15]

[14] Szelestei Tamás névvel és 1516-os dátummal ellátott könyvtáblára feljegyzett kézirat. Első közlése: Mészöly 1917, 274; ő találta meg Döbrentei Gábor kéziratát, aki először írt róla.

[15] Jankovics 1990. A *béka*, éppúgy, mint a *torokgyík*, betegségnév.

Itt megjelenik a lehetelenségi formulák egy alább tárgyalt csoportjában oly jellemző istenség–démon szembenállás: egy isteni parancs is nyomatékot ad annak a ténynek, hogy a csoda végrehajtása az ember vagy a démon számára lehetetlenség. Szintén szent személyhez kapcsolódik ez a gondolat egy 20. századi, Abaujdevecseren gyűjtött töredékes, csak a hasonlatot tartalmazó változatban:

...hogy ne nőjjön a gyerek szájába a zsébre,
mint szent János köve közt nem nőtt meg a gyöngyszem.[16]

A *kőből* vagy *száraz ágból sarjadó növény* lehetetlenségének motívuma nem jelenik meg a magyar ráolvasás-kincsben.[17] A *ki nem zöldülő száraz ág* mint a vágyakozás költői metaforája a népdalban, balladában tűnik fel lírai képként;[18] de hogy a ráolvasásoktól sem idegen a kép,[19] azt Marót Károly tanulmánya bizonyítja. Ő az *Odüsszeiá*ban talált ezzel kapcsolatos lehetetlenségi formulát – esküszövegként; melyhez párhuzamul egy hettita szerződésszöveget idéz – a formula, vagy inkább az elv régi múltját és nagy elterjedtségét bizonyítandó.[20]

A növényi és állati terméketlenség együttes megjelenésével találkozunk a lehetetlen feltételt tartalmazó ráolvasások egy ókortól ismert típusában. Itt a *kő nem növel gyapjat* gondolata a *terméketlen öszvér* képével képez egy sorozatot, és mindez a betegség vissza nem térésének óhajával van párhuzamba állítva. A szöveget Bordeaux-i Marcellus 4. századi receptkönyvéből közli Richard Heim:

Nec mula parit,
Nec lapis lanam fert,
Nec huic morbo caput crescat
Aut si creverit, tabescat.[21]

Két másik késő ókori változatot is közread Heim (ez közismert, közhasznú ráolvasás lehetett a kereszténység első századaiban).[22] Íme a terméketlen öszvér motívuma még egyszer, egy kora középkori zsidó rabbinikus gyógyító receptgyűjteményből:

[16] Magyar Néphit Topográfia kérdőívére adott válasz (Magyar Néphit Archívumban, MTA Néprajzi Kutatóintézet).

[17] Önállóan csak az árpa-ráolvasások egy elveszejtő cselekménye (árpaszemet a kútba dobni) kísérőjeként jelenik meg. Lásd: Pócs 1985–1986, I. V. csoport.

[18] Katona 1978; Vargyas 1976.

[19] És talán csak dokumentációm hiányos.

[20] Marót 1958, 515.

[21] Mindhárom: Heim 1893, 493.

[22] Az egyikben szerepel a „nec palumba dentes habet" kitétel is, egy másikban: „nec lumbricus oculos

... wenn ein Maultier, das nicht fruchtbar ist und sich nicht vermehrt
so möge er [der Furunkel] nicht fruchtbar sein und sich nicht vermehren[23]

Mansikka több orosz ráolvasást mutat be, melyeket nem csak hogy a *Nec mula...* latin ráolvasások rokonsági körébe sorol, hanem egyenesen onnan eredezteti őket (a kelet-európai terjedés szokásos útján: kolostori receptkönyvekben, gyógyító szerzetesek kezén). Akárhogyan is áll az eredet kérdése, figyelemre méltó, hogy a növényi és állati terméketlenség képei – a Marcellus-szöveg képeihez hasonlóan – a terméketlen kővel együtt, egyetlen hasonlatba foglalva jelennek meg bennük. Például:

Wie aus dem Latyr'stein kein Wasser kommt,
Von der Henne keine Milch,
So kommt kein Blut von NN.
Vom Hahn kein Ei...[24]

Litván ráolvasókból is tudunk hasonló sorozatokról (például kígyómarás ellen):

Stein ohne Wurzeln,
Farnkraut ohne Blüte,
Vogel ohne Milch:
die schwarze, die graue, die gestreifte, die rotbraune, ...
ich beschwöre dich, dass du zum ... dürre Wälder, in Wüsten gehest ...[25]

(Kitérő)
A ráolvasásbeli lehetetlenségek egy többször tapasztalt „elágazása": a lehetetlenség megjelenése valamely mindennapi élethelyzet be nem következtére, lehetetlenségére utaló szólásban. A növényi terméketlenség képei közül egy nálunk is ismertről tudunk. Ez a *Majd ha fagy...* szólás, melynek teljes változata így hangzik:

Majd ha fagy,
Hó lesz nagy,
Répa terem
Vastag nagy.[26]

habet" – tehát az alább idézendő „Madarak szállnak szárnyak nélkül..." találós kérdés „szeme nélkül" és „szája nélkül" motívuma is jelen van benne.

[23] Veltri 1997, 234. A közlő fordítása (uo. héber eredeti). A közlő e receptgyűjtemények szövegeit nagyrészt babiloni eredetűnek tartja a zsidó kultúrában.

[24] Mansikka 1909, 280–281; a példa a 281. oldalon. Hasonlókat közöl a 89. oldalon is.

[25] Mansikka 1929, 74; hasonló, a vérző/nem vérző kő, tejelő/nem tejelő nap képeivel: uo., 69.

[26] O. Nagy 1979, 151–152. Gyerekek mondták, ha valaki előre dicsekedett: Ujváry 2001, 154. Margalits szólásban használt „egyenes", változatát is közli, amely mindennapi igazságok, trivialitások soro-

(Tehát valami akkor teljesül, ha a fagyban termő répa lehetetlensége megvalósul, vagyis soha). Az előbb Marcellustól idézett, nem ellő öszvér képét hasonló jelentésű és kontextusú szólásként[27] Suetoniustól idézzük: „...Ezt úgy értelmezték, hogy családja későn ugyan, de magához ragadja a legfőbb hatalmat. Az öregember gúnyolódva ennyit mondott csupán: »Az ám, majd ha az öszvér megellik.«" [28]

Az ember mint biológiai lény érzéketlen, érzékszervek nélküli *kőember*ként jelenik meg ebben a kontextusban. Magyar ráolvasásból is ismert a nem szoptató kőasszony alakja; a Radvánszky család kéziratos receptgyűjteményében 1614-ből maradt fenn a ló vérzésének elállítására használt szöveg, melyet háromszor kell a lóra mondani:

Az Zinaj hegjnek tetejen egj kü aztal,
az ku aztal meghet egj kü Azonj ember,
az ku azonjembernek ku karjan egj ku giermek,
az kü Azonj ember [nek karjan] az ku giermeknek ki uetette az eo kü mellieth,
ualamind abul az ku meljbul se nem czeordul se nem czepen,
sinten ugj se ne czeorduljeon se ne czepenien az en kek louamnak az uere. [29]

E szerteágazó bizánci kapcsolatokkal rendelkező szöveg orosz *kőtehén* és *kőasszony* párhuzamait Mansikkától idézzük, aki ez esetben csak tartalmi kivonatokat, illetve szövegrészleteket közöl: „Kőlány kőhegyen", vagy „Maria, die mit einem steinernem Melkeimer geht, um eine steinerne Kuh zu melken...". A szövegek záradéka szerinte legtöbbször:

Wenn von der steinernen Kuh die Milch rinnt,
Dann wird auch das Blut rinnen.[30]

Egy szintén nem szó szerint közölt változatban, ahol asszonyról van szó, mint magyar szövegünkben, a kő halotti jellegét fekete színe is erősíti: „Die steinerne Frau sitzt auf

zatát tartalmazza: „Halat szálka nélkül, telet fagy nélkül, barmot mező nélkül, jeget hideg nélkül, embert hiba nélkül nehéz találni": Margalits 1896, 213; O. Nagy hasonló jelentésű, más tartalmú – teljesen mindennapi tematikájú – szólásokat is közöl (uo.).

27 Ezt már Heim megtalálta: utal rá lapalji jegyzetében, hogy a „Mula no parit" kitétel Plinius VIII. 173-ban is előfordul.

28 Gaius Suetonius Tranquillus: *A Caesarok élete.* Budapest, 1975, 275.

29 Máriássy György: „Egy néhány rendbeli lóorvosságok" című kéziratos receptkönyvéből, OL. Közölte (leegyszerűsített ortográfiával): Radvánszky 1879, III. 81.

30 Mansikka 1909, 216. Mansikka mindkét munkájában németre fordított szövegeket közöl, itt és a továbbiakban e szövegeket az ő fordításában idézem.

eiem schwarzen Stein und hält auf dem Schoss ihr steinernes Kind."[31] A ráolvasások kéziratos receptkönyvekben való terjedésének útjai – a gyér szövegemlékek fényében – kifürkészhetetlenek. Mégis viszonylag közvetlen szövegpárhuzamnak látszik egy 6. századi latin nyelvű ráolvasás (Bordeaux-i Marcellus már idézett 4. századi receptkönyvéből):

Stulta femina super fontem sedebat
et stultum infantem in sinu tenebat,
siccant montes, siccant valles, siccant venae,
vel quae de sanguine sunt plenae.[32]

Ez a szöveg egyszerű logikai ellentétként alkalmazott „lehetetlenségként" használja – vérzés-elállító ráolvasásként – a mindent kiszárító, élettelenné tevő *Stulta femina* alakját: a buta asszony és gyermeke nem kőből van, de érzéketlen, „szikkadt agyú", aki – ennek analógiájára – mindent kiszáraszt maga körül: nemcsak a vizeket, hegyeket, hanem az aktuális beteg vérző sebét is, tehát ezáltal gyógyít. (A motívum elterjedt lehetett a kora középkori Európában: Heim egy hasonló, szintén vérzéscsillapításra használt 10. századi szöveget is közöl, ami eredeti receptkönyv margójára van írva.)[33]

Igen hasonló a 11. századi német – szintén receptkönyvből származó – *Strassburger Tumbo-Spruch*. Az ófelnémet szöveg kezdete: „Tumbo saz in berke...". A *Tumbo* szó modern németre fordítása, és ezzel összefüggésben az egész szöveg értelmezése körül enyhén megoszlanak a vélemények. Haug és Volmann fordításában és értelmezésében *Dummling*ról – buta asszonyról és buta gyermekéről – van szó: a Dummling (elvileg) szellemi tevékenységre nem képes „halott szellem", e szöveg kontextusában mégis gyógyít:

Dummling saß auf dem Berge mit Dummlingskind im Arme,
Dumm hieß der Berg, Dumm hieß das Kind:
Der heilige Dummling heile diese Wunde.[34]

A mélystruktúra, a valódi jelentés nem változik akkor sem, ha – Monika Schulzot követve[35] – nem buta, hanem süket asszonyra gondolunk. Mindenképpen csökött, szellemileg szikkadt lényről van szó. Az alábbi teremtéscsoda-párhuzamok fényében

[31] Mansikka 1909, 218.
[32] Marcellus X. 35: idézi: Heim 1893, 498.
[33] Heim 1893, 488.
[34] Közli az ófelnémet eredetit is. Valamikor a strassburgi Városi Könyvtárban őrzött, majd tűzvész áldozatául esett 11. századi kézirat.
[35] Schulz 2003, 6–88.

én – egyéb értelmezések ellenében[36] – úgy vélem, hogy ez esetben az anyja ölében ülő érzéketlen gyermekkel valamiképpen a gyermek Jézus azonosul, aki még „Dummling" mivoltában is képes – mintegy magát is életre keltve – gyógyító csodát véghezvinni (hacsak nem egy értelmetlenné romlott szövegről van szó). Ha így van, akkor e szöveg már átvezet az alábbi, a lehetetlenségeket csodaként megfogalmazó szövegekhez.

Említsük meg még e csoportban a *száraz ember* orosz ráolvasásokban a száraz fával együtt megjelenített alakját, a lehetetlenségek előbbiekhez hasonló – vérzést, fájdalmat gyógyító – pozitív felhasználásaként.[37] Ugyancsak orosz ráolvasásokból tudunk a szárny és *szárnyak nélküli madár* és a *száraz, ág nélküli, gyökér nélküli fa* képének egyetlen gondolatpárhuzamos szerkezetben való együttes megjelenéséről:

Im blauen Meer,
Auf dem offenen Feld stand eine Eiche ohne Wurzeln,
Ohne Wipfel und Blätter,
Auf der Eiche sass ein Adler ohne Kopf und Klauen,
Ohne Federn und Flügel.
Wie es diesem Adler unmöglich ist in der Luft zu fliegen...
Ebenso unmöglich möge es sein, dass mein Vieh kränkelt.[38]

Mansikka olyan orosz vérzés-megállító ráolvasásokra is hivatkozik, amelyekben mindezeken túl még a *megfordított*, nem gyökerező, nem levelező *fa* képe is megjelenik.[39]

A kőember-ráolvasások távoli párhuzamai a (magyar ráolvasásokból nem ismert) *halott ember/holttest* lehetetlenségi formulák, amelyek a holttest élettelenségét állítják egyenes vagy fordított logikai párhuzamba a betegség elmúltának óhajával vagy valamely negatív kívánsággal (rontás, átok). Legelső feltárt emlékei ókori görög átokformulák.[40] A Közép- és Nyugat-Európából ismert egyszerű hasonlatokkal szemben a kelet-európai – például a Mansikka közölte szerb, bolgár és fehérorosz – formulák a holttest élettelenségének jellemzőit (nem beszél, nem mozog, nem használja ke-

[36] Haug és Volmann a szövegekhez fűzött kommentárban (Haug – Vollmann 1991, 1166–1168) közlik az értelmezési kísérleteket, például Jakob Grimm minden bizonnyal elavult „hegyi szellem" elképzelését; vagy például a szöveget szintén közlő Ohrt a szír (Krisztus Jordánban való megkeresztelkedéséről szóló) apokrif legenda a Holt tengerbe hulló mennyei tűz motívumával is kapcsolatba hozza (1927).

[37] Mansikka 1909, 234.

[38] Mansikka 1909, 71–72; hasonlók uo.

[39] Mansikka 1909, 236–237. (A fa felfordítása, fordítva elültetése gyimesi történeti mondákban egyértelmű halálszimbólum; ha az ilyen fa mégis kihajt, a hős újjászületését, visszatérését jelenti.)

[40] Faraone 1991, 5. Ugyanitt további példák is, valamint hasonlat nélküli puszta átokformulák is (ami azonos gondolatkörben mozog; a sírba, a halott mellé helyezték el a szövegeket).

zét-lábát, nem támad fel, nem érez fájdalmat, nem vérzik stb.) valódi lehetetlenségi formulákba foglalják. Példaként álljon itt egy bolgár szerelmi varázsló szöveg:

Wenn der Tote anfängt zu sprechen,
Dann verweigert NN. mir das, was ich verlange.[41]

Heim és Mansikka a buta, érzéketlen kőemberek rokoni köréhez kapcsolják a *mennyből leszálló, száj és végtagok nélkül élettevékenységet kifejtő démonikus lény* nehezen értelmezhető motívumát is,[42] amely később bizánci kapcsolatú kelet-európai szövegtípusokban jelenik meg. Első változatát szintén Bordeaux-i Marcellus 4. századi receptkönyvéből ismerjük:

stolpus a caelo cecidit,
hunc morbum pastores invenerunt,
sine manibus collegerunt,
sine igni coxerunt,
sine dentibus comederunt.[43]

A motívum hasonló kontextusban jelenik meg egy 8. századi kopt gyógyító ráolvasásban, amely egy Izisz-legendát tartalmaz: a démon azt mondja Izisznek, hogy fiát, Hóruszt látta egy hegyre menni, ahol egy madár szállt le egy fára, fészket rakott, és ő kés nélkül felvágta, tűz nélkül megfőzte, só nélkül megette.[44] Feltehetően ennek közeli rokona egy 16. századi orosz ráolvasás:

Nežit [Tropf, laufende Gicht] fiel vom Himmel herab,
Blinde Hirten haben es gesehen,
Haben ihn ohne Füße verfolgt,
Ohne Hände gefangen,
Ohne Messer geschlachtet,
Ohne Feuer gebraten,
Ohne Mund gegessen.[45]

41 Mansikka 1909.

42 Mansikka 1909, 70. Heim (1893, 494) még a németeknél igen elterjedt, belső szervek nélküli állatról szóló ráolvasást is ide vonja: „Die Bienen ohne Lunge, die Störche ohne Zunge, der Taube ohne Gall', Hilft für die 77 Fieber all".

43 Marcellus XXVIII. 16. Hasonló: Marcellus XXI. 3; Pelagonius 4. századi állatgyógyító receptgyűjteményében (VII. 39: „stulta femina ... sine igni coxerunt, sine dentibus comederunt") – mindhárom: Heim 1893, 494.

44 Kropp O. P. 1931, 10. (Az 1. kötetben közölt kopt szöveg német fordítása.)

45 Mansikka 1909, 69. Egy Karadžić gyűjtötte szerb párhuzamot – amely szerint sárga hal esik le

Nem egészen világos a jelentés, de annyit talán mégis állíthatunk, hogy itt nem annyira a halott kőember motívumának metaforikus használatáról, hanem magának a betegségnek, vagyis a betegségdémonnak a halotti, démoni, nem emberi természetéről van szó: a démon „mássága" jelenik meg a nem emberi módon „kezelt" mennyei lény motívumában. E nézetet támogatja egy nyugat-finn démonelküldő ráolvasás (amely ezeknek talán valamiképpen rokona), ebben a démon kimondottan testrészek, érzékszervek nélküli, „esztelen" halottként jelenik meg: „...die Mundlosen, die Knochenlosen, die Zungenlosen, die Sinnlosen, die Kopflosen, die Hingerichteten, die Verbrannten, die Ertrunkenen, ... Weg, Böser, aus dem Guten!"[46] A *nezsid* (kora középkori latin szövegekben *nessia*, *nesia*) betegségdémon[47] orosz és délszláv ráolvasásokban igen közismert lény, amely „lehetetlenségek" révén semmisíthető meg: a *Szent és gonosz találkozása* (alább említendő) ráolvasástípusnak is gyakori szereplője. A vele elbánó gyógyító szent végre tudja hajtani a lehetetlenségeket, vagyis a démon lehetetlenségeit csodával győzi le. Erre a gondolatra még visszatérünk a démonnak adott lehetetlen feladatok kapcsán.

(Kitérő)

Mansikka – és később más kutatók is – az érzéketlen, terméketlen kőlények ráolvasásainak rokoni körébe kapcsolták a (magyarul) „Madarak szállnak szárnyak nélkül ..." kezdetű találós kérdést is.[48] Ebben a szárny és lábak nélkül helyet változtató madár a hópelyhekkel, az őket szája nélkül megevő lény pedig a havat megolvasztó nappal azonosul. A kutatók először valamiféle ősgermán hagyatéknak vélték ezt a találóst, és természetesen egy démon megjelenítésére gondoltak,[49] míg gazdag variánsanyag nem került elő Európa minden égtájáról, amelyet Antti Aarne közölt összefoglalóan.[50] Már előbb, a Richard Heim publikálta, fent említett ráolvasások rokon motivikája felvetette azt a mai napig vitatott kérdést is, hogy e ráolvasások tekinthetők-e a rejtvények „ősének", egyben e lehetetlenségek egyfajta archaikusabb megfogalmazásának, vagy más „sorrendet" kell elképzelnünk. (Az első találósként való megfogalmazás egy 10. századi, német nyelvterületről származó latin szöveg: „Volavit volucer sine plumis...".)

az égből a sárga esővel, a sárga juhász kéz nélkül megfogja stb. – közöl ugyanitt Mansikka, majd Aarne (1920, 44).

[46] Hästesko 1914, 23.

[47] Lásd a nezsid démonról: Pócs 1990.

[48] Mansikka 1909, 72.

[49] Lásd erről az alább idézett újabb német összefoglalásokat. Szendrey Zsigmond (1921) az addig publikált magyar és szerb szövegeket közli, mindezeket németből eredezteti. Mégis, ezek után a magyar kutatásban is többször felmerült az „ősmagyar" hagyaték lehetősége, bizonyára a termékenység–nap–fa erre csábító gondolatköre miatt.

[50] Aarne 1920. Aarne is az eredetet, az elsőbbséget próbálja megállapítani (szerinte Közép-Európából terjedt a peremterületek felé).

Ez a problematika szinte máig jelen van a kutatásban; Gerhard Eis mintegy negyven éve még a ráolvasás ősiségét, illetve elsőbbségét bizonygatta;[51] ezt ismétlik többen azóta is.[52] Egy Eis által közölt, 1505-ben megjelent német variáns:

Es flog ein vogel federloss
Vff ein baum blatloss,
Kam die fraw mundtloss,
Frass den vogel federloss.[53]

Archer Taylor két cikket is közzétett, amelyben kiegészíti Aarne már eleve igen gazdag párhuzamanyagát Kelet- és Nyugat-Európából egyaránt:[54] ez a gazdag kép egy európai szájhagyományban (úgy látszik, leggazdagabban Közép-Európában) „virágzó" rejtvény képét mutatja. Ő természetesen nem keres ősformát (bár ezzel némileg ellentmondásban „eredetinek" tartja a Hérodotosznál talált *toll=hópehely* azonosítást, mint „rejtvény nélküli kijelentést"). Felhívja a figyelmet arra, hogy a *szárny nélkül repülő madár* egy nagyon általános, kozmológiai jelenségeket leíró motívum, amelyből a szájhagyományozás során sok minden kibomolhatott, sokféle kontextusban; a különböző műfajok találkozhattak. Ilyen találkozás lehetett a ráolvasás és a rejtvény közt a metaforikus látás- és szerkesztésmód okán, amely mindkettőnek sajátja.[55] Számunkra az elsőbbség kérdése helyett inkább az az érdekes, hogy míg a találósban a motívum megjelenése – a műfaj természeténél fogva – esetleges, bizonyos ráolvasástípusokban törvényszerűnek látszik: mégpedig éppen azokban, amelyek a teremtés csodáival kapcsolatba hozható kozmogonikus méretű lehetetlenségeket tartalmazzák. Ilyen szempontból – és ilyen módon – „elsődlegesek" (ha nem is feltétlenül „elsők") e szövegek a találósokhoz képest.

*

Mind Aarne, mind Taylor foglalkoznak hasonló motívumok hazugságmesékben való megjelenésével – Aarne közöl is török példákat –, ami a lehetetlenség=hazugság logikai struktúrának a ráolvasások logikájától elérő, éppen e műfajra jellemző sajátsága.[56]

[51] Eis (1964) szerint 14. századi arab állatgyógyító receptkönyvből kerülhetett a német gyógyászati repertoárba.

[52] Például Tomasek 1994-es összefoglalásában – különböző kutatók összefoglalásai alapján – megállapítja a latin szöveg, a szájhagyományozott formák és a ráolvasás elsőbbségét a rejtvény és a német irodalmi, illetve írásban terjedő formákhoz képest.

[53] Eis 1964, 76.

[54] Szendrey (1921) alapján magyar adatokkal is (Taylor 1958). Oikotípusokat (például olasz, lengyel/cseh, kéttagú, háromtagú) próbál megállapítani.

[55] Taylor 1958, 288–289.

[56] Taylor Aarnétól idézi például a török hazugságmesékből: „Der nagellose kletterte auf den Baum, der Fußlose fiel auf den Boden..." stb.: Taylor 1958, 289. A magyar hazugságmesékben – vagy legalábbis katalógusukban – úgy látszik, nincsenek közelebbről idevágó példák: Kovács – Benedek 1989.

A SÁTÁN KŐVILÁGA

A kő/pusztaság/halál tematikája bizonyos ráolvasás-motívumokban kozmikus szférába emelődik, az *isteni* és *sátáni hatalom* gondolatai köré csoportosul. E motívumok leggyakoribb előfordulási helye a szentet/istenséget és démont szerepeltető epikus ráolvasások „Szent és gonosz találkozása" típusa,[57] melynek egy gyimesi példáját fentebb idéztük. E szövegekben a kietlen kővilág a démonok lakóhelyeként jelenik meg, egy kétosztatú világban, amely az *emberi – nem emberi/démoni*, *isteni/keresztény – sátáni/nem keresztény* oppozíciókkal írható le. Ezek az Európa egészén elterjedt, de különösen a keleti kereszténység fennhatósága alatt virágzó ráolvasások, illetve egyes motívumaik a középkori egyházi benedikciók szövegében is megjelennek, papi démonelküldő formulaként – (részben azokból erednek). A hasonlatba fűzött legendai gyógyulástörténetek a szent és a démon párharcát jelenítik meg, amely a legendai beteg gyógyulásáért folyik (és ez szolgál példának az aktuális beteg felépüléséhez). A legendai gyógyító által mondott démonelküldő formulák az élet feltételeinek hiányát, az élet lehetetlenségét – a teremtetlen káoszt írják le a démonok/nem keresztények lakóhelyeként.[58]

(Kitérő)
A démonok kietlen, élettelen kővilága a termékeny isteni világgal szemben legnyilvánvalóbban a kettős teremtésről szóló mondák egyes Közép- és Kelet-Délkelet-Európában ismert típusaiban jelenik meg. A köves pusztaság mint nem emberi, démoni táj a teremtés kontextusából is ismerős: a duális teremtésmondák szerint a Sátán nemcsak rosszabbat teremt, mint az Isten, hanem káoszt, nem-világot hoz létre, vagyis mintegy „nem teremt". Mint teremtő démiurgosz „tud" teremteni, tehát a csodát végrehajtja, de a teremtő Istennél alacsonyabb rangját kifejezendő, rosszabb, sőt egyenesen ördögi világot teremt: minden keresztény folklórműfajban szimbolikus földi pokolként felidézett tájakat. Mint Nagy Ilona utal rá, az ördög Isten átka következtében az égből a pokolba kerül, és azért szent a föld, a hegyek pedig, meg a sziklák, mocsarak és egyéb terméketlen területek az ördög művei.[59] Egy Dähnhardt közölte bolgár (és hasonló orosz) monda szerint a tenger fenekéről felhozott homokból hegyes-sziklás világot teremt a Sátán.[60]

[57] Az ún. *Találkozás a gonosszal* (Ferdinand Ohrt által adott, Európa-szerte elfogadott elnevezésével: *Begegnungssegen:* Ohrt 1936) gazdag típuskörének legtöbb magyar variánssal rendelkező típusa. Leírását lásd: Pócs 1988, 682–685; az 1985-ig ismert szövegváltozatok: Pócs 1985–1986, II. 442–503. A gyógyító szent a betegséggel/betegségdémonnal találkozván, megkérdi őt, hova megy, az elmondja, hogy kinek akar ártani és hogyan; erre a szent elküldi egy ember nem lakta helyre, ahol nem árthat.

[58] Lásd e nem emberi, „nyers" világ leírását néhány magyar ráolvasás-példával: Pócs 1992.

[59] Nagy 2004, 210–211 (Dähnhardt 1907, 55. nyomán).

[60] Dähnhardt 1907, 52.

A lett monda Istene termékeny síkságot teremt, ahol azon nyomban zöldülni kezdenek a fák, nyílnak a virágok, az ördög pedig csak hegyeket tud csinálni; a Tátra terméketlen, sziklás csúcsai is így jönnek létre egy szlovák monda szerint.[61]

Ebbe a kietlen kővilágba[62] küldik a démonelküldő ráolvasások a betegségdémont, mint nem isteni, nem teremtett, csökött kőlényt. E halott világot a szövegek többnyire a szántás-vetés, sütés-főzés, a kenyér vagy a szentségek hiányával jellemzik, de gyakori a háziállatok és termesztett növények nélküli, kietlen, köves pusztaság elbeszélése is. Itt vadállatok, démonok laknak, vagy orosz ráolvasások szerint a kő alatt – a tenger közepén – kígyó, vagy kígyó képében maga a Sátán.[63] Weinreich középkori latin benedikció szövegeiből idézve a démont például elküldik

in profundum desertum,
ut nominibus nihil noceant

Vagy oda küldik

Ubi nec aratur nec seminatur
Nec ullus nomen dei invocat[64]

A démon köves, kietlen helyekre, sziklába, mocsárba való küldésének motívuma szórványosan egész Európában, de gazdagabb változatanyaggal Kelet-Délkelet-Európából, az ortodox világból és érintkezési területeiről ismert.[65] Brummer a finn ráolvasásoknak is számos példáját közli a démon hegyekbe vagy a végtelen tenger pusztaságába, vagy egy mező közepén fekvő kőbe küldésére, ahol különleges „lehetetlen" állatok: fejetlen, ér nélküli lények lakoznak (vö. a fent idézett finn, testrészek, érzékszervek nélküli démonnal).[66] Magyar példáink elsősorban Székelyföldről, Erdélyből, Moldvából származnak. Részletek két gyimesi, igézet-elküldő szövegből:

[61] Uo. 57–58. Mint Nagy Ilona írja: „...a termékeny síkság: Istentől – a terméketlen hegy, szikla, kő: ördögtől" dichotómia a bolgár mondák kivételével olyan jellegzetessége a szláv és kaukázusi mondáknak, hogy Dänhardt *A hegyek keletkezése* fejezetcím alatt (Dänhardt 1907, 52–58) külön tárgyalta az ide tartozó szövegeket.

[62] Vö. egy modern irodalmi alluzió: Borowski auschwitzi „kővilága" (Tadeusz Borowski: *Kővilág. Válogatott versek és elbeszélések.* Budapest, Múlt és Jövő, 1999). Az elküldő helyek régi múltjáról röviden: Pócs 1985–1986, II. 86–87.

[63] Mansikka 1909, 34–36.

[64] Weinreich 1946, 291.

[65] Lásd például Mansikka orosz, délszláv példáit, epikus és közönséges démonelküldő ráolvasásokból: Mansikka 1909, 75–78.

[66] Brummer 1908, 6–7, 36, 41, 47, 48, 54, 91.

...
te gonosz Igízet,
menj el oda tenger hátához,
magass kősziklákra,
hol fekete kókisok nem kukorékolnak
vakaru kalácsot nem sütnek! ...[67]

...
Menjetek a kősziklába
Az oroszlánlejányoknak a hasikon menjetek be
S a szájikon jertek ki.[68]

Egy lészpedi zivatarelküldő szöveg részlete:

...
menj a kősziklákra,
hol kenyérvel nem élnek,
és az ótáriszenséget nem használják.[69]

Egy somoskai ráolvasófüzetből:

...
Menny el kősziklába,
Ott száncs, vess mind a
Te vetésed ott ki nem nő,
Úgy ne nőjön ki (Jánosnak) a nyakába,
Te eved, és a te mérged[70]

(Kitérő)
A terméketlen kővilág más műfajokban is megjelenik, főleg azokban, amelyek szimbolikus földi poklokat ábrázolnak: ilyenek például a túlvilágjárások, boszorkányszombat-elbeszélések. Utóbbiakból idézek két, kőételre vonatkozó példát. Egy sajóvámosi boszorkányper tanúvallomása szerint a boszorkánymulatságon az odahurcolt áldozatot

[67] Pócs 1985–1986, II. 467 (Kallós 1966, 148). Hasonló motívumok: Bornemisza csúz és hasfájás elleni ráolvasása, valamint 20. századi gyűjtésekből Gyimes, Moldva, Csík, Udvarhely: Bornemisza 1955, 444–468, 539–540; Pócs 1985–1986, II. 442–443.

[68] Vagy egy másik szöveg (ugyanonnan) a zivatarfelhőket küldi el: „...Menj el a kősziklákba...": Tánczos 1995, 43–44.

[69] Erdélyi 1976, 124.

[70] Csoma 1994, 258. Hasonló szerb: Conrad 1983, 112, 117; szlovén: Möderndorfer 1964, 348, 395.

tarisznyából kiszedett *kőkörtéből* kényszeríti enni a társaság.[71] Egy Komárom megyei per boszorkányai pincében tartott pokoli lakomájukon *kőkenyeret* szelnek fakéssel.[72]

Megemlíthetjük még az átok hatására, vagy büntetésül *kővé válás* legendai, mesei motívumát[73] (és utalhatunk ezzel kapcsolatban az átok vagy tabusértés következtében kővé váló kenyérre is – melynek szintén van „terméketlenség, halál" vonatkozása[74]). A „Kőhöz legyen mérve" átokformulát akkor mondták, ha saját testükön mutatták más bajának helyét (Ung megyei változatok például: „Kűhöz mírve", „Kűnek adva", „Kű közt veszve").[75] Másrészt ez a varázsige utal valamiképpen az építőáldozat „árnyékméréses" formájára, amely szerint a kőfalba „bemért" ember meghal (tehát a „kőhöz mért" betegség a kőben pusztul el, nem árthat az embernek).

*

Kiegészítésül említsük meg, hogy a ráolvasásoknak nemcsak démoni, halotti kővilága létezik, hanem ezzel ellentétes szimbolikájú *szent kővilága* is: a perifária kietlen tájaival szemben a tenger közepén lévő mennyei oltárkövek, az Istenanya trónusai, a Krisztust keresztelő Jordán-víz márványkövei és így tovább: szent helyek a „világ közepén" – mindez több orosz ráolvasástípus állandó formuláit képezi.[76]

A ráolvasások és hiedelemmondák démonainak élettelen, köves tájra küldése a démonnak adott lehetetlen feladatként is megjelenik (melyről már fentebb szóltunk néhány szót) – a háttérben azzal a jelentésréteggel is, hogy a démon ebbe belepusztul, örökre ott marad. A démonoknak adott parancs például a kő görgetése, „természeti lehetetlenségként" ismert összemorzsolása, törése, repesztése:

...
köveket görgessétek...;[77]

...meny el az kőszálakat hasogasd.[78]

[71] 1709-es per, Schram 1970, I. 151.
[72] Alapi 1914, 3–4.
[73] Lásd például erről a Baba Dochia AaTh 368C* mesetípus e motívuma kapcsán: Dömötör 1988, 180–181; ahol ő röviden a motívum mondai, exemplumbeli megjelenéséről is szól (főleg a német mese- és mondavilágban igen elterjedt motívum), és ennek legfontosabb irodalmát is közli.
[74] Lásd erről: Pócs 1982.
[75] Albert 1995, 85; Kótyuk 2000 (Rát, volt Ung megye).
[76] Lásd: Mansikka 1909, 174–179.
[77] Bornemisza harmadik ráolvasásából (1955 [1578]).
[78] Pócs 1985–1986, II. 457 (Nyáry 1915, 42–43; 17. századi kéziratban, gazdasági feljegyzések között).

Egy 18. századi receptkönyvből:

> ...
> *Ti gonosz felhők, gonosz homályok*
> *a mi határainkba ne jöjjetek,*
> ...
> *hanem menjetek hegyekre, köveket repegessetek...* [79]

Nemcsak a ráolvasások példa-elbeszéléseiből ismerünk démonelküldő formulákat, természetesen közvetlenül is használtak ilyeneket; a magyarság legkeletibb csoportjainak eleven ördöghite változatos formáikat tartja életben mai napig. Az egész magyar nyelvterületről gyűjtöttek olyan démonelhárító varázsszövegeket, amelyekben egy kő-motívum az életadó megtermékenyítés helyett világosan a nemi aktus „terméketlenségi" szimbólumaként szerepel. Például egy gyimesi változat:

> *Kő a fülibe*
> *s patkószeg a seggibe,*
> *s távojz a kősziklák tetejire!*[80]

A démonnak adott lehetetlen feladatok a segítőszellemektől való megszabadulás mondáiban is megjelennek, mint erről már szóltunk fentebb is. A gyimesközéploki Cs. K-né a *paratika* segítőördög elküldésének cselekményébe szőtte bele a „kőbe küldést": „Ha reggelre meg nem hordod pénzzel, akkor innét menj a kősziklába, elpucolj." Ugyanott a *piroscsizmás* nevű pici segítőördög mondáját is elmesélték, amelyben a megszabadulás lehetetlen feltételeként szerepel a *kőörlés*.[81] Ez az elbeszélés egyúttal a falu egy ismert kőmorzsalékos területének eredetmondája, amely a domblejtőn folyamatosan lefelé csúszó kőtörmelék keletkezését magyarázza: az ördög ezúttal is kietlen, köves világot teremtett.

(Kitérő)
Ami a túlbuzgó *háziszellemek*től, *segítőszellemek*től való megszabadulás mondai motívumát illeti, az áttekintett közép-európai és balkáni anyagban nem leltem nyomára a mi lidérc-motívumunknak; a *megszabadulás* motívuma vagy teljesen hiányzik,[82] vagy ha jelen van – szórványosan – akkor a szellemnek adott elvégezhetetlen munka nem

[79] Dobrossy – Fügedy 1978–1979, 257 (a receptkönyv 86–87. oldaláról, 39. számú szöveg).
[80] Albert 1995, 19. Lásd a motívumról: Jung 1992, 111–112.
[81] T. V., Gyimesközéplok, Hargita (volt Csík) megye, 2003.
[82] Fritsch 1932; Polívka 1918; Uther 1987; Zečević 1981, 114–119.

hasonlít a mi lidércünk lehetetlen feladatához.[83] Lehetetlen feltétel egy szlovén, *škrat* elküldésére vonatkozó adatban fogalmazódik meg („Ha megérkezik a szent ember, akinek egy szem bűne sem lesz ...").[84] Olyan lehetetlen feltétel, amely tartalmilag közel áll a lidérc-feladathoz, egyetlen német mondatípusban fordul elő: lyukas csizmába pénzt tölteni, vagy homokból kötelet fonni.[85]

*

A „Rászedett ördög" mesék AaTh 176 típusában is megjelenik az embert zaklató ördögtől való megszabadulás érdekében adott teljesíthetetlen feladat. Ez azonban jelen témánktól – magyar vonatkozásban legalábbis – távol áll: fingra kell csomót kötnie az ördögnek, ettől elmenekül, vagy belepusztul.[86]

TERMÉSZETI LEHETETLENSÉG – ISTENI CSODA

A költői képek, legendai jelenetek – legendai *csodák* – példaként való felhasználása a ráolvasások hasonlatainak állandó szövegelemeiben egész Európa ráolvasásainak közös sajátsága, s ezek az elérni kívánt cél egyenes logikai párhuzamaként ugyanúgy megfogalmazódhatnak, mint negatív példaként, *lehetetlenség*ként. A keresztény mitológia istenségei, szentjei által végrehajtott csoda a földi ember számára lehetetlenség; a ráolvasásokban is természetes a keresztény mitológia és hagiográfia más műfajokból, vagy a Bibliából származó csodáit felhasználni lehetetlenségként. Különösen szoros a kapcsolat a csoda és lehetetlenség közt, amikor a démon számára lehetetlen feladat isteni csodaként jelenik meg (a szent véghez tudja vinni a természet törvényei, az emberi tapasztalatok szerinti lehetetlenséget is, amit a démon nem). Ilyenformán a csoda–lehetetlenség kapcsolatok vizsgálata a ráolvasás műfaján belül nagyon is indokolt.

(Kitérő)

A folklór-műfajokban a terméketlenség fenti képei éppoly általánosak, mint a termékenység csodái; természetes, hogy a ráolvasások minden tapasztalati lehetetlenségére találunk valamely közelebbi vagy távolabbi lehetetlenség- vagy csoda-változatot párhuzamul, anélkül, hogy feltétlenül szöveg-szintű kapcsolatokat keresnénk az egyes műfajok e motívumai közt. A *terméketlen kő*höz, *száraz ág*hoz említhetünk például olyan mesei, legendai motívumokat, mint a kővé vált ember vagy állat életre keltése vesszővel, vagy a sziklából való vízfakasztás. Lírában, balladában, szólásokban valamely emóciót kifejező

[83] Weiser-Aall 1932–1933, 44.
[84] Kelemina 1930, 73.
[85] Lindig 1987, 142.
[86] Lásd: Süvegh 1982, 323–325.

költői kép lehet a k*i nem zöldülő/kizöldülő száraz ág*[87] és így tovább. Krisztus- és Szent László-legendáink gyakori motívuma a *kőbe mélyedő lábnyom* (a szent a követ is meg tudja puhítani) – sziklákon látható mélyedéseket, repedéseket is magyaráznak eredetmondaként e motívummal.[88] A kőszikla megrepedésének feltámadással kapcsolatos csodája archaikus imákból ismert – ráolvasásokban is megjelenő – motívum:

Kősziklák repednek,
Halottak föltámadnak...[89]

A ráolvasás *élettelen kőember*ének lehetetlenségéhez párhuzamul a *gyermek Jézus élettelen agyagfiguráir*a is gondolhatunk, melyek Jézus isteni teremtő hatalma révén életre kelnek.[90] Ezt Kretzenbacher is említi röviden a sült madár életre keltésének (alább még említett) legendai csodájával kapcsolatban,[91] a kettőt ő eredendően rokon motívumként (a halott anyag életre keltése) kezeli.[92]

A ráolvasásoknak van egy olyan csoportja, ahol a lehetetlenség és csoda szemantikai mezői egyazon szövegen belül mintegy felülrétegzik egymást. A csodák és lehetetlenségek itt többnyire a *démoni lehetetlenség – isteni csoda* oppozícióban jelennek meg (a démon vagy az ártani akaró ember számára lehetetlen az isteni csodát végrehajtani).

A Krisztus születésével kapcsolatos szövegtípusok a *terméketlenség – születés* ellentétével fejezik ki ezt:

Föld szülte Annát,
Anna szülte Máriát,
Mária szülte világ Megváltóját.
Aki ettül nagyobbat szül,
Az árthasson nékünk.[93]

Mind német, mind magyar példánkban Mária szűzen szülésének megismételhetetlen, felülmúlhatatlan csodájáról van szó, amely minden démoni lehetetlenséget legyőz:

Du sollst nicht schmerzen,
du sollst nicht geschwären,

[87] Lásd e képről a balladában és lírában: Vargyas 1976; Katona 1978.

[88] Lásd e motívumokról összefoglalóan: Hála 1995. Az oroszoknál Mária-legendákból ismert: Mária lábnyomai bemélyednek a kőbe, „mint a tésztába": Mansikka 1909, 217.

[89] Kistelek, Csongrád megye, Erdélyi 1976, 144.

[90] Lásd erről, mint teremtő csodáról: Nagy 2001.

[91] Kretzenbacher 1972, 443. Táblakép a zillisi (Graubünden) Szent Márton-templomban.

[92] E csodára Nagy Ilona a „Maszk, átváltozás, beavatás" című konferencián (Siklós, 2004. november) tartott előadása hívta fel a figyelmemet.

[93] Erdélyi 1999, 181; Tokaj, Zemplén megye.

bis daß die liebe Mutter Gottes
ihren andern Sohn tut gebären[94]

A gyermekágyas anyát veszélyeztető démon ellen:

Az árthasson, az véthessen,
aki a boldogságos szűznél szebb fiat szült.[95]

Változatos logikai struktúrákkal, különböző grammatikai, stilisztikai megoldásokkal a legváltozatosabb felépítésű lehetetlenségi formulák jöttek létre Krisztus születésének csodájával kapcsolatban; a 'Jézus születése a legcsodálatosabb, e csodát felülmúlni lehetetlenség', valamint a 'Jézus a leghatalmasabb/nála hatalmasabb nincs' tartalmak nagyon általános alapjai az európai lehetetlenségi formuláknak. Gyakoriak a *tanúságtétel/hitvallás* jellegű megfogalmazások is, mégpedig egy erre jellemző sajátos szerkezetben. Nézzünk meg e ráolvasások egy példáját, mégpedig 18. századi magyar kéziratos receptkönyvekben többször előforduló – az *inaütött ló* gyógyítására szolgáló – szövegtípust (ebben kivételesen nincsen szó démon legyőzéséről, csak „közönséges" betegségről):

Boldogságos asszonyom Szüz maria nem csudálkozom azon, hogy szüzen szüléd a te áldott Szt fiadat ...
De csudálkozom azon, hogy a pej lo ... az ő hátulsó lábával az ő első lábának Inát meg ütötte ... [96]

A „tanúságtétel" további változatai például: „Nagy dolog – de ez nagyobb csuda"; „Nem csudálkozom – azt is elhiszem"; „Miképpen hiszem – azonképpen".[97] A logikai struktúra sokféle lehet – egyazon szövegtípus változatain belül –, a pozitív és negatív tények (csodák és lehetetlenségek) egyaránt szolgálhatnak „bizonyságul".

[94] Ismeretlen eredetű kézirat vágott sebet gyógyító receptjéből: Hampp 1961, 209. Hasonló: uo., 173.

[95] Tura, Pest megye, Pócs 1985–1986, II. 386. Hasonlók: uo., 'Jézusnál nincs hatalmasabb/idősebb' stb. tartalommal: uo. 386–387.

[96] Vajkai 1947, 119. Berhida, Zala megye, kéziratos receptkönyvből. E cikkében Vajkai a szöveg több variánsát közli, és foglalkozik a ráolvasás 18. századi receptkönyvekben való megjelenésével, származásának kérdéseivel. Az ide tartozó variánsok: Pócs 1985–1986, II. 387–389. Egy azóta előkerült szöveg, szintén 18. századi kéziratból: Dobrossy – Fügedy 1978–1979, 257.

[97] Lásd az *inaütött ló* ráolvasás fent idézett helyein.



Két csoda-ábrázolás a Tolentinói Szent Miklós legenda illusztrációjaként: a kis Jézus kanállal meri ki a tenger vizét és a sült kakas feltámad (Kretzenbacher, 1972 nyomán)

(Kitérő)

Úgy látszik, ezek a főúri receptkönyvekben hagyományozott szövegek szoros kapcsolatot mutatnak bizonyos legendai csodatípusokkal. Ábránkon Szent Miklós madárcsodája (a megsült és feltámasztott madár elrepül) látható, egy 1490/1500 körül keletkezett fametszeten, amelyet Kretzenbacher elemez. A csoda, mint „Zeugnis" a szent számára az igazságot tanúsítja, ezzel kapcsolatos a szent/istenség hatalmát tanúsító kijelentés, Ez többféle kontextusban jelenik meg a 11. századtól az egész keresztény nyugaton elterjedt legendában.[98] Például egy akasztófára ítélt szent Jakab általi megmentése alkalmával a következő „negatív" tanúságtétel hangzik el:

> *So wenig dieser gebratene Hahn auf meinem Teller wieder lebendig wird, so wenig kann Dein Sohn am Galgen immer noch lebedig sein.*[99]

Egy másik szerkezet, amely még közelebb áll a fenti, ráolvasásbeli tanúságtételekhez:

> *Lieber glaube ich, daß die geschmorten Fische hier wieder lebendig werden und aus der Pfanne springen...*[100]

[98] Kretzenbacher 1972, 443–444. Erre a szerkezetre – és legendai kontextusára – Nagy Ilona sült kakas-csodáról tartott előadása és sajtó alatt lévő tanulmánya hívta fel a figyelmemet.

[99] Kretzenbacher 1972, 445.

[100] Kretzenbacher 1972, 446.

Meddő kérdés volna itt a legenda vagy ráolvasás elsőbbségét firtatni; a legendák lehetetlenséget csodává transzformáló motívumai mellett ez a logikai struktúra és a vele adekvát szerkezet is átkerülhetett a legendahagyományból írásos ráolvasáskincsünkbe (de ugyanez fordítva is történhetett).

Az is jellemző – legalábbis a latin kereszténység egyházi benedikciókkal kapcsolatot tartó ráolvasásai körében –, hogy Krisztus születésének (vagy élete más eseményeinek) csodája egyszerűen mint egy kívánt esemény (a betegség elmúlta) párhuzama jelenik meg a szövegben. A keretül szolgáló formulában hangsúlyozódik az esemény igaz, valódi volta, tehát a lehetetlenséggel szemben a csoda megtörténte (néha a fenti tanúsítványok jelennek meg ebben a kontextusban is). Egy német példa:

Ich beschwör dich Mensch, daß du still stehest,
wie das Wasser im Jordan gestanden ist,
da man Jesum Christum taufet im Namen Gottes[101]

Itt az ún. Jordán-csodára történik utalás, amikor a víz falként megállt a keresztelés szent idejére. Egy valamikori csehországi német ráolvasás a *terméketlen kő*vel kapcsolatos lehetetlenséget hozza a születés és a megváltás csodájával párhuzamba; Krisztus születése és halála mintegy legyőzte a természeti lehetetlenségeket:

...
Wachse nicht...
Wie die Steine nicht wachsen,
Seit der Geburt Christi.
...
Ich beschwöre dich, Kropf, damit du nicht wachsest,
Wie die Felsen nach dem Tode Christi nicht wachsen.[102]

Ember által végre nem hajtható csoda, mint lehetetlen feltétel a démon számára egy erdélyi szász, lázdémont elűző ráolvasásban:

...
Ihr sollt hier im Brunnen ruhn,
Bis ich schreib ein neues Evangelium.[103]

[101] Hampp 1961, 164.
[102] Hampp 1961, 157.
[103] Wlislocki 1893, 90.

KOZMIKUS LEHETETLENSÉGEK – KOZMIKUS CSODÁK

Az isteni és démoni világ szembenállásán alapuló szövegekben a démonok attribútumaként jelzett lehetetlenségekkel szemben a csodák, mint az istenség attribútumai állnak szemben. Ezek a szövegek általában kozmikus távlatokban, a teremtés/újrateremtés gondolatkörében mozognak; bennük a csoda-motívumok sokféle szemantikai szinten, grammatikai, logikai struktúrában jelenhetnek meg: az isteni csoda lehet az ördögi „csodák" idézőjelbe tevése, megkérdőjelezése, „lehetetlenné tevése", lehet a ráolvasás példájában szereplő, gyógyító istenség attribútuma, lehet egyszerű példa egy gyógyító hasonlatban, és így tovább. Egy arab-kopt szöveg szerint, melyben az ellenfél megkötését kérik Istentől, aki a napot és a holdat visszatartja (vö. a nap és hold megállítása: Józsué 10: 12):

Gott, der da die Sonne zurückgehalten hat ...
Der den Mond zurückgehalten hat ...
Herr, Gott, mögest du zurückhalten,
Mögest du binden den Mund und die Zunge des Garib...[104]

Ugyanez a csoda egy újkori német vérzésmegállító ráolvasás hasonlatában:

Blut, stehe still,
Wie die Sonne zu Gibeon
Und der Mond im Thale Ajalon.[105]

Az isteni és démoni világ mikrokozmoszra vetített kettőssége jelenik meg a házat és lakóit démonoktól védő szövegek „lehetetlenségeiben". Magyar ráolvasásokból és különösen archaikus imákból (továbbá délkelet-európai amulettszövegekből) ismerjük e védőrendszer motívumait: az istenség megszállja a házat, vagy szentelmények teszik lehetetlenné a démon behatolását.[106] Ez az 'az istenség jelen van, a démon nem árthat/nem jöhet be' tartalom kifejeződhet más szerkezetekben is, de jellemző a lehetetlenségi formulában való megfogalmazás is. Van egy speciális magyar szerkezetváltozat, ami igen meggyökeresedett fordulat lehetett, mert kora újkori ráolvasás-feljegyzésektől mai archaikus imákig sok változata ismert:

[104] Kropp O. P. 1931, II. 242 (az I. kötetben közölt eredeti kopt szöveg német fordítása).
[105] Dömötz, Elba-vidék, Hampp 1961, 157.
[106] Lásd néhány példáját a Lilith-ellenes amulettek közt: Pócs 1990; vagy a ház isteni megszállottságának példái közt: Pócs 2003.

...
Mert mellettem van egy Isten,
Előttem van Boldogasszony,
Fejem fölött három Mária,
Körülöttem ezer angyal,
.....
Az árthasson s védhessem,
Éjcakának idején,
Nekem más senkise,
Aki elvesz mellőlem egy Istent,
Előllem Boldogasszonyt,
Fejem fölül három Máriát,
Körülöttem ezer angyalt,
A kezemből szent keresztet...[107]

Vagy:

...
Fiúisten mellettünk,
Szentlélekúristen lebegjen fölöttünk,
Szűz Mária előttünk,
...
Aki ezeknél erősebb és hatalmasabb, az árthasson nekünk.[108]

Vannak egész Európában elterjedt démonelküldő formulák, melyek alapja az *isteni világteremtés – démoni káosz/nem teremtés* oppozíciója. A szövegek mélyén rejlő gondolat az, hogy a teremtett világ csodái nagyobbak, mint amit a démon emberi mértékkel felfoghat, megmérhet. A szövegek – és a sokszor hozzájuk kapcsolódó rítusok – szerint a démon (a lidérc, mora, Mahr, Alp stb. nyomó szellem, vagy a boszorkány) lehetetlen feladatot kap. Többnyire meg kell számolnia a csillagokat, a fák leveleit, a fenyőtűket, a tenger homokját, mielőtt ártana. További feladatok: átrepülni a világot, lemerülni a tenger fenekére, kanállal kimerni, kiinni a tenger vizét, megenni a tenger/tengerpart homokját, levenni a napot, holdat.[109] Mindez a lehetetlen feltételek bármely szokásos struktúrájában megjelenhet. Idézzünk példaként egy fehérorosz szöveget:

[107] Erdélyi 1976, 159–160, Kakasd, Tolna, haldokló mellett. Hasonló: uo., 237; Tánczos 1995; 1620-as marosvásárhelyi ráolvasásban (per sikeréért): Dézsi 1898. (Ha valaki elvenné a fátyolát Szűz Máriának...)

[108] Erdélyi 1976, 180, Örkény, Pest megye.

[109] Hampp 1961, 98–101; Mansikka 1909, 96–97, 307–308. Mansikka ortodox receptkönyvekből is

Wie ihr Hexen, den Tau der ganzen Erde nicht abschütteln
und das Gras nicht betreten,
nicht durch die ganze Welt fliegen,
das ganze Brot in der Welt nicht essen,
das wasser des Meeres nicht trinken,
die Tiefe des Meeres nicht erreichen,
dei Sterne am Himmel nicht zählen
über den Mond hinaus nicht gehen
und die glühende Sonne nicht herabnehmen
oder der göttlichen Wagen [Gewitter] nicht umwenden könnt,
so könnt ihr auch mich nicht behexen.[110]

Közép-Európában ez a varázskönyvekben kora újkortól ismert *mora-ráolvasás* (Spamer elnevezésével *Alp-Segen*) kontaminálódik a (Spamer elnevezésével) *Diebsbann* tolvajmegkötő ráolvasással, amely szintén igen elterjedt az újkori Közép-Európában. Ebben még a megszületett Krisztus ellopásának „lehetetlensége" is megfogalmazódik: Szent Péter megköti – mozdulatlanná teszi – a Jézushoz közelítő tolvajokat:[111]

Remperas, du Meister aller Diebe, bind dich
Mit Teufels Händen,
Mit eisernen Banden,
Daß du mußt stehen wie ein Stock,
Starr stehen wie ein Bock,
Daß du mußt zählen alles Laub an den Bäumen,
Alle Tropfen im Meere,
Alle Sterne am Himmel,
Alle Sandkörnlein der Erde ...[112]

Közeli magyar változata nem ismert a mora-ráolvasásnak, a csillagszámolási feladat egyetlen kaposvári archaikus imában jelenik meg.[113] A rokon démonoknak (lidérc, szépasszony) adott lehetetlen feladatok nálunk valóságos démonellenes rítusokkal

idéz, de német varázskönyvben is népszerű szövegtípus volt. Alp, mora „nyomó" démonok ellen további közép-európai és balkáni, szórványosabb nyugat-európai szövegvariánsok: Spamer 1958, 95–108.

[110] Mansikka 1909, 195–197; a közölt szöveg: 96–97. Hasonló horvát szövegek Dalmáciából: Krauss 1908, 125, 150. E szövegekről, illetve a mora-démonról a Lilith-ellenes ráolvasás kapcsán lásd: Pócs 1990, 125–127.

[111] Spamer 1958, 167–218.

[112] Spamer 1958, 192, Oberlausitz.

[113] Erdélyi 1999, 604.

– például a ház kölessel vagy mákkal körülszórásával – kapcsolatosak, a szövegek *ezeknek* a magoknak a megszámolására utalnak mint lehetetlen feltételre.[114] Mint a dolgozat elején említettem, a mondai lidérc-elküldő formulák közt előfordulnak a tenger fenekére „leküldő" szövegváltozatok is (de nem a mora-ráolvasás kereteiben).

Ezek a kozmikus dimenziókban mozgó szövegek a démonnak adott feladatként a végtelen isteni dimenziók elérését tűzik ki: az egész világot átrepülni, a csillagokat lehozni, vagy a végtelen világmindenség objektumait megszámolni, a tengert kanállal kimerni, a tenger mélyére lejutni – egyszóval emberi mértéket alkalmazni a végtelen isteni világra; mindez a démon számára lehetetlen. Néhány ókori démonelküldő ráolvasásban – mint e lehetetlenségeket ellentételező csoda – a mintegy az emberi technika segédletei nélkül is működő, végtelen világmindenség képe is megjelenik. Egy késő ókori egyiptomi, arámi nyelvű amulettszöveg lázdémon ellen (a közlő fordításában):

> ...
> *Be exorcised from the body of Marian the daughter of Esther,*
> *... in the name of He who ... suspended the sky*
> *without chains, and set up the earth without*
> *pillars, and the sea and the wilderness ...*[115]

(Kitérő)

A tenger kanállal kimerése a gyermek Jézus (máskor egy gyermek-angyal) kora újkorban elterjedtnek látszó német legendájában is megjelenik. Szent Ágoston a tenger mellett egy kisfiút lát, aki kanállal próbálja kimerni a tengert. Mikor ezen elcsodálkozik, a gyermek kijelenti, hogy ahogyan ő nem tudja kimerni kanállal a tengert, úgy nem tudja a szent megérteni a Szentháromság lényegét (egy 1657-es ének szerint):

> *Als wenig ich das wassers flüß*
> *Mag schepfen in das grübel klein,*
> *Also wenig durchgründen mag*
> *Dein herz das wesen der gotheit*

Majd eltűnik a fiú, akiről kiderül, hogy angyal volt (más változatokban a gyermek Jézus).[116] Kretzenbacher a Tolentinói Szent Miklós-legenda részeként is említi a pél-

[114] Lásd: Pócs 1985–1986, I. 107–110. Effajta rítusokkal és szövegekkel Róheim is foglalkozott, egyúttal hangsúlyozta a „lehetetlenségi varázsigék" rítusokból való eredetét (Róheim 1920, 246). Megállapítása ezekre az esetekre bizonyára érvényes, de nem általánosítható a tárgyalt szövegkincs egészére. – Ezek a fajta elhárító rítusok a mágikus menekülés motívumaként is jelen vannak Európában, vö. például Rózsa és Ibolya, AaTh 313.

[115] Az oxrhynchusi temetőben talált ólomlapon: Naveh – Shaked 1985, 83.

[116] Bolte 1906, 90–91; 1732-es prédikáció példázataként lásd: Moser-Rath 1964, 412–413. Korabeli népdalként a *Des Knaben Wunderhorn*-ban: Grißebach 1806, 772–773.

dázatot,[117] és közli az ábránkon látható ábrázolást, amely a sült csirke feltámasztásával együtt jeleníti meg ezt a csodát. Ennek szövegbeli megjelenítése itt is a fent említett „tanúsítvány" kereteiben történik, mely, mint láttuk – mint lehetetlenséget legyőző csoda elbeszélése – több vonatkozásban kapcsolatba hozható a lehetetlenségi ráolvasásokkal (itt a tenger kanállal kimerésének lehetetlenségét – ami még az angyal/Kisjézus számára is lehetetlen – a Szentháromság még a szent számára is „érthetetlen" isteni csodája múlja felül).

*

A tengermeregetéshez hasonló motívumok mint mitikus szintről leszállított hétköznapi képtelenségek jelennek meg a magyar mesekincsben a *rátótiádák* ostoba embereinek jellemzésére. Ilyen például a vasvillával a padlásra diót hányni: AaTh 1229x,[118] vagy ki nem kelő dolgokat (például kaszakövet, tepertőt) vetni (AaTh 1200).[119]

A *rászedett ördög mesék* egy típusa („Verseny ember és ördög közt", AaTh 1060) az ember–ördög egymással szemben álló „teremtő" párosát jeleníti meg; az ostoba emberként viselkedő ördög kerül itt szembe a teremtés mitikus feladatának emberivé/profánná transzformált változatával. Az ember és ördög közt folyó verseny tétje: kőből vizet facsarni (egy másik versenytípusban követ elharapni). A csodát végrehajtani nem tudó ördöggel szemben az ember egy hétköznapi trükkel kvázi csodát visz véghez, az ördög lemarad a versenyben. Esetleg össze tudja törni, morzsolni a követ, de az ember látszólag még ennél is többet tesz: vizet, tejet fakaszt belőle (például úgy, hogy az előre kezébe rejtett túróból savót nyom ki), vagy ha az ördög vizet sajtol is a kőből, akkor az ember „sárga vizet" présel ki – nem a kőből, hanem a zsebébe dugott tojásból.[120]

*

Példáimmal csak vázlatos feltérképezését nyújthattam a lehetetlenség és csoda ráolvasásbeli megjelenítéseinek. A témában igen sok lehetőség rejlik; érdemes volna egy teljes „Európa-térképet" összeállítani az újabban igen megszaporodott anyag alapján. Remélem, azért e néhány alapeset bemutatása sem volt tanulság nélkül való. A vázlatosság ellenére talán sikerült – ha mást nem – a ráolvasás műfajának sokrétű megőrző/integráló szerepét érzékeltetnem. A ráolvasás – mint mágikus műfaj, amelynek fontos jellemzője a szöveghűség, emellett a konkrét mágikus funkcióhoz való alkalmazkodás – sokféle alapvető, általános mitikus „tartalmat", alapgondolatot őriz, és mondhatni „eredeti" jelentésben használ szinte mai napig. Emellett, mint praktikus, „funkcionális" műfaj mindent „felhasznál", amire egy konkrét cél érdekében szüksége lehet. Nem

[117] Kretzenbacher 1972. Közli a téma irodalmi és folklorisztikai kutatásának rövid történetét is.
[118] Kovács – Benedek 1990, 65–66.
[119] Kovács – Benedek 1990, 39–43.
[120] Süvegh 1982, 83–98.

véletlen a mítoszi, legendai, mondai kapcsolatok változatos hálózata. Különösen a rokon jelentésben, rokon logikai tartalommal megjelenő motívumok felé vezető rokoni szálakat volna érdemes felfejteni. Ilyen motívumok lehetnek az itt csak futólag említett gyógyuláscsodák – amelyeket az analógiás mágiát kifejező hasonlatok példáiként lehet „használni"; és ilyenek az egy-egy hittételt megerősítő tanúsítványok, melyek – a démonellenes ráolvasásokhoz hasonlóan – a csodát a lehetetlenség „legyőzőjeként" mutatják fel. Távolabb áll a lehetetlenségek és csodák szólásokban, rejtvényekben, tréfás mesékben, hazugságmesékben való megjelenítése (vagy bármely műfajban, ahol csak költői metaforaként és nem valamely igazságtartalom közlésére, megerősítésére használatosak e logikai struktúrák).

Ami „mellékkérdésünket", a démonelküldő lehetetlenségek teremtésmondákkal való találkozását illeti, itt, úgy gondolom, nem véletlen, hanem szinte törvényszerű kapcsolatról van szó. A kozmikus lehetetlenségek és teremtéscsodák találkozása, mint láttuk, bizonyos szövegtípusokban természetes módon végbement. A csodák ellenlábasa nem csak a lehetetlenségekkel jellemzett keresztény ördög, hanem egy népi démonvilág is: betegségdémonok, gyermekágyas-démonok, éjszakai nyomó démonok, amelyeket az ördöggel közös ókori keleti (babiloni, héber, iráni) eredetük és későbbi szoros kölcsönhatásaik is összemostak a ráolvasások világképében – különösen az ortodox keresztény világban – a Sátánnal. Mint hiedelemmondák alakjai, még az újkorban is őriztek igen régi keresztény és nem keresztény vonásokat; bizonyos apokrif ördög-vonásokat is, amelyek a kettős teremtés mítoszaiból származnak. Természetesen sokféle átalakulás kellett hogy végbemenjen e folyamatok során. A termékeny síkság helyett követ teremtő *ördög* még isteni lény: ő még lemerült a végtelen tengerbe, és teremt, ha nem is túl jól sikerült világot. A tenger mélyéről homokot hozni nem tudó *lidérc* – amely ebbe belepusztul – alsóbb rendű, földi mértékek közé szorított lény; nem mítoszi, hanem hiedelemalak, egy sorban a csillagokat megszámlálni nem tudó *mora* démonnal. A démonelküldő formulák azonban, akár mondaiak (a segítő szolgaördög tréfás alakjával kapcsolatban), akár valóságosak (mint például a gyimesiek mai, ördögellenes gyakorlatában), akár pedig ráolvasások gyógyító szentjeinek a szájába adott fiktív ráolvasások (hála az efféle formulák szöveghű hagyományozásának), igen hasonlóak lehetnek, szoros szövegszintű kapcsolatokat is mutathatnak. Természetszerűen e mondai, legendai varázsigékkel van legszorosabb kapcsolata az élő démonelküldő formuláknak és ráolvasásoknak. Ami a lidércet a tenger fenekére küldő formulát illeti, Vargyas Lajos és Nagy Ilona valahogy úgy sejtették, hogy akkor lett a lidérc attributuma ez, amikor a magyarság még ismerte a lemerülés mítoszait. Egészítsük ki ezt azzal, hogy hasonló kozmikus feladatokat a Közép- és Délkelet-Európában igen elterjedt mora-ráolvasás is tartalmaz. Nem tudjuk, honnan erednek e motívumok, mindenesetre nagyon régi „alapképzetről" lehet szó – így hát nem feltétlenül és csakis magyar teremtésmítosz találkozhatott a magyar lidércmondával.

BIBLIOGRÁFIA

Aarne, Antti
1920 *Vergleichende Rätselforschungen III.* /Folklore Fellows' Communications 28./ Hamina, Suomalaisen Tiedeakatemia.

Alapi Gyula
1914 *Bűbájosok és boszorkányok Komárom vármegyében.* Komárom, Jókai Könyvnyomda R.-T.

Albert Jenő
1995 *Boszorkányos dógok. Gyimesi csángó hiedelemmondák, hiedelmek.* Sepsiszentgyörgy, Bon Ami.

Bolte, Johannes
1906 Die Legende von Augustinus und dem Knäblein am Meere. *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* XVI: 90–95.

Bornemisza Péter
1955 *Ördögi kísértetek.* Eckhardt Sándor gondozásában. Budapest, Akadémiai. [Sempte, 1578.]

Brummer, O.
1908 *Über die Bannungsorte der finnischen Zauberlieder.* Akademische Abhandlung. Helsinki, Finnische Literaturgesellschaft.

Conrad, Joseph L.
1983 Magic Charms and Healing Rituals in Contemporary Yugoslavia. *Southeastern Europe/L'Europa du Sud-Est* 10 (2): 99–120.

Csoma Gergely
1994 A somoskai ráolvasófüzet. *Néprajzi Látóhatár* III/1–2: 253–259.

Dähnhardt, Oskar (Hrsg.)
1907 *Natursagen: eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden I.* Berlin – Leipzig, B. G. Teubner.

Dézsi Lajos
1898 Babona a tizenhetedik században. *Irodalomtörténeti Közlemények* VIII: 249–250.

Dobrossy István – Fügedy Márta
1978–1979 Ráolvasások egy 18. századi gyógyító-könyvből. *Herman Ottó Múzeum Évkönyve* XVII–XVIII: 245–260.

Dömötör Ákos
1988 *A magyar tündérmesék típusai (AaTh 300–749).* /Magyar Népmesekatalógus 2. Szerk.: Kovács Ágnes./ Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport.

Eis, Gerhard
1964 Das Rätsel vom „Vogel federlos". In Gerhard Eis: *Altdeutsche Zaubersprüche.* Berlin, Walter de Gruyter & CO, 67–76.

Erdélyi Zsuzsanna
1976 *Hegyet hágék, lőtőt lépék. Archaikus népi imádságok.* Budapest, Magvető.
1999 *Hegyet hágék, lőtőt lépék. Archaikus népi imádságok.* (Harmadik, bővített kiadás). Pozsony, Kalligram. [Budapest, Magvető, 1976.]

Fabó Bertalan
1905 Magyar ráolvasások. *Ethnographia* XVIII: 125–126.

Faraone, Christopher A.
1991 The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells. In Christopher A. Faraone – Dirk Obbink (eds): *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion.* New York – Oxford, Oxford UP, 3–32.
Fritsch, Karl Ewald
1932 Der Drache- und Koboldglaube im Erzgebirge. *Mitteldeutsche Blätter für Volkskunde* VII: 41–56, 73–80.
Grißebach, Eduard (Hrsg.)
1806 *Des Knaben Wunderhorn. Alte deutsche Lieder.* (Gesammelt von L. A. von Arnim und Clemens Brentano). Leipzig, Max Heßes.
Hampp, Irmgard
1961 *Beschwörung, Segen, Gebet. Untersuchungen zum Zauberspruch aus dem Bereich der Volksheilkunde.* Stuttgart, Silberburg – Werner Jäckh.
Haugg, Walter – Vollmann, Benedikt Konrad (Hrsgs.)
1991 *Frühe deutsche Literatur und Lateinische Literatur in Deutschland 800–1150.* Frankfurt/Main, Deutscher Klassiker.
Hála József
1995 Kőbe zárt lábnyomok. In uő: *Ásványok, kőzetek, hagyományok. Történeti és néprajzi dolgozatok.* /Életmód és tradíció 7./ Budapest, MTA NKI, 266–280.
Hästesko, F. A.
1914 *Motivverzeichnis westfinnischer Zaubersprüche, nebst Aufzählung der bis 1908 gesammelten Varianten.* /Folklore Fellows' Communications 19./ Hamina, Suomalaisen Tiedeakatemia.
Heim, Ricardus
1893 Incantamenta Magica Graeca Latina. *Jahrbuch für classische Philologie* 19. (Supplementsband, Leipzig). 46: 3–576.
Jankovics József
1990 *Archaikus betegségelhárító imádságok.* /A Lymbus füzetei 13./ Szeged, Scriptum.
Jung Károly
1992 Folklóradatok egy középkori pillérfő értelmezéséhez (A szemmelverés elhárításának kérdéséhez). In uő: *Köznapok és legendák. Tanulmányok a népi kultúra köréből.* Újvidék, Forum, 104–121, 241–242.
Kallós Zoltán
1966 Ráolvasás a moldvai és gyimesi csángóknál. *Műveltség és Hagyomány* VIII: 137–157.
Katona Imre
1978 „Amikor egy búza száz keresztet terem". Lehetetlenségi formulák a magyar népdalban. In Hoppál Mihály – Istvánovits Márton (szerk.): *Mítosz és történelem.* /Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához 3./ Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport, 186–196.
Kelemina, Jakob
1930 *Bajke in pripovedke slovenskego ljudstva, z mitološkim uvodom.* Celje, Moholjeva Druzba.
Kovács Ágnes – Benedek Katalin
1989 *A magyar hazugságmesék katalógusa (AaTh 1875–1999).* /Magyar Népmesekatalógus 8. Szerk.: Kovács Ágnes./ Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport.
1990 *A rátótiádák típusmutatója. A magyar falucsúfolók típusai (AaTh 1200–1349).* (2., javított, bővített kiadás). /Magyar Népmesekatalógus 6. Szerk.: Kovács Ágnes./ Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport. [Budapest, Néprajzi Múzeum – MTA. Néprajzi Kutatócsoport, 1966.]

Kótyuk Erzsébet
2000 *A népi gyógyítás hagyományai egy kárpátaljai magyar faluban.* /Örökség 1./ Budapest, Európai Folklór Intézet – Osiris.
Krauss, Friedrich S.
1908 *Slavische Volksforschungen. Abhandlungen über Glauben, Gewohnheitrechte, Sitten, Bräuche und die Guslarenlieder der Südslawen.* Leipzig, Wilhelm Heims.
Kretzenbacher, Leopold
1972 Zeugnis der stummen Kreatur. Zur Ikonographie eines Mirakels der Nikolaus von Tolentino-Legende. In Edith Ennen – Günter Wiegelmann (Hrsg.): *Festschrift Matthias Zender. Studien zur Volkskultur, Sprache und Landesgeschichte.* Bonn, Röhrscheid, 435–446.
Krohn, Kaarle
1901 Wo und wann entstanden die finnischen Zauberlieder? *Finnisch-Ugrische Forschungen* I: 147–181; II: 206–219.
Kropp, Angelicus
1931 *Ausgewählte koptische Zaubertexte II. Übersetzungen und Anmerkungen.* Bruxelles, Édition de la Fondation Égyptologique Reine Élisabeth.
Lindig, Erika
1987 *Hausgeister. Die Vorstellungen übernatürlicher Schützer und Helfer in der deutschen Sagenüberlieferung.* Franfurt – Bonn – New York – Paris, Peter Lang.
Mansikka, V. J.
1909 *Über russische Zauberformeln mit Berücksichtigung der Blut- und Werrenkungssegen.* Helsinki, Finnische Literaturgesellschaft.
1929 *Litauische Zaubersprüche.* /Folklore Fellows' Communications 87./ Helsinki, Suomalaisen Tiedeakatemia.
Marót Károly
1958 A varázsdaltól az eposzig. *Ethnographia* LXIX: 505–536.
Margalits Ede
1896 *Magyar közmondások és közmondásszerű szólások.* Budapest, Kókai Lajos.
Mészöly Gedeon
1917 A szelestei-féle ráolvasás 1516–18-ból. *Magyar Nyelv* XIII: 271–276.
Moser-Rath, Elfriede (Hrsg.)
1964 *Predigtmärlein der Barockzeit. Exempel, Sage, Schwank und Fabel in geistlichen Quellen des oberdeutschen Raumes.* Berlin, Walter de Gruyter & Co.
Möderndorfer, Vinko
1964 *Ljudska medicina pri Slovencich.* Ljubjana, SAZU.
Munkácsi Bernát
1905 Keleti típusú magyar varázsige. *Ethnographia* XVI: 57–97.
Nagy Ilona
2001 A kis Jézus madarai. In uő: *Apokrif evangéliumok, népkönyvek, folklór.* Budapest, L'Harmattan, 49–70.
2004 A föld teremtésének mondája és a Tibériás-tengerről szóló apokrif. In Andrásfalvy Bertalan – Domokos Mária – Nagy Ilona (szerk.): *Az Idő rostájában. Tanulmányok Vargyas Lajos 90. születésnapjára II.* Budapest, L'Harmattan, 181–227.

Naveh, Joseph – Shaked, Shaul
1985 *Amulets and Magic Bowls. Aramaic Incantations of Late Antiquity.* Jerusalem – Leiden, The Magnes Press – The Hebrew University – E. J. Brill.
Nyáry Albert
1915 XVII. századi ráolvasások és kuruzsló szokások. *Ethnographia* XXVI: 40–44.
O. Nagy Gábor
1979 *Mi fán terem? Magyar szólásmondások eredete.* (3., bővített kiadás). Budapest, Gondolat. [1957.]
Ohrt, Ferdinand
1927 „Tumbo" mit dem Kinde. *Hessische Blätter für Volkskunde* 26: 1–9.
1936 Über Alter und Ursprung der Begegnungssegen. *Hessische Blätter für Volkskunde* 35: 49–58.
Polívka, Georg
1918 Die Entstehung eines dienstbaren Kobolds aus einem Ei. *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 28: 41–56.
Pócs Éva
1980 Lidérc. In Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi lexikon III.* Budapest, Akadémiai, 452–454.
1982 Kenyér és lepény. A régi nyersanyagok és technológia szerepe a halottkultuszban. In *Előmunkálatok a magyarság néprajzához* 10. Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport, 184–199.
1985–1986 *Magyar ráolvasások I–II.* Budapest, MTA Könyvtára.
1988 Ráolvasás. In Vargyas Lajos (főszerk.): *Magyar népköltészet.* /Magyar néprajz V. Folklór 1./ Budapest, Akadémiai, 633–691.
1990 „Lilith és kísérete". Gyermekágyas-démonoktól védő ráolvasások DK-Európában és a Közelkeleten. In Kríza Ildikó (szerk.): *A hagyomány kötelékében. Tanulmányok a magyarországi zsidó folklór köréből.* Budapest, Akadémiai, 110–130.
1992 „Nyers és főtt": halál és élet. A kulturális vívmányok helye az európai parasztság archaikus világképében. In Viga Gyula (szerk.): *Kultúra és tradició 1–2. Tanulmányok Újváry Zoltán tiszteletére.* Miskolc, Hermann Ottó Múzeum, 1. 11–24.
2003 Az isteni megszállottság motívumai az archaikus népi imádságokban és ráolvasásokban. In Czövek Judit (szerk.): *Imádságos asszony. Tanulmányok Erdélyi Zsuzsanna tiszteletére.* Budapest, Gondolat – Európai Folklór Intézet, 113–137.
2006 „Kősziklák hasadnak". Csodák és lehetetlenségek a folklórban. In Ekler Andrea – Mikos Éva – Vargyas Gábor (szerk.): *Teremtés. Szövegfolklorisztikai tanulmányok Nagy Ilona tiszteletére.* Budapest, L'Harmattan, 233–296.
2009 Miracles and Impossibilities in Magic Folk Poetry. In Jonathan Roper (ed.): *Charms, Charmers and Charming. International Research on Verbal Magic.* Houndmills, Palgrave Macmillan, 327–353.
Radvánszky Béla
1879 *Magyar családélet és háztartás a XVI. és XVII. században III.* Budapest, Knoll Károly Akadémiai Könyvkereskedése.
Róheim Géza
1920 Lucaszék. In uő: *Adalékok a magyar néphithez II.* Budapest, Hornyánszky Viktor, 29–277.
Schram Ferenc
1970 *Magyarországi boszorkányperek 1529–1768, I–II.* Budapest Akadémiai.

Schulz, Monika
2003 *Beschwörungen im Mittelalter. Einführung und Überblick.* Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter.
Sebeok, Thomas A.
1975 Grammatikai paralelizmus egy cseremisz áldásban. In Gulya János (szerk.): *A vizimadarak népe. Tanulmányok a finnugor népek élete és műveltsége köréből.* Budapest, Európa, 311–324.
Sebeok, Th. – Ingeman, F. J.
1956 *Studies in Cheremis: The supernatural.* New York, Wenner–Gren Foundation.
Spamer, Adolf
1958 *Romanusbüchlein. Historisch-philologischer Kommentar zu einem deutschen Zauberbuch. Aus seinem Nachlaß.* (Bearbeitet von Johanna Nickel). Berlin, Akademie.
Süvegh Veronika
1982 *A magyar rászedett ördög-mesék típusai (AaTh 1030–1199).* /Magyar Népmesekatalógus 5. szerk.: Kovács Ágnes./ Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport.
Szendrey Zsigmond
1921 Találósmeséink és külföldi megfeleléseik. *Ethnographia* XXXII: 80–81.
Taylor, Archer
1958 „Vogel federlos" Once More. In Hugo Hepding (ed.): *Festschrift fur Hugo Hepding zum 80. Geburtstag 7. September 1958.* /Hessische Blätter für Volkskunde 49–50./ Giessen, Schmitz, 277–294.
Tánczos Vilmos
1995 *Gyöngyökkel gyökereztél. Gyimesi és moldvai archaikus népi imádságok.* Csíkszereda, Pro-Print.
Tomasek, Tomas
1994 *Das deutsche Rätsel im Mittelalter.* Tübingen, Max Niemeyer.
Ujváry Zoltán
2001 *Szólásgyűjtemény.* Budapest, Osiris.
Uther, Hans-Jörg
1987 Zur Bedeutung und Funktion dienstbarer Geister in Märchen und Sage. *Fabula* 28: 227–244.
Vajkai Aurél
1947 „A' lovak betegségéről való orvosságok." *Ethnographia* LVIII: 117–120.
Vargyas Lajos
1976 *A magyar népballada és Európa I–II.* Budapest, Zeneműkiadó.
1999 *Keleti hagyomány – nyugati kultúra. Néprajzi, zenei, irodalmi tanulmányok második gyűjteménye.* Budapest, Püski.
Veltri, Giuseppe
1997 *Magie und Halakha. Ansätze zu einem empirischen Wissenschaftsbegriff im spätantiken und frühmittelalterlichen Judentum.* Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
Versnel, H. S.
2002 The poetics of Magical Charms: An Essay on the Power of Words. In Paul Mirecki – Marvin Meyer (eds): *Magic and Ritual in the Ancient World.* /Religions in the Graeco-Roman World 141./ Leiden – Boston – Köln, Brill, 105–158.
Weinreich, Otto
1946 *Unheilbannung im volkstümlichen Gebet, Segen und Zauberspruch.* Schmiedel, Stuttgart. Klny.: *Universitas*: Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur 1/3. 275–299.

Weiser-Aall, Lily
1932–1933 Kobold. In E. Hoffman-Krayer – H. Bächtold-Stäubli (Hrsgs.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens IV.* Berlin – Leipzig, Walter de Gruyter, 29–47.
Wlislocki, Heinrich
1893 *Volksglaube und Volksbrauch der Siebenbürger Sachsen.* Berlin, E. Felber.
Zečević, Slobodan
1981 *Mitska bića srpskih predanja.* Beograd, „Vuk Karadžić" Etnografski Muzei.

BOSZORKÁNYSÁG

MALEFICIUM-NARRATÍVUMOK – KONFLIKTUSOK – BOSZORKÁNYTÍPUSOK

(SOPRON VÁRMEGYE, 1529 – 1768).[1]

Témám: a 16–18. századi magyarországi boszorkányperek tanúvallomásaiból megrajzolható boszorkányfogalom változatai és változásai, amelyek a népi világkép kora újkori átalakulásának függvényeként értékelhetők.

A boszorkányság fogalmát szociálantropológiai értelemben használom. Eszerint ez az embert ért csapásokat magyarázó, a közösségi konfliktusokat szabályozó intézmény, amely a kora újkori európai falusi társadalmakban a rontó/sértett – boszorkányazonosító/gyógyító kapcsolathálózatában működött. Az intézmény működése mögött kikövetkeztethető világkép értelmében a csapások emberi károkozótól, a „közösségen belüli ellenségtől" erednek, akiről feltételezik, hogy természetfeletti képességei révén ártani tud az embernek és gazdaságának, meg tudja „rontani" őket.[2]

Vizsgálatom történészekből és folkloristákból álló munkacsoportunk kutatásának része. Közös munkánk az eddig feltárt mintegy 2000, valamint a most feltárás, publikálás alatt álló további több száz boszorkányper számítógépes feldolgozásán alapszik. Kutatásunk célja a történeti antropológia komplex megközelítésével feltárni a boszorkányüldözés társadalmi, gazdasági és ideológiai hátterét, jogrendszerbeli és mentalitástörténeti feltételeit, valamint a boszorkányság népi intézményét, a népi „boszorkányüldözést" – és a kettő: az intézményesített boszorkányüldözés és a népi boszorkányság összefüggéseit. Vizsgáljuk továbbá az üldözők és üldözöttek „boszorkányideológiáját": az elit kultúra demonológiáját és a népi boszorkányhiedelmeket – és újra csak: a kettő kapcsolatait, egymásra hatását.[3]

Saját kutatásaim ezen belül elsősorban a közép-délkelet-európai boszorkányság mint falusi intézmény és mint hiedelemrendszer eredetére vonatkoznak. A szerencsétlenségek emberközpontú magyarázatát feltehetően a „falusi boszorkányság" intézményes elterjedése hozta magával: ennek hatására vesztették el szerepüket a természetfeletti csapásmagyarázó elvek, a természetfölötti világból támadó démonikus lények.[4] A váltás

[1] A tanulmány első megjelenése: Pócs 1995.

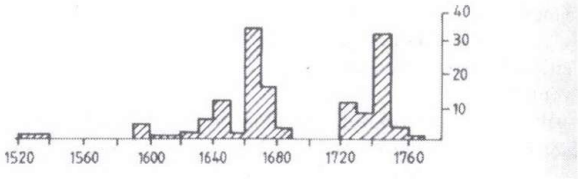
[2] A szociálantropológia boszorkányságfogalmáról lásd elsősorban: Macfarlane 1970; Thomas 1978, 599–637.

[3] Munkacsoportunk tagjai: Benedek Katalin, Bessenyei József, Imre Anna, Klaniczay Gábor, Kristóf Ildikó, Pócs Éva, Sándor Ildikó, Sáray-Szabó Katalin

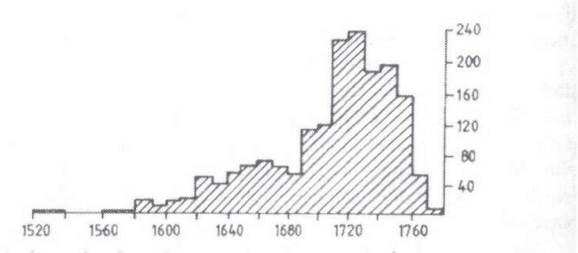
[4] Az archaikus, „boszorkányság előtti" démonikus lényekről és a velük kapcsolatos integrációs folyamatokról lásd: Ginzburg 1966; 1989; Eliade 1974; Klaniczay 1983; Hennigsen 1990; Pócs 1983.

különösen világos Kelet-Közép-Európa egy részén, ahol úgy látszik, a népi intézményt a tömeges üldözés honosította meg. Ahol nem volt üldözés – mint például az ortodox Balkán nagy részén –, a mai napig sem honosult meg igazán a „falusi boszorkányság" intézménye és hiedelemrendszere. Magyarország abba a zónába esik, ahol az „üldözés előtti" népi rendszer nyomai még jól felismerhetők.

A perek jegyzőkönyveiben fennmaradt boszorkányhiedelmekből rekonstruálható a folyamat, ahogy a „falusi boszorkányság" intézményének meghonosodása a „boszorkányság előttinek" feltételezett archaikus világkép összeomlását, funkcióvesztését, a boszorkányság hiedelemrendszerébe integrálódását hozta magával.[5] Abból, hogy hol, mikor, milyen boszorkányság előtti hiedelmek milyen mértékben olvadtak a boszorkányságba, következtetni tudunk az intézmény meghonosodásának körülményeire és a boszorkányság különböző – saját „előzményei" által is meghatározott – típusaira is; szinte keletkezésében látjuk a boszorkányság falusi intézményét. Így van ez még Nyugat-Magyarországon, így a jelen tanulmányban vizsgált Sopron megyében is, noha e térség a legkorábbi magyarországi üldözés zónájába esik (lásd erről az 1. ábra grafikonjait).



1. ábra. A perbe fogottak száma Sopron vármegyében



2. ábra. A perbe fogottak száma Magyarországon (Iklódy 1982 és Klaniczay 1986 nyomán)

Munkacsoportunk a magyarországi boszorkányperek feldolgozását vármegyék szerinti bontásban végzi. Ez lehetővé teszi, hogy még az összefoglaló vizsgálat előtt egy-egy megye vagy több megyényi régió elemzését külön is elvégezzük, mintegy próbaképp-

[5] A népi mágia szerepéről a boszorkányságban és a boszorkányvádak keletkezéséhen lásd: Thomas 1978, 599–637; Dienst 1986; Behringer 1987, 71–6; Labouvie 1991, 54–135.

pen, mint az összefoglaló vizsgálathoz egy-egy sajátos szempontú helyi mikroelemzést.[6] Tanulmányom a Sopron vármegyében a 16–18. század folyamán lefolytatott boszorkányperek jegyzőkönyvein alapul. A magyarországi boszorkányüldözés feltárásának, a dokumentáció publikálásának tekintetében Sopron megye jól áll; összesen 76 jegyzőkönyv férhető hozzá a kutatás számára.[7] Ezzel valószínűleg kezünkben van az itt lefolyt perek dokumentációjának releváns többsége.[8] Ami a fennmaradt jegyzőkönyveket illeti, jó felük tartalmaz használható tanúvallomásokat, ahol a vád tanúi részletesen szólnak a boszorkánynak tulajdonított kártételekről. Ez a fő forrása a tanulmányomban bemutatott elemzésnek: ez az az anyag, amelyből összehasonlító vizsgálatok is végezhetők a Sopron megyei peranyagon belül. Kiegészítő forrásként természetesen felhasználok minden dokumentációt, de már a vádlottak benignum exameneinek szórványos, és tortúravallomásaik még esetlegesebb adataiból csak igen viszonylagos következtetések vonhatók le. Elemzésem a rontásesetek elbeszélésén alapul: ezek tükrözik legközvetlenebbül a falusi közösségek boszorkányvádhoz vezető konfliktusait. Ezek a konfliktusok képezik az alapját a boszorkánytípusok elhatárolásának. A Sopron megyei boszorkánytipológia reményeim szerint egy olyan országos tipológia felállításához vezethet, amelyet az egész adatbázis vizsgálatakor a jelenleginél komplexebb elemzés részeként – a boszorkány társadalomban elfoglalt helyével és a hiedelemrendszerben betöltött szerepeivel együtt – lokális variánsaiban és változásaiban tudunk majd vizsgálni.

A perek statisztikai adatait az 1. és 3. ábra, a boszorkányként megvádolt személyek statisztikai adatait a 4. ábra mutatja. Az üldözési hullámokat regisztráló grafikonból tüzetesebb vizsgálat nélkül is leolvasható, hogy a német városi lakosság körében induló pereknek egy város–város terjedési vonala lehetett (a kezdődő városi és a későbbi falusi perek között 40 évnyi szünet van). Másrészt – már az országos grafikonnal (2. ábra) összehasonlítva – világos, hogy a Sopron megyei üldözés előbb tetőzik, mint az országos átlag, nyilván a nyugat–keleti terjedéssel összefüggésben. Ez a tetőzés megelőzi a *Praxis Criminalis* megjelenését,[9] amely az eddigi feltételezések szerint a nagy országos üldözési hullám egyik indukálója volt. Sopron megyei statisztikánk arra vall, hogy ez a hullám a *Praxis Criminalis* hatását megelőzően indult és terjedt kelet felé.

6 Mint erre Klaniczay Gábor hívta fel a figyelmet a magyarországi üldözést összefoglaló tanulmányában: Klaniczay 1986, 269.

7 A Sopron megyei perek publikációi: Farkas 1887, 142–190; Komáromy 1910, 615–630; Házi 1929; Winkler 1924, 67–68; Varga 1958, 437–454, 676, 691; Schram 1970, 7–302; 1982, 253–265.

8 Sopron megye országosan első helyen áll, a perek számát tekintve abszolút értelemben is, és még inkább lélekszámához és területéhez viszonyítva (Iklóldy 1982, 293–295; Klaniczay 1986, 267).

9 Benedict Carpzov 1635-ben publikált munkája, amely Ausztriában 1656-ben lépett életbe, Magyarországon 1697-ben – Nagyszombatban – jelent meg.



3. ábra. Boszorkányperek Sopron vármegyében. A vádlottak lakóhelye és nemzetisége. A számok a perek sorszámát jelentik; a bekarikázott számok a német vádlottak, a szaggatott vonallal bekarikázott számok a horvát vádlottak ellen folytatott pereket mutatják.

Ez az irány térképünkből világos: az első hullám nagyrészt a megye nyugati részén fekvő német, horvát és vegyes lakosságú falvakra terjed ki, a második (amely az első hullám keletebbre tolódásaként értékelhető) a megye keleti részének túlnyomóan magyar lakosságú falvaira. E kérdésekbe azonban itt ennél bővebben nem óhajtok belemenni, releváns választ valóban csak országos kontextusban lehet majd adni rájuk.

Még annyit röviden a perekről, hogy ezek nagy része valódi – maleficium-vád alapján indított – boszorkányper. Néhány per – köztük a legkorábbiak – a varázslás, illetve fekete mágia ellen folyik, mellékesen boszorkányságra, rontásra utaló kérdésekkel. Vannak továbbá varázslópereink férfi vádlottak ellen, akik nem űztek fekete mágiát, de „tudósként", gyógyítóként, állatorvosként vagy boszorkány-azonosítóként gyanús személyekké lettek. Egyesek mindezeken kívül még werwolfok is – vagyis a farkassá változás képességével vádolják őket. Néhány rágalmazási, illetve tolvaj vagy gyújtogató elleni perben is előfordul – mellékesen – a maleficium, vagyis a boszorkányság vádja. A vizsgálatban ezeket a pereket is felhasználtam, amennyiben tartalmaztak tanúvallomásokat és azokban rontás-elbeszéléseket, hiszen kritériumaink szerint ezek az alkalmi boszorkányok is boszorkányok, ha csak egyszer is rontással gyanúsítják őket. A vád alá kerülés adatai – amennyiben fennmaradtak a jegyzőkönyvekben – szintén megtalálhatók a táblázaton.

A vizsgált boszorkányok döntő többsége jobbágyfalvak lakója, az Esterházy-uradalom jobbágya. Két vádlott a Széchenyi-birtokon, tizenkettő a Viczay-birtokon él. Néhány adatunk van uradalmi cselédekre (béres, kocsis). Sajnos a jegyzőkönyvek néhány „zsellér" megjelölésen kívül nemigen szolgálnak további pontosítással a vádlottak státusára, gazdasági helyzetére nézve. Öt férfi vádlott a faluközösség pásztora. Számosan töltenek be szerepet a falu specialistájaként: bábák, gyógyítók, varázslók; van egy boszorkányazonosító személy is.

A vádlottak többsége magyar. Biztosan német 34 személy, de a vegyes lakosságú falvakban lefolytatott magyar nyelvű perek német nevei is majdnem biztosan német (noha, úgy látszik, kétnyelvű) vádlottakra vallanak. Hasonló bizonytalanság övezi a vegyes lakosságú falvakban magyarul lefolytatott perek horvát nevű boszorkányait: lehet, hogy ők horvátok, akik sokszor vegyes házasságban élnek vagy ilyenből születtek (és bizonyára kétnyelvűek). Mindezeket az adatokat feltüntetjük az 5. ábrán.

Körültekintést igénylő vállalkozás a népi kultúra vizsgálatához az elit kultúra írásos gyakorlatából származó perjegyzőkönyveket használni forrásul[10] Azonban éppen a tanúk vallomásai szinte közvetlenül tükrözik a hivatalos események hátterében, azok előzményeként működő „falusi boszorkányságot"; e vallomások Larner szavaival: „the historian's second layer, the direct voice of the peasant".[11] Ellentétben a vádlottal, akit az elit demonológia elvárásai akár még hamis vallomásra is kényszeríthetnek, a tanúk a falujukbeli eseményeket rekonstruálják a hagyományos boszorkányhiedelmek kontextusában: elmesélik a velük történt dolgok közül azokat, amelyek hiedelmeik megvilágításában boszorkány rontásaként értelmezhetők.

A magyarországi boszorkányüldözés lényegében maleficium-vádakon alapult, az ördögszövetség (és boszorkányszombat) vádja ehhez képest mellékes jelentőségű.[12] A boszorkány ellen valló tanúk elbeszélései a maleficium-vád alátámasztásai. Általában nemcsak a maleficium tényét regisztrálják; önmagában nem kellő bizonyíték, hogy például „X. Y. megrontotta a tehenemet". A rontás tényének hitelesítéséül elbeszélik a káreset előzményeit és következményeit is. Az elbeszélés középpontjában általában a rontó személyének azonosítása és a kár helyrehozatala áll, mintegy a vádlott személyazonosságának megerősítéséül.

Az előzmények lényege, hogy a boszorkány és az áldozat között már lezajlott egy vagy több interakció, amelyet az utólagos elbeszélések kapcsolatba hoznak a káresettel. Maga a káreset, illetve a maleficium csak egyik lépés az oda-vissza ható interakciók sorozatában. Macfarlane széles körű essexi elemzése[13] óta központi jelentőségűnek tartjuk a kora újkori európai boszorkányságban a szomszédsági konfliktusokon ala-

[10] Mint Kieckhefer ír erről: 1976, 2.
[11] Larner 1981, 21.
[12] Klaniczay 1986, 282–285.
[13] Macfarlane 1970.

puló rontáseseteket. A két személy közti szomszédsági konfliktus – amelynek alapja valamely kérés megtagadása, jószomszédi kötelezettség elmulasztása – mintegy logikai előzménye a rontásnak. Larner ezt így fogalmazza meg: „the witch should feel malice towards an individual who has offended her".[14] A kis falusi közösségek tagjainak egymásra utaltságában gyökerező közösségi konfliktus az egyik rontásindukáló tényező a magyarországi (és a Sopron megyei) perek szerint is, azonban korántsem kizárólagos; másfajta interakciók is léteznek.

Elemzésemben a rontást megelőző, indukáló interakciók egyes fajtáit és ezek különböző kombinációit vizsgálom; ezeknek a szabályszerűségei és különbségei alapján lehetséges az egyes boszorkánytípusok elkülönítése. A narratívumok elemzése az elbeszélés logikáját követi, amely nem azonos az események logikájával. A tanúk a rontáseseteket – saját tapasztalataikat és hiedelmeiket – közösségük hagyományos elbeszélés-kultúrájának narratív sémái szerint mondják el: lényegében memoratfokozatú hiedelemmondákat mesélnek. A narratív sztereotípiák szimbolikus kifejezési módja a valóság tükrözésének különböző szintjein van, a konkrét és az absztrakt, az egyes és az általános között. Változó mértékben tükrözik tehát a konkrét valóságot: esetünkben a ténylegesen lezajlott interakciók mikéntjét, a rontást indukáló valóságos konfliktusokat.[15] Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint azok a tanúvallomások, amelyek egy-egy sztereotip interakció-típus azonos variánsait különböző vádló–vádlott kapcsolatokra alkalmazzák. Fő kérdésünk ezzel kapcsolatban – a „hogyan mondták el" kérdésből visszakövetkeztetve – az, hogy melyik elbeszéléstípus milyen valódi konfliktusnak, illetve interakciónak felel meg. Az elbeszélt interakció mögött milyen valódi problematika feszült a két személy között?

A bemutatott elemzés azon az előkódoláson alapszik, amelyet kollektív vizsgálatunkban a perszövegek számítógépre vitelét megelőzően végzünk el. Ennek során először megállapítottuk – nagy mennyiségű mintaszöveg alapján – a rontáselbeszélések lehetséges sémáit. Alapegységünk egy rontáseset elbeszélése, amit Larner „an act of witchcraft"-nak nevez.[16] Ez általában egy egyéni élményen alapuló memorat, amit az áldozat vagy egy közeli ismerőse, családtagja, szomszédja beszél el. Lehetséges szüzsé-változatai a bennük előforduló visszatérő szövegelemek kombinációi alapján különíthetők el. E szövegelemek különböző szekvenciákat alkothatnak, jellemző sorrendekkel, kihagyásokkal, ismétlésekkel. Az összes lehetséges szövegelem az előfordulás leggyakoribb sorrendjében és az ideális teljes esetben a következő:

[14] Larner 1981, 7.

[15] Vö. J. Favret-Saada bretagne-i kutatásait (1979), valamint Klaniczay megjegyzéseit (1986, 275–276) arról, hogy a rontáselbeszélések a narratív szabályszerűségek szerint felépülő szimbolikus kifejezési formákban utalnak a „konfliktusra".

[16] Larner 1981, 7.

K= konfliktus
F= fenyegetés, átok
V= valóságos megjelenés
T= természetfeletti megjelenés
R= rontás
A/D= azonosítás/diagnózis
G = gyógyítás

A különböző szekvencia-típusokból interakció-típusokra, azokból pedig boszorkánytípusokra lehet következtetni – amelyek tehát végső soron leírhatók a fenti betűjelek absztrakt sorozataival.

A narratívumok vizsgálatánál nem hagyható el a „hogyan mondták el" mellett a „hol mondták el" és a „kinek és miért mondták" kérdése sem; vagyis a kontextuális elemek esetleges szöveg- és jelentésmódosító hatását is figyelembe kell vennünk. Minden, perjegyzőkönyvben megörökített narratívumra érvényes, hogy a bíróságon hangzik el. Még ha a szüzsé azonos is egy az elmondó eredeti közösségében elbeszélt memorátéval, a beszédszituáció különbözősége nyomot hagyhatott az elbeszélésen. A szöveget a perbe fogott boszorkány elleni (olykor melletti) állásfoglalás céljából mondják (mondatják) el, azt eldöntendő, hogy megfelel-e a vádlott a boszorkányság elfogadott kritériumainak: ismérvei, tettei illeszkednek-e a boszorkányság ismert kulturális modelljébe. Ezért a boszorkányság ismérvei nagyobb szerepet kapnak ezekben a narratívumokban, mint egy eredeti közegben elhangzó memoratban, és igen alkalmasak a boszorkánytípusok elkülönítésére.

A tanúk motivációjának jelentésmódosító vagy akár a szöveg struktúráját is befolyásoló hatása könnyen lemérhető, ha megnézzük, hogy ugyanazt a rontástörténetet hányszor, hányan, milyen módosításokkal mondják el. A bíróság, illetve az elit demonológia közvetetten befolyásoló hatása igazán a vádlott benignum exameneiben és különösen tortúravallomásaiban lelhető fel. Teljesen figyelmen kívül hagynunk ezt a tényezőt azonban a tanúvallomások vizsgálatakor sem lehet. A mégoly személyes élményeket tükröző memoratokat is sokszor előzhetik meg olyan bírósági kérdések, amelyek az esetnek egy – kutatási célra létrehozott absztrakt szüzséinkhez hasonló – sztereotip vázát mondják el. Válaszul a tanú ezt a sablont ismétli meg vagy bővíti egyéni élményeivel. A tanúk – a bíróságon – természetesen egymás között is terjeszthetik ezt a „bírósági monda-szüzsét". Másfelől a faluból (a feljelentők részéről) is a bíróságra juthattak ilyen, peres célra absztrahált szüzsék. Feltehető, hogy az egyéni boszorkányélményeken alapuló memoratok körbejártak – a folklórhagyományozódás törvényszerűségei szerint – a falusiak között otthon, és a bíróságon a tanúk közt egyaránt, emellett a bíróság és parasztok közötti kommunikációs csatornákon is. Utóbbi során azonban a hagyományozódás normális menetét enyhén befolyásolták a peres eljárás

sajátos céljai és elvárásai. Mindeme kontextuális tényezőket természetesen figyelembe kell vennünk bármiféle vizsgálatnál, ahol a narratívumokból a „valóságra" következtetünk. Sajnos azonban az ehhez szükséges adatok ritkán állnak rendelkezésünkre.

A következőkben bemutatom a maleficium-narratívumok – és ezzel összefüggésben a konfliktustípusok, illetve boszorkányok – különböző típusait. Nemcsak „tiszta" típusok léteznek, hanem több típus kombinációjának látszó „vegyesek" is. Első lépésünk azonban – a vegyes típusok világosabb meghatározása érdekében is – a tiszta típusok megállapítása kell hogy legyen.

A) A MEGRÖVIDÍTETT BOSZORKÁNY

A rá jellemző narratívumok szerkezeti sémája:

K – F – R – (A/D) – G

A zárójelbe tett egység csak esetlegesen fordul elő, az aláhúzottak elmaradhatatlanok. Egy példa következik egy 1756–57-ben Nemeskéren lezajlott boszorkányperből,[17] amelyet a valamikori Rácz Mihályné (a kihallgatás idején már Triber Györgyné) Vertics Erzsébet ellen folytattak le, maleficium-váddal. Kis Istvánné Szalay Katalin tanúvallomása:

Tudja a fatens [tanú], hogy Hannibal István úrnak kocsisát, ugyan a fatensnek hütös társát nem egyéb, hanem azon Ráczné rontotta meg.

K És azon okból vallja a fatens, hogy az elmúlt június havának 26-ik napján azon Ráczné az fatenshez menvén, tülle tejet kért, kinek kérésére, hogy a fatens nem adott,

F fenyegetődzött ekképen: nó jó van, jó!

F Azután egy kis idő vártatva a fatens Hannibál István úrnak házánál gabonát segítvén mosni és szárogatni, azon Ráczné is segített; egykor megállván, fölöttébb nézvén fatens részére annyira, hogy a fatens szemeibe nem mert nézni mindazonáltal vette észre, hogy haragosan nézven reá, fejét biczegetvén fenyegetve.

R Ezek után elmenvén haza·azon Ráczné nem árthatván fatensnek, hanem azon éjszaka mindjárt, fönt írt Kis István, Hannibal uram kocsisának száját annyira bekucsulta, hogy semmit nem ehetett, hanem a fogai között, ha mi kis levet beeresztettek.

F Aztán azon Kis István kocsis nyavalyáját egyedül Rácznénak tulajdonítván és fejszét fogván a kezébe, házára reá ment azon Rácznénak és jóllehet szája be lévén kucsulva,

[17] 70. per a mellékelt per-, illetve boszorkánytáblázat (lásd: 4. és 5. ábra) szerint. A szöveg közti (sokszor zárójelbe tett) számok itt és a továbbiakban az e táblázatban adott sorszámot jelentik.

mindazonáltal makogva, a fogain átal szólván, szidta azon Rácznét, mondván neki: eressz meg te csunya vén boszorkány, mert ha meg nem eresztesz, Kapuvárra küldetlek. Erre azt felelte neki Ráczné: nó ha ez nem elég nyavalya rajtad, nagyobbat ád az Isten reád.

M *A minthogy aztán következendő éjszakán annyira megromlott, lábait semmiképpen nem bírhatván és mind a darab fa, oly kemények lettek, úgy hogy egész testit, leginkább a fejét se bírta. Ezen romlásában, minthogy egyébiránt nem ... ehetvén, meg kölle neki halni.*[18]

Az ilyen típusú narratívumok kisebb részben kizárólagosan jellemeznek egy-egy vádlottat, nagyobb részben más elbeszéléstípusokkal együtt. Nézzük, milyen boszorkány – kárvallott kettősök között zajlanak a szövegek tükrözte interakciók? Az A) narratívumtípussal kapcsolatban előforduló esetek:

1. Azonos státusú, gazdasági helyzetű boszorkány és kárvallott, vagy kis különbség van a két fél gazdasági helyzetében a sértett javára, tehát a boszorkány a szegényebb (sajnos a határok elmosódnak, mivel a gazdasági helyzet, társadalmi státus pontos meghatározásához igen kevés adat áll rendelkezésünkre). Emellett gyakran jellemző a szomszédsági, néha a családi kapcsolat is. Amennyire megállapítható, az azonos státusúak e csoportjára viszonylagos jómód, biztos egzisztencia: ház, telek birtoklása, önálló háztartás jellemző.
2. Nagyon szegény vagy teljesen nincstelen boszorkány áll szemben tulajdonnal bíró kárvallottal: a nagyon szegény rontja meg a valamivel vagy sokkal tehetősebbet.
3. Az idegen (vándor, koldus, menekült stb.) boszorkány és falubeli kárvallott szembenállását két eset képviseli.
4. A családon belül előnyös helyzetű hoszorkánynak a hátrányos helyzetű kárvallottal szemben e csoportban egy esete van.

Nézzük meg most már magát az elbeszélést, mégpedig a rá jellemző szövegelemek sorrendjében.

K = Konfliktus

Az elbeszélésekben tükröződő konfliktuskeltő tényező mindig a közösségi együttélés valamely normájának megszegése. Ezek a normák az azonos státusúak (1. viszonykategória) esetében egymás kölcsönös megsegítésére vonatkoznak pillanatnyilag hiányzó javakkal: terménnyel, felszerelési tárgyakkal, munkaeszközökkel (kölcsönként vagy viszonosság alapján), és kiterjednek a közös munka, közös teherviselés, a szolgáltatások közös vagy kölcsönös igénybevételére is. A magasabb státusú kárvallottak esetében (2. és 3. kategória) szó van egyoldalú segítségnyújtásról, adományokról, alamizsnáról is. A normaszegés az adás bármilyen – kölcsönös, egyoldalú vagy

[18] Komáromy 1910, 616–617.

szimbolikus – formájának a megtagadása, a másik fél megkárosítása, megrövidítése a hagyományosan, szokás szerint elvárható – vagy esetleg csak alkalmilag, szükséghelyzetben kért – anyagi és erkölcsi javakkal. Ebbe a kategóriába tartozik az elvárt vagy kialkudott szolgáltatásoknak (vagy azok igénybevételének) a megtagadása, felmondása, visszautasítása. Jellemző konfliktustípus mind az 1., mind a 2. kategória esetében a terület- és birtokháborítás, továbbá az árak és bérek körüli viták. Tehát voltaképpen a közösség mindennapi életének minden olyan területe képviselve van, ahol egymás anyagi, szellemi vagy erkölcsi megkárosítása, megrövidítése előfordulhat. A 2–4. kategóriában – tehát szignifikáns társadalmi különbségek esetén – jellemzőek a társadalmi csoportokból való szimbolikus kizárás gesztusai is (nem meghívás, nem kínálás, „kinézés", „lenézés").

Mint már említettem, a K-szövegelemek lehetnek valósághű elbeszélései egy végbement interakciónak éppúgy, mint csak szimbolikus kifejezései – egy sztereotip fordulattal – bizonyos mélyen rejlő tartós feszültségeknek, amelyek boszorkányvádhoz, vagyis egy bizonyos személytől kiinduló maleficium feltételezéséhez vezetnek. Tartalmi kritériumaink általában nincsenek annak eldöntésére, hogy egy ilyen interakció lezajlott-e vagy sem. Döntő lehet azonban a szövegsztereotípia és/vagy valóság kérdésében az állandó és változó szövegelemek vizsgálata, amennyiben egyáltalán vannak szövegvariánsok (amikor ugyanazt a rontásesetet több tanú beszéli el). Ha vannak, akkor tetten érhetjük, amint a különböző tanúk változó tartalmakkal töltik meg a „kért – nem adott" sztereotípia kereteit. A 61. per egyik esete szerint például hol búzát, hol lencsét kér a visszautasított vádlott. A kérés és elutasítása a valóságban nem valamelyik variáns szerint zajlott le, hanem talán sehogyan sem. A „kért – nem adott" sablon konkrét tartalom nélkül is betölti szerepét: a tanúk olykor csak ezzel jelenítik meg a vádlottat: „ha kértek és valaki nem adott, azonnal megh károsodot vagy testibe, vagy marháiba..."[19] Gyakori ez bírósági esetsztereotípiaként is. Például az itt idézett 51. perben (Erdősné Szekér Erzsébet ellen) a bíróság összes kérdése voltaképpen ilyen sablon. Ilyen – szövegsztereotípiákkal megtámogatott – bírósági elvárás esetén nem annyira az élményt hozza be az emlékezet (különösen, ha nem is volt élmény!), hanem inkább ugyanennek a sztereotípiának egy szövegvariánsát.

A „kért – nem adott" formula azonban támpontul szolgálhatott valós események utólagos felhasználásához is a rontás „előzményeinek" elbeszéléssé formálásában. Többféle fogódzónk is van a lezajlott interakciók kiszűréséhez. Mire emlékszik például maga a vádlott? A benignum examen is tartalmazhat maleficium-narratívumot, amelyben a vádlott nyilván más szemszögből rekonstruálja a történteket, és (ellentétben a tortúrával kicsikart vallomással) nem a róla gyártott sztereotípiát – a megkárosított boszorkány rá alkalmazott sémáját – tölti meg tartalommal. Vessük össze például

[19] 51. per, Schram 1970, 88. Hasonló nézeteket idézhetnénk a 60. és 61. perből is.

a közölt nemeskéri perrészletet a boszorkány, Triberné vallomásával a rontásesetről.[20] Triberné érdekes módon nemhogy rontásról, de még betegségről sem tud, arról azonban igen, hogy írót kért a kocsisnétól. Az írókérés említése csak a tanúk részéről volna természetes, mint rontást indukáló előzmény. A vádlott szájából egyáltalán nem az – hacsak meg nem történt a valóságban; be kell tehát látnunk, hogy a tejkérés – vagy valami hasonló – valóban megtörténhetett.

A lezajlott mindennapi események szimbólumrangra emeléséről tanúskodnak azok a „befejezetlen esetekről" szóló elbeszélések, ahol a konfliktust nem követi rontás. Az 56. per egyik vallomása szerint azon tör ki egy óriási veszekedés, hogy a (potenciális) kárvallott disznói megették a boszorkány, Jurinkovicsné sárgarépáját. Az összecsapás után kölcsönösen leboszorkányozzák egymást, és ezzel elintéződik a dolog.[21] Ez a mindennapi életből vett pillanatkép ugyanazt a szerepet töltheti be, mint a szimbolikus sztereotípiák: alkalmas bizonyos – egyébként általában rontásgyanút indukáló – feszültségek érzékeltetésére. A „megtörtént események" közül különösen a „befogadás" szimbolikus gesztusai: az étellel, hellyel kínálás, kóstolóküldés lesznek gyakran a rontásindukáló feszültség szimbólumaivá a „megrövidített boszorkány" narratívumaiban. Nem véletlen, hogy a legszegényebb Sopron megyei boszorkányok rontáselbeszéléseinek legtöbbje ilyen szimbolikus mozzanatokkal indul – még a kutya is őket tépi meg (vö. a gazdag asszony kutyájától megugatott Triberné esetét a 70. perben[22]). – Egy valóban lezajlott lakodalomról van szó 44. perünkben. A nincstelen vádlottat, a hívatlanul beállító marhapásztort borral kínálják, de ő elutasítja: „nem köll nékem a te borod". Azután kötözködik, fenyegetődzik, és végül a lagzi több vádaskodás, rontás, halálos kimenetelű betegség (utólagosan megtett) előzményévé lesz. Mindegyik maleficium-narratívum K-eleme utal a visszautasított borkínálásra, amely szemléletes szimbolikus kifejeződése a faluközösség és a belőle kirekesztett pásztor közti feszültségnek. Egy rontás nélküli „befejezetlen esetet" is elbeszélnek: az egyik tanú végignézte, hogyan utasítja vissza a kínálást a boszorkány. Ezzel mintegy „belépett az esetbe" – mint potenciális kárvallott –, de kiment a szobából, mert félt a rontástól: kivédte sorsának a narratívum logikája szerinti beteljesülését.

Mindezen esetekben – a rontás előzményeit utólag rekonstruálandó – valós eseményeket fűzött fel a tanú a sztereotípiák láncára. A „befejezetlen esetek" egyidejűleg vallanak a „szomszédsági konfliktusok" tényleges rontást (illetve rontásgyanút) indukáló szerepére is. De ugyancsak erre utal az a számos perből ismert vélekedés, mely szerint nem tanácsos a boszorkány hírű személyek kéréseit visszautasítani.[23] Vagyis: a szövegsztereotípia mellett él az a hit is, hogy a „kérő boszorkány" el-

[20] Komáromy 1910, 622–625.
[21] Schram 1970, 139–140.
[22] Komáromy 1910, 617.
[23] Például a 38., 53. és 61. perben.

utasítása rontást indukál. A mechanizmus bizonyára fordítva is működik: amikor a maleficium-narratívum „megszületik", a hirtelen támadt baj magyarázatául egy emlékezetük szerint nem teljesített kérés, vagyis a „megrövidített boszorkánnyal" szembeni lelkiismeret-furdalás szolgál.

Nincs birtokunkban döntő mennyiségű elbeszélés-variáns egyik esetről sem. Talán mégis megkockáztatható az a következtetés, hogy a megrövidített boszorkány narratívumainak K-eleme elsősorban csak mondai motívum, a fent jelzett viszonylatokban szemben álló felek közti feszültségek szimbolikus kifejeződése, a „nem adás" miatti lelkiismeret-furdalás objektivációja. E szövegelem utalhat lezajlott eseményre, valódi élményre is; a mindennapi érintkezéseknek egy olyan interakciójára, amely elbeszélhető, mint a „szomszédsági feszültségek" szimbolikus kifejeződése.

F = Fenyegetés, átok

Az A) típusú narratívumok logikája szerint a fenti „szomszédsági konfliktusok" a maleficium előfeltételei, indukálói: a megrövidített boszorkány mintegy bosszúból rontja meg az őt megkárosítót. Az elbeszélések jó felében van azonban még egy közbeiktatott lépcső: az átkozódás, fenyegetés, amely a boszorkány részéről hangzik el. Ez a mozzanat a konfliktusból szükségszerűen következő rontás tudatosítása, mintegy az aktuálissá vált ellenfél hadüzenete: a boszorkány közli a kárvallottal, hogy a konfliktus következtében megrontja őt. Más szempontból ez a mozzanat maga a rontás: ez az elbeszéléstípus azt a boszorkányt állítja elénk, akinek természetfeletti rontó képessége az átokban nyilvánul meg, és az átok – mint szómágia – teljesülésébe vetett hiten alapszik. Az átkozódás sok esetben mutatkozik a maleficium-esetek központi, legfontosabb mozzanatának. Tanúk sora vall az aktuális boszorkányok átkai keltette félelemről, amely egy-egy falu egész lakosságát eltölti. Ezek a nyilatkozatok sokszor fejeznek ki szilárd hitet az átok teljesülésében: „Akit megh fenegetett és atkozott, rajta is szokot történni az nyomorusagh."[24] Van olyan boszorkányunk, akit azért fogtak el, mert az egész falut fenyegette; ilyen például Szabó Mihály és felesége az 59. perben. A pálmát Sopron megye legnagyobb átkozódója, Horváth Vida csordás (44. per, Frankó, 1730) viszi el, aki az egész falut fenyegeti mindenre és mindenkire kiterjedő átkaival; máskor részegen dicsekszik, hogy átkozódásával mennyi embert küldött már a temetőbe; vagy a lakodalmi seregnek kijelenti, hogy neki „senki se vétsen", mert ha akarja, szerencsétlenné tesz mindenkit. Úgy tűnik fel ebben a lakodalomban, mint az egész vendégsereg sorsának irányítója, rettegett beteljesítője.

[24] 60. per Schram 1970, 170. Hasonló nézetek a 44., 59., 70. és 73. perben.

Az átok teljesülése nem feltétlenül kötődik boszorkányrontáshoz – ellenkezőleg: aktuális boszorkány és boszorkányhit hiányában is eleven lehetett már a perek korszakát megelőzően is.[25] A rontáselbeszélésekbe az adott közösségben ismert és használt átokformulák emelődnek be, azok legsztereotipabb elemeiként. Ez köti össze egy logikai szállal a maleficiumot az előzményül szolgáló konfliktussal, amennyiben egyikre előre-, a másikra pedig visszautal. Egy példa erre a 73. per egyik esetéből: „No Kiss Bíró ide hoztad a Dullót, de megh bánod."

Ezt az esettípust a perek tanúi elsősorban az átok beteljesüléseként élték meg, tartották számon, beszélték el. Erre vall, amikor a boszorkány elleni vallomásban be nem teljesült fenyegetést idéznek vádként.[26] A 38. per egyik tanúja félt az átok beteljesülésétől, és ez vitte rá, hogy feleségül vegyen egy boszorkányt, aki egyszer elátkozta őt.

Némely elbeszélésben a mindennapi élet verekedésekkel, szitkozódásokkal tarkított természetes közegében jelenik meg a boszorkány fenyegetése (az 52. perben Czigánné esetei; a 70. perben a Tribernét az utcán csúfoló kislány esete). Mégis, a szitkozódás általában „pusztán" egy memorat sztereotip szövegeleme, ami mögött nincs valós élmény, csak az átok rontásindukáló szerepébe vetett hit. Erre vallanak például azok az esetek, amikor ugyanazon rontás elbeszélésének variánsaiba különböző tanúk másmás sztereotip átkot építenek be. Szabó Mihályné (59/a per) egyik rontása kapcsán állítólag ezt mondta: „mégh az nyelvedért rosszul fogsz járni", a másik tanú szerint azonban ezt: „no Balogh György ezt bizon megh bánnyátok".[27]

A fenyegetés említése bírósági monda-szüzséknek is állandó eleme lehet, a „fenyegető boszorkányra" vonatkozó sablonkérdésekben. A 47. perben például Faiffer Helena esetére így kérdez a bíróság: „Látta-e, s tudgya-e... valakit fenegetett, és fenegetése után egisségében, vagy jószágában akarkinek valami kárt tett vólna..."[28] Az F-sztereotípia általában – mint itt is – előremutat a következő szövegelemre, a maleficiumra. Tartalmazhat még egy sztereotip időpontot is, mégpedig a fenyegetésre következő rontás hagyományosan „várható" időpontját. A baj gyakran „azonnal", máskor „harmadnap" tör ki. Például: „megh haragudván reája megh fenyegette, harmadnapjára verratta előtt..." (beteg lett).[29] A három – mint hiedelemszám – alkalmazása a baj mágikus, „nem természettől való" eredetét hangsúlyozza ki.

[25] Az átok szerepéről a középkori Európa szellemi életében, illetve a boszorkányvádak létrejöttében: Thomas 1978, 599–611.

[26] 43. per, 55. per; utóbbiban Mátay Marinka egyik esete csakis fenyegetésekből áll.

[27] Schram 1970, 151, 161.

[28] Schram 1970, 62. Hasonló kérdések az 56., 70., 73. perben is.

[29] Schram 1970, 37. Hasonló eset a 73. perben is.

R = *RONTÁS (MALEFICIUM)*

A boszorkány kérésének elutasítása hiányt okoz. Az ezáltal felborult egyensúlyt a megrövidített boszorkány a többlettel rendelkező fél „viszontkárosításával": a kárvallott megrontásával állítja helyre. A rontás érheti magát a sértettet (akivel konfliktusa volt a sértőnek), továbbá gyermekeit, cselédeit, állatait, egyszóval háztartásának bármely élő tagját. A károk előfordulásában szabályszerűségeket nem tudunk megállapítani; e típussal inkább sajátos tünetek hozhatók kapcsolatba, amelyekből rontásra következtetnek; erről alább, az azonosítás kapcsán lesz szó.

E narratívumtípus feltűnő jellegzetessége, hogy a kérésmegtagadással okozott első, és az egyensúly-helyreállító második károkozás a mindennapi élet azonos területén okoz hiányt, más szóval a konfliktus és a rontás tartalmilag hasonló; a boszorkány azonos szimbolikus fegyverrel „vág vissza".[30] Ez a szimmetriatörvény elsősorban – de nem kizárólagosan – állatokkal (igásállatokkal, munkaállatokkal) kapcsolatban érvényesül. Például Szabó Mihály (59/b) három esete tartalmaz ilyen kapcsolatot: K elkergeti B borját – B megrontja K borját;[31] K nem ad csikót B-nek – B megrontja K csikaját; K a lovával dicsekszik – B megrontja K lovát. Vagy a 70. perben: K visszautasítja B fuvarkérését – B akadályozza K közlekedését.

Közvetlenebb a kapcsolat, amikor az a dolog romlik el, lesz beteg, ami a konfliktus tárgya vagy eszköze volt, vagyis: azt veszi el a boszorkány, amit elvettek tőle. Takács Gergelyné (55/b) egyik esete szerint például K kifogja borját B csordájából – B megrontja a kifogott borjút; ugyanott: K kéri B-től tartozását tehén vásárlására – B megrontja az e pénzen vett tehenet. Másutt: B lányát K kineveti – B „bekulcsolja" K száját (Tormáné, 62/a per); vagy: K nem segít B-nek lovával a kendermagvetésben – B megrontja K lovát (51). Lazább – de még létező – a kapcsolat olyankor, amikor valamilyen azonos tárgy, munkaeszköz, helyszín szerepel a két szövegelemben. Például K nem ad B-nek káposztát – B megrontja K-t, aki akkor esik össze, amikor káposztát hoz fel magának a pincéből.[32]

Ez a törekvés a „konfliktus – rontás" szimmetriájára ugyan nem általános jellemzője a megkárosított boszorkány eseteinek, de csakis velük kapcsolatban fordul elő. Itt olyannyira sajátja az elbeszéléseknek, hogy létezik szimmetrikussá tett, az egyensúly irányába korrigált szövegvariáns; egyről legalábbis tudunk. A 67. per egyik vallomása disznóval kapcsolatos konfliktusról szól, aminek egy kisgyermek megrontása a következménye; egy másik tanú szerint ugyanezen konfliktus eredményeképpen disznót ront meg a boszorkány. Az „elvétel – visszavétel" eme szimmetriái teljes egyensúly-helyreállításra, a konfliktus százszázalékos feloldására utalnak; ezáltal egy

[30] Ilyen összefüggéseket Macfarlane is megfigyelt essexi vizsgálatában (1970).

[31] Itt és a továbbiakban: K = kárvallott, B = boszorkány.

[32] 51.; hasonlók az 52. és 59/a boszorkány eseteiben.

olyan folyamat igen szemléletes szimbolikus kifejeződései , amelyben a károkozás miatt működésbe lép a károkozó fél (vagyis a kárvallott) lelkiismeret-furdalása, és kompenzációt – feloldást – követel a károsított (tehát ez esetben a boszorkány) részére.

A/D = Azonosítás, diagnózis

Logikusan következik az eddigiekből, hogy a megrövidített boszorkány és kárvallottja kettősébe nem kapcsolódik be egy harmadik boszorkányazonosító személy. Az elbeszélés logikája szerint a károsult pontosan tudja, ki rontotta meg, és azt is, hogy miért. Vagy ha mégis kétely merül fel, a tisztázandó kérdés: kit károsított meg a kárvallott? Például megtanácskozza a család, hogy ki ellen vétettek, mint Hegedűs Andrásné (60.) egyik esetében, ahol egy apa faggatja megbetegedett lányát, hogy „nem vétett-e valakinek". Vagy éppen a boszorkány közli a családdal, hogy a konfliktus miatt szenvednek; a 67. perben például megmondja nekik, hogy természetesen nem gyógyul a betegük, mert „fösvények". A legáltalánosabb az, hogy az azonosítás közbeiktatott lépcsője nélkül megkérik vagy megfenyegetik a boszorkányt, hogy a neki okozott kár megtérítése fejében vonja vissza a rontást.

Az eset elbeszélésében tehát általában megfogalmazódik, hogy az a rontó, akinek a kérését megtagadták, vagy aki megfenyegette őket. Az „azonosítás" e szövegeleme – párhuzamosan a rontásra előreutaló fenyegetéssel – mintegy visszautal a konfliktusra; ezzel az elbeszélés szimmetriáját is szolgálja. Szintén rontás és konfliktus számon tartott kapcsolatára vall a halál előtti „kikiabálás" (a beteg halála előtt megnevezi megrontóját). Ebben ugyanúgy egy mindennapi kommunikációs sztereotípia kerül felhasználásra az elbeszélés A/D elemeként, mint az átok esetében. Ez az elbeszélésnek olyannyira sztereotip eleme, hogy teljesen illogikus kontextusban is részévé lehet; Takács János juhász (59/b) „halála órájáig Szabó Mihályra kiáltott" – pedig ezt a juhászt sikerült Szabó Mihálynénak úgy megrontania, hogy bénává és némává lett egész hátralévő életére, tehát kevéssé valószínű, hogy bárkire is „kiáltott" volna.

Előfordul kívülálló azonosító személy is, de oly ritkán, hogy megjelenését nem tekinthetjük e narratívum-, illetve konfliktustípusra jellemző szabályszerűségnek. Mégis érdemes megfigyelni a csak néhány esetben előforduló azonosító módszereket: mindig az derül ki, hogy az a személy okozta a kárt, aki az azonosító eljárás (például füstölés a beteg ruhájával) elvégzése után valamit kérni jön a házhoz (69/b több esete). Ez egyben szimbolikusan a konfliktus „kérő boszorkányára" utal vissza, és mint ilyen, szintén a szimmetriát szolgáló szövegsztereotípia.

A konkrét személyt kijelölő azonosító eljárásoknál jellemzőbb a megkárosított boszorkány eseteire a rontás tényének diagnosztizálása. Adataink szerint a tünetek alapján leginkább akkor gyanakszanak rontásra, ha hirtelen támadt a baj (51., 67.,

73. per számos esete), illetve a váratlan betegséget „nem természetes" bajnak tartják, hanem „természeten kívül való nyavalá"-nak (60., 73. per esetei). Különösen állatok gyors, megmagyarázhatatlan elhullását magyarázzák rontással. A beteg testében (esetleg halála után) észlelt „csonthiba", a csontok összezavarodása, elmozdulása (67. és 38. per), csonthiány (38. per), vagy éppen „idegen csont" (70. per) – tehát a csontok normálistól eltérő száma, helyzete – is rontásból eredő bajnak számít.

G = Gyógyítás/kár helyrehozatala

A mindkét oldalon fellépő hiányra a szemben álló felek konfliktusfeloldó, eredeti helyzetet visszaállító lépései következnek: a kárvallott helyrehozza a boszorkánynak okozott anyagi, erkölcsi kárt; ez a feltétele annak, hogy a boszorkány is helyrehozza a kárvallottnak a rontással – mágikus úton – okozott kárt. Ilyen kiegyenlítő, egyensúly-helyreállító folyamatra sok rontás-elbeszélés vall: elküldik a boszorkánynak a megtagadott kölcsönt, a kért élelmet, mire ő megszünteti a bajt, „megereszti" a rontást. Néhány példa erre: a konfliktust az jelezte, hogy nem adtak tejet a boszorkánynak– a rontás gyógyítását kérve tejet küldtek neki (69., 70. per); nem adtak neki répát a segítségért – terményt küldtek neki a várt gyógyulás fejében (69/a per). Vagy: a boszorkánynak felmondott a szállásadója a kárvallott javára, aki beköltözött a boszorkány lakásába. A rontás következtében az egész család addig betegeskedett, míg máshova nem költöztek (61. per). További hasonló esetek: gabonaőrlés – gabona (67/a); liszt – liszt (67/b); széna – széna (38.). Vagy egy példa az erkölcsi kár szimbolikus kompenzálására egy nagyon szegény – tolvaj és koldus – asszony, Hegedűs Andrásné 1742-es peréből (60.): A konfliktus – az elbeszélésben – úgy fejeződik ki, hogy a kárvallott lánya „elkerüli" a boszorkányt, vagyis lenézi, a gyógyításra pedig azzal veszik rá, hogy vajat visznek neki, mondván, hogy ez alamizsna „fogadalomból". A boszorkány „Isten tartsa meg a beteget" szavakkal köszöni meg (ami az alamizsna elfogadásának hagyományos rituáléjához tartozik), és mellesleg visszavonja a rontást. Erről egy szó sem esik közben, de – az elbeszélés szerint – a boszorkány pontosan tudja, hogy tulajdonképpen milyen célból kapja a látszólagos alamizsnát, ami igen szemléletes szimbolikus kifejeződése a szegény boszorkány és gazdag kárvallott közti feszültség feloldásának.

A megrövidített boszorkányra jellemző K – F – R – A/D – G szekvenciájú maleficium-narratívumokhoz soroltuk azokat a rontáselbeszéléseket is, amelyekben az F-elem kimarad, ettől eltekintve azonban a fenti sorrendben, K-val kezdve követik egymást az elemek; ugyanígy azokat, amelyek – példaszövegünkhöz hasonlóan – a sorrendet megtartva ismétléseket tartalmaznak. Az utóbbi általában két rontást jelent egyazon konfliktus következményeként.

Ez a narratívumtípus – majdnem mindig[33] más narratívumtípusokkal együtt – elsősorban az 1. kategória kistulajdonos „szomszéd boszorkányára" jellemző.[34] Van ezenkívül még egy sor vádlott, akiknek rontáseseteit majdnem kizárólag ezzel a narratívumtípussal beszélik el, ők tehát majdnem tisztán „A) boszorkánynak" tekinthetők. Ők – ugyanúgy, mint a „tiszta" A) típusú vádlottak – mind az 1730–1745 közötti években kerültek vád alá.[35]

E narratívumok tükrében a boszorkányságnak – mint falusi intézménynek – elsőrendű szerepe a közösségek társadalmi feszültségeinek levezetése, társadalmi és erkölcsi normarendszerének szankcionálása. Az 1. viszonykategória esetében az elbeszélések a szoros gazdasági és társadalmi egymásrautaltságból fakadó szomszédsági konfliktusokat tükrözik, és a boszorkányságot olyan csapásmagyarázó és konftiktusfeloldó gyakorlatként mutatják be, amely az anyagi és erkölcsi javak elosztásának normáival kapcsolatos, mintegy az elosztás zökkenőit van hivatva helyrehozni. Ez tükröződik a narratívumok kérést–elutasítást–kompenzálást kifejező tartalmi elemeiben éppúgy, mint a szerkezeti szimmetriára törekvés jelzett tendenciáiban.

Egy másik fajta feszültség is tükröződik néhány – elsősorban a „szegény boszorkányt" jellemző – narratívumban. Ezek a szövegek nem annyira a kétoldalú szomszédsági kapcsolatra, hanem inkább egyoldalú függőségre vallanak; két társadalmi réteg közti állandó feszültség tör ki időszakonként boszorkányság-konfliktusban. Jó példa erre az 51. per több esete. E per vádlottjai egy szegény, csak nőkből álló házatlan zsellércsalád tagjai. Majdnem koldusok, némileg deviáns életvitelűek, hol szállásért, hol pár fillér ételre valóért koldulnak. Szimbolikus kéréseik is alapélelmiszerekre (búza, liszt, kenyér, tej, bor, szalonna) vonatkoznak. Nemcsak gazdasági, hanem „erkölcsi szegények" is, ami az elbeszélt esetek szerint abban nyilvánul meg, hogy a falu férfi lakói bármilyen felmerülő probléma kapcsán azonnal és gátlás nélkül megverik őket. A feszültség szemmel láthatóan állandó köztük és a falu között, minthogy (vagy ennek következtében?) nem a falu életébe illeszkedő, „ellátott" koldusok, hanem deviáns életvitelük miatt (és talán mert máshonnan betelepültek) kilógnak a falu kapcsolatrendszeréből.

Hasonló szembenállást példázhat a falu–pásztor kapcsolat. A 44. per csordásának rontáseseteiben is állandó feszültség forrása, hogy nem tartozik igazán a faluközösségbe, „nem veszik be", „kinézik"; esetei a szegény kívülállónak a gazdagabb bennfentes

[33] 33 vádlott 111 esete képviseli az A)-narratívtípust; csak ez fordul elő 3 vádlott elleni tanúvallomásban.

[34] A „tiszta" esetekből kettő tartozik a 2. kategóriába (51/b, 59/b), egy pedig (43.) a 4. viszonykategória idegen boszorkánya.

[35] Ezek a boszorkányok: Szekér Erzsébet (51/a), Mátay Marinka,Takács Gergelyné (55/a–b és Hegedűs Andrásné (61.) a 2. viszonykategóriából; Kas Andrásné (61.), Csákné Major Kata (69/b), Triberné Vertics Erzsébet (70/a), Horváthné Horváth Katalin (72.) és Kiss Ferenc (73.) az 1. viszonykategóriából; végül Horváth Vida (44.) és Csordós Mihály (66.) tehénpásztorok a 3-as viszonykategóriából.

iránti indulatait tükrözik. Ilyen a viszonya a faluhoz Csordós Mihály pásztornak (66. per), és valószínűleg ez a helyzet a 43. per jövevény boszorkányával is. Utóbbi a kívülállókra jellemzően szállást kér, és ez lesz rontásesetének indukálója. Őt azonban nem tudjuk igazán értékelni, mivel csak egyetlen rontásesetét ismerjük.

Az a tény, hogy e narratívumtípus többségében más típusokkal együtt fordul elő egy-egy vádlott rontáseseteivel kapcsolatban, arra vall, hogy elsősorban nem boszorkánytípusokat, hanem konfliktustípusokat ír le. Ezek önmagukban vagy más típusú konfliktusokkal együtt jellemzőek egy bizonyos társadalmi, gazdasági helyzetű vádlottra. Ilyen típusú boszorkány bárki lehet, aki egy szűkebb közösség anyagi és erkölcsi javakra vonatkozó cserehálózat-rendszerében és kommunikációs kapcsolathálózatában benne van. A boszorkányvád keletkezéséhez elég ez a gazdasági-társadalmi helyzet, a normák ellen bárki véthet, ehhez semmiféle természetfölötti tulajdonság, mágikus többlettudás nem volt előfeltétel. Ha megvizsgáljuk a csak – vagy túlnyomóan – e narratívumokkal jellemzett boszorkányok összes bírósági aktáját, azt látjuk, hogy alig-alig rendelkeznek bármely egyéb boszorkányismérvvel (ide tartoznak a 43., 44., 51/a, 51/b, 55/b, 59. és 61. számú vádlottak). Kisebb részüknek (a 60., 66., 69/b, 72. és 73. számú boszorkánynak) tulajdonítanak bizonyos hiedelmeket, leginkább varázsló (werwolf, tündérvarázsló) tulajdonságokat vagy a gazdasági és gyógyító mágia sikeres űzését. E hiedelmekre még a boszorkányok C)-esetei kapcsán visszatérünk. Itt most csak annyit kell leszögeznünk, hogy az A)-esetek, illetőleg A)-narratívumok semmiféle természetfölötti boszorkánytulajdonsággal nincsenek releváns kapcsolatban.

Egy racionális, teljesen a köznapi létben gyökerező boszorkányságról van itt szó tehát, minden hiedelemháttér – boszorkányideológia – nélkül? Igen, többé-kevésbé így van: e „mindennapi" boszorkányság létének alapkritériuma, a maleficium is „mindennapi", amennyiben átok által valósul meg. Az átokhoz ugyanis szintén nem szükséges mágikus többlettudás; emellett az átok teljesülésébe vetett hit, mint említettem, bármiféle helyhez-időhöz kötött boszorkányideológiánál általánosabb és sokkal régebbi hiedelem. A vizsgált esetekből mindazonáltal arra lehet következtetni: annak, hogy bizonyos szociális, gazdasági feszültségek „boszorkányságként" robbanjanak ki, vezetődjenek le, a minimális ideológiai, azaz hiedelemrendszerbeli feltétele mégiscsak az átok hatásába vetett hit volt; a „társadalmi boszorkányt" az ideológia felől megközelítve joggal nevezhetjük „átkozódó boszorkánynak".

Ez a típus boszorkány hírű személlyé, „állandó boszorkánnyá" is az átok révén lesz. Amikor már nem a kérés–visszautasítás indukálja a félelmet, hanem a közösség egy-egy tagjának tulajdonított átkozódó (=rontó) hatalom, akkor már a közösség állandó boszorkányáról beszélhetünk. A 70. perben például egyenesen fő vádponttá, a gyanúsítás alapindokává lépett elő a boszorkány átkozódása.

B) A TUDÓS BOSZORKÁNY

A rá jellemző narratívumok szerkezeti sémája:

V – R – (A/D) – G

Az A/D előfordulása csak esetleges. Jellemző a V-vel, a boszorkány valóságos megjelenésével kezdődő eseménysor. Ez a „megjelenés" rontó szándékú; ott és akkor megy végbe a maleficium. A narratívumok ezenkívül nem tartalmazzák konfliktus, vagy bármely – a rontást megelőző – interakció elbeszélését.

Ez az összesen 31-szer előforduló narratívumtípus elsősorban a boszorkány–kárvallott párosok 1. viszonykategóriájára jellemző, tehát azonos vagy hasonló gazdasági, társadalmi helyzetű boszorkánnyal van dolgunk, akik mindketten házzal-telekkel rendelkeznek, és sokszor közeli vagy éppen tőszomszédok. „Gazda" és „gazdasszony" boszorkányról van tehát szó, aki mágikus úton is gyarapítja vagyonát, mégpedig a szomszéd háztartás rovására. A szomszéd elveszti gazdasági szerencséjét, jószága hasznát. Ez okozza a feszültséget, amely azonban az elbeszélésben nem nyilvánul meg „konfliktusként" meghatározható interakcióban. Nézzük tehát az egyes szövegelemeket:

V = Valóságos megjelenés

A boszorkány valamely mágikus cselekményt végez, vagy megjelenése, viselkedése ennek gyanúját kelti: K istállójába megy hajnalban (69/b); K udvarán „tételményt" helyez el (69/b); reggel saját istállójába megy, és ott a tejjel csinál valamit (71/a); borjazáskor bemegy K istállójába (71/a); K figyeli B-t, amint az saját udvarán saját tehenét „varázsolja" (62/a); B megjelenik K-nál, mikor az köpül (72.); B-t K istállójából látják hajnalban kimenni (55/a, 66/c), és végül: B a karácsonyi szemetet szomszédja udvarára szórja (59/a). A rontó mágia vagy annak gyanúja tehát elsősorban az istálló, tehén és baromfi körül forog. Ide sorolható még két olyan eset is, amikor a szomszéd kertből vagy a szomszéd földről valamilyen rontó növényt szereznek meg: B „lefaragja" K diófáját (37/b), illetve B gyereke K-tól szegfűt lop (69/a). Két esetben (26. és 46.) gabonát, füvet, kévéket szereznek a más földjéről. A kikövetkeztethető cél ezekben az esetekben is a haszonszerzés más megkárosításával.

A gazda boszorkány mellett szerepe van itt – kisebb mértékben – egy másik, szintén B)-narratívummal jellemzett boszorkánytípusnak is: mégpedig a gyógyítás vagy bábaság révén konfliktusba keveredett személyeknek. A V-elem tartalma az ő esetükben: a gyógyító vagy a bába valamely gyógyítással vagy szüléssel kapcsolatos

cselekményt hajt végre, amely mögött egy sajátos konfliktustípus rejlik (45/b, 62/b és a 74. két esete): feszültséget, rontásesetekben kirobbanó konfliktust okozhatnak a félresikerült, rontásként értelmezhető gyógyítások, sikertelen szülések, továbbá a gyógyítók és bábák közti konkurencia. Mindezek mögött az elsődleges feszültségokozó, rontásindukáló tényező a mágia–gyógyítás ambivalenciája. Három esetben (62/b, 69/a, 69/b) varázslók sajátos mágikus eljárásairól van szó.

R = RONTÁS (MALEFICIUM)

Elsősorban háziállatok megrontása, a tejhaszon, tojáshaszon „elvitele": a tehén, ökör, disznó beteg lesz, a tehén nem ad tejet, nem sikerül vajat köpülni; a karácsonykor átszórt szemét a szomszéd baromfijának elhullását okozza; a tyúk és tehén döglik (attól kezdve, hogy B-t az istállóban rajtakapták); öt esetben (37/b, 45/b, 62/a, 69/a, 73.) K lesz beteg.

A rontás néhány egyéb válfaja: B megszólítja K-t, mikor az ökreivel szántani megy (72.); a boszorkány arra jár, elmegy a ház előtt, köp a tehén felé (45/b, 51/c). Két ízben fordul) elő szemverés (44., 73.), amit a rontó mágia egy sajátos fajtájaként tulajdonítanak a V-elemben színre lépő boszorkánynak. A három varázslókonfliktus következményeként egyedi rontásmódozatokkal találkozunk, a varázslók praxisának három különböző területéről.[36] Említettük az előbb a mágikus specialisták közti feszültség szerepét. Ezen a területen a fő rontásindukáló tényező a rivalizáló gyógyítók vagy bábák közti konkurenciaharc: ha nem őket hívják a beteghez, hanem a riválist, megbetegítik (vagy a gyógyulásban akadályozzák) a másik gyógyító vagy bába pácienseit, de akkor is, ha őket hívják a riválisvélt rontását helyrehozni. Mindez praktikus utólagos magyarázatul szolgál a számtalan félresikerült gyógyításhoz, gyermekágyas halálesethez.

A/D = AZONOSÍTÁS, DIAGNÓZIS

Az előbbi eseményláncolat logikája, ha a rontás diagnózisát talán nem is, a boszorkány azonosítását mindenképpen feleslegessé teszi, hiszen a boszorkány „megjelent"; szerencsés esetben azt is „látták", amint éppen rontó mágiáját végzi. Egy-egy esetben fordul csak elő boszorkányazonosító eljárás (istenátkozta tüskével verik a tejet: 62/a), illetve rontásdiagnózis (a levágott tehénben talált férgekből: 71/a).

[36] Egyik esetben egy szerelmi varázsszer, a másikban a füvek „megszólaltatására" szolgáló szer lesz gyanússá; a harmadik varázslóesetben – állítólag – egy hitvány csikót kísérel meg a vádlott szóra bírni (69/b, 65., 69/a).

G = Gyógyítás

Eseteinkre általában az jellemző, hogy a boszorkány „visszacsinálja" a rontó mágiát, vagyis „megereszt". Ez konkrét mágikus műveletekben is megnyilvánulhat (például: B, fenyegetésre, a kapufélfára öntözi az „elvitt" tejet – mire visszajön K tehenének a teje: 69/b). Más esetekben a boszorkány legalább tanácsot ad ellenmágiára. Sajnos kevés az adatunk ahhoz, hogy leszögezhessük, törvényszerűen tartoznak-e kárhelyrehozó módszerek ehhez a narratívumtípushoz. A logikus helyük mindenesetre itt van. Másfajta kompenzáció is következhet e narratívumtípus logikájából. A szomszédok közti mágikus rivalizálás jellemző a 72. per egyik esetének szereplőire: „mondotta is... említett Csereiné..., hogy Horváth Katával egy udvaron fognak lakni, nem sok hasznát veszi a Teheneinek..." És valóban: Csereiné tehene állandóan „rontásban van", és a rivalizálás csak akkor zárul le – akkor kezd újra tejelni a tehén –, mikor Horváth Kata meghal.

Narratívumainkban a rontás az ambivalens mágia egyik, negatív oldalaként jelenik meg: a másik háztartásnak okozott kár egyúttal a saját háztartás haszna. A 62. per egyik kárvallottja elbeszéli, hogy látva a boszorkány tejvarázsló mesterkedését, rászólt: most már tudja, miért nincs az ő tehenének teje (62/a). Máskor (72.) nem sikerült a kárvallott köpülése, mire a boszorkány férje közölte vele, hogy vaja „náluk van otthon": a kárvallott hasznát mintegy áttelepítette saját háztartásába. Az effajta, házi-hasznot gyarapító-csökkentő mágiára utal a mai napig közismert – és a Sopron megyei perekben is használt – kifejezés: „elvitték a tej-/tojás-/tehén-/baromfi-hasznot". Mindez megfelel annak az archaikus hiedelemnek, hogy a közösség bizonyos javainak összmennyisége változatlan – ha az egyik helyen elvesznek belőle, a másik helyen több lesz, és viszont –, és ebből következik: egymás rovására bizonyos háztartási „haszonmennyiség" megszerezhető. E hiedelem magyarázatul szolgálhat a háztartás sikertelenségére. Másrészt a sikeres háztartás okozta irigység is kelthet rontásgyanút a sikertelen háztartás tagjaiban. 55. perünk egyik esete kapcsán a tanú szóvá is teszi: Mátay Marinka boszorkány „irigyelte" a szomszéd új tehenét és kotlóját, ennek utána – az elbeszélés szerint – rajta is kapták az istállóban. A következmény: a szomszédnak döglik a tyúkja, tehene.

Az elbeszélések mögötti valóságos feszültségek egyik indukálója a gazdaságok rivalizálása, a szomszéd háztartás sikeressége; erre a rivalizálásra utalnak a gazdasági mágia elbeszélt módszerei. Ezek a boszorkányok egyébként is híresek gazdasági mágiájukról. Tanúk sora hozza fel ellenük – az elbeszélt rontáseseteken kívül is – látott, megfigyelt mágikus eljárásaikat. Így például tehénnel, tejjel, köpüléssel kapcsolatos műveleteket említenek,[37] továbbá pünkösdi, karácsonyi termésvarázslást, karácsonyi

[37] 69/b, 71 /a, 72.

asztal terítését (69/a), nagypénteki tejvarázslást és karácsonyi szénalopást (59/b). Egyikük ellen vádként az is elhangzott, hogy tehenei, teje hasznával dicsekszik (62/a). Csákinénál (69/b) mágikus szereket – gyökereket, füveket – találnak.

A „tudós boszorkányokat" jellemző terminológia is mágiában való jártasságukra, sikerességükre vall: bűbájos, tudákos, tudományos. Rontásaikat – jellemző módon – gyakran nevezik mesterségnek, tételmények, ami valamilyen ténylegesen megtett dologra utal.[38]

A narratívum eseményláncolatának az elején jelentkező hiányt a „tudós boszorkány" elbeszéléseiben – szemben az A)-elbeszéléstípussal – az ellenfélnek tulajdonított negatív, rosszindulatú mágia okozza, és a visszaszerzés ellenmágiája állítja helyre. A konfliktust itt a saját gazdaságot az idegen rovására gyarapító mágikus tevékenység indukálja. Ezt az A)-típus társadalmi konfliktusával szemben joggal nevezhetjük mágikus konfliktusnak.

Mint mondottuk, ezek az esetek többnyire az A)-narratívummal együtt jellemzik a 2. viszonykategória gazda/gazdaasszony boszorkányát.[39] Ami azt jelenti, hogy az azonos/hasonló gazdasági-társadalmi helyzetű párosok közti feszültségek kétféleképpen indukálhatnak rontásgyanút; illetve: kétfajta feszültség lehet köztük, ami rontásgyanút indukál, és ez két külön síkon nyer kifejezést. Az egyik: a saját–idegen ellentét mindennapi élet síkján megnyilvánuló konfliktusa (vö. az A)-típus birtokháborítással, közös munkával, határkérdéssel kapcsolatos interakciói). A másik: a gazdasági gyarapítás/csökkentés szimbolikus kifejeződése a mágia ambivalens műveleteivel. E boszorkánytípus – vagy inkább a boszorkányság ezen aspektusa – létéhez alapfeltétel a gazdasági mágia módszereinek ismerete, gyakorlása, és a mágia hatásosságába vetett hit. Ami gyógyító és bábaeseteinket illeti, azok mögött úgyszintén mágikus konfliktus rejlik. A sikertelen gyógyítás, az ambivalens mágia negatív irányba fordulása a pozitív–negatív mágia egyensúlyát billenti ki (ahogy az A)-narratívumok konfliktusai – egy másik síkon – a társadalmi egyensúlyt). Erre azután – az egyensúly helyreállítása céljából – újabb akció következik.

Ez a fajta boszorkány feltételezett mágikus képességei révén válhat a faluközösség állandó boszorkányává. A mágikus többlettudás visszatérő felemlegetése a tanúk

[38] 62/a, 62/b, 69/b, 71/a. – Az előbb mondottak alapján vontuk a „jó gazda" – boszorkány eseteinek körébe azokat az állatok megrontásáról szóló elbeszéléseket, amelyekben csak R-elem van, a V-elem hiányzik – amennyiben ezek a jó gazdák egyéb ismérveivel is rendelkező boszorkánynak voltak tulajdonítva, akire tehát közismert mágikus praxisa miatt terelődött a gyanú. Ilyen az előbb említett Padisné három rontása a 37. perben, melyek eredményeképpen vizes tejet fejnek, nincs szerencse a marhához.

[39] Néhány „vegyes" esetről is tudunk, ahol egy A)-narratívumra jellemző konfiktust egy B)-narratívumra jellemző V-elem követ. Major Katalin boszorkány (69/b) esetében például az uraság a lakást a boszorkány helyett a kárvallottnak adja bérbe; majd: a boszorkány a kárvallott istállójában a tejjel csinál valamit. Hasonló esetek az 51/c, 67/c, 73. perben.

részéről megállapodott boszorkányreputációra vall. A vizsgált „sikeres boszorkányoknak" az ellenük vallók szerint hat, tíz, húsz éve boszorkányhíre van (71/a, 72.); leginkább tehénrontó boszorkányként tartották őket számon. Ezekben az esetekben a saját gazdaságot gyarapító mágia a másik, az idegen háztartás felől várható rontás állandó gyanújává lett. Míg az előző csoport „megkárosított boszorkányának" boszorkányhírét a fenyegetéstől, átoktól való félelem táplálja, a „tudós boszorkányét" a félelem a rontó mágiától, helyesebben azoktól, akik mágikus, boszorkányos többlettudás birtokában vannak. A mágikus tudás fontos ismérve a segítőszellem birtoklása. A 37. per egyik vádlottjának, Padisnénak van segítőszelleme, mégpedig békája, amelyet (hasonlóan egy másik Sopron megyei vádlotthoz, Somogyi Jánoshoz a 63. perből) zsírban sütöget.

A mágikus többlettudás – ambivalenciája révén – könnyen „gonosz tudássá", ördögivé lesz (nemcsak a boszorkányüldözők szemében, hanem) a népi rendszerben is. Horváth Jánosné (72.) például a falujabeli tanúk elbeszéléseiben „gonosz tudománnyal élő személy". Ez az ördögi reputáció a családtagokra is kiterjedhet. Így a hathatós tejvarázsló mágiájáról híres Vörös Péterné (62/b) gyermekei is gyanúsak: az egyik fiát gyerekkorában – a tanúk visszaemlékezései szerint – „csak az ördögök zászlótartójának hívták".

C), A + C) ÉS B + C)
A TERMÉSZETFÖLÖTTI BOSZORKÁNY

E csoportba a narratívumok három egymással rokon, de nem egészen azonos csoportját soroltuk. Lássuk először a legegyszerűbb, a „tiszta" típust:

C) A rá jellemző narratívumok sémája:

T – (R) – (A/D) – (G)

együtt fordul elő, mégpedig az A)-val, ritkábban a B)-vel, B + C)-vel vagy az alábbi A + C)-vel:

A + C) Ez az A)-val jellemzett megrövidített boszorkány K-elemével és az előbbi típus T-elemével együttesen rendelkező „vegyes" narratívumtípus. Szerkezeti sémája:

K – (F) – T – (R) – (A/D) – (G)

Noha a K-elem az A)-narratívumokkal közös, ennek itt sokszor sajátos, csak e narratívum-, illetve boszorkánytípusra jellemző tartalma van. A T-elem meglétén kívül van még egy fontos eltérés az A)-narratívumoktól, ez pedig az F-elem majdnem teljes hiánya.

Lássunk erre is egy példát, mégpedig két változatban. Az első elbeszélés nem is az A+C)-kategóriába tartozik, hanem a kárvallott szabályos A+C)-elbeszélésének egy – a kárvallott apja által (ugyanerről a rontásesetről) elmondott – A)-típusú variánsa. Mindkét szöveg az 52. perből származik, amely Czigán Mártonné Tóth Ilona ellen folyt, Szilsárkányon 1737-ben. Az első szöveg tehát a 45 éves Czigán Mihály vallomásából való (aki egyben a boszorkány sógora):

K Történt egykor hógy az Fatensnek Eörse nevü Leanya Tott Ilona házához menvén, s ott az eöregh ablakját le vette, és a mint a Leánya az Fatensnek mondotta ésmit helyére tette, az alatt a szél be csapta az ablakot, s két karika övegh ki törött belőle, melynek az árát a Fatenstulis kérte, hógy adgya megh de a Fatens nem adta megh.

(F) azért megh haragudván Tott Ilona,

R és az említett Eörse nevő leányát ugy megh rontotta, hógy az egész hétigh az nyavala törte bele de reliquo et hunc nihil, mivel a Fatens mezei dologhan ki járt continuo oda haza nem volt.[40]

És mit mond a 19 éves fiatalasszony, Farkasné Czigán Erzsébet?

K A Fatensel pedigh ennekelőtte cir. hat Esztendővel történt, hogy hajadon lean korában sokszor nevezett Tott Ilona Aszon házához ment mint Attyafiához, és ott az eöregh ablakját le vivin nizegette ésmet aszerint helyire tette, de valami formán le eset, és kel darab karikájo ki töröt azért megh haragudván a Fatensre kivánta hógy megh csináltossa az ablakját a fatens ugyan mentegette magát, hógy eő jol föl tette az ablakot, hanem valami forgo szél érte, és az vetette le, annak hitelt nem adván Tott Ilona az attyához Czigán Mihálhoz ment, és ottis kérte, hogy az ablak árát adna megh, akit az Eörse Leánya el tört, de az sem adta megh az árát.

T Azért haraggyában csak maga lévén az házban éczaka üdön, és az Ablakján egy papiros zászlott be gyukván, sokan be mentek a szobában, és úgy hitták hógy menyen el velek egyebet nem ésmerhetett megh közülök Tott Ilonán kívül, azt valósággal látta, és esmérte az Dunyhát is le huszták rula, magahoz ugyan nem nyultak, hanem csak hitták hógy menyen el vélek, de hogy el nem ment nagy Csörgissel tüle el mentek,

R azon látásban úgy annyira megh iedet hogy sokaigh roszul volt bele.

T Más nap az edes Annya a Fatensnek kérdezte tüle hogy mit látna hógy ugy rettegh, s akkor egyebet nem látott hanem az Angyát Tott Ilonát hógy a szoba ajtoban állot egy könyv livin a keziben, hitta a Fatenst hógy menyen el vele.[41]

[40] Schram 1970, II. 106–107.

[41] Schram 1970, II. 106.

A két szöveg közti különbségekre (ki hogyan részese a látomás élményének) még visszatérünk; lássuk azonban előbb a narratívumok általánosabb vonásait. Amit a szövegek és boszorkányok viszonyáról a C)-típus kapcsán mondtunk, azt jelenti, hogy a természetfölötti boszorkányt jellemző narratívumok egyrészt az A)-nál taglalt viszonykategóriákban jelennek meg, tehát elsősorban az 1. és 2. boszorkány–kárvallott párosra (és a 3. kategóriájú pásztor boszorkányokra) jellemzőek. Másrészt fontos szerepet kapnak itt a gyógyítók, bábák, varázslók (vagyis a 7. és 9. viszonykategória), és néhány esetben megjelenik a községi feljebbvalókkal szemben álló boszorkányok 5. viszonykategóriája, ami a D)-csoport „üldözött boszorkányával" közös jellemző. Ezekben a vonatkozásokban nincs különbség a „tiszta" C)- és a C + A)-típusú szövegek között.

A B+C) a B)-vel jelzett „tudós boszorkány" V-elemével és a két utóbbi típus T-elemével együttesen rendelkező vegyes narratívumtípus. Szerkezeti sémája:

V – T – (R) – (A/D) – G

A V-elem e típusban gyógyítók, bábák színre lépését jelenti, akik valamilyen mágikus cselekményt hajtanak végre, és egyidejűleg a C)-típus T-ben kifejeződő természetfölötti karakterével rendelkeznek.

Nézzük meg most részletesen az egyes szövegelemek tartalmát.

T = Természetfeletti megjelenés (C, A+C és B+C)

Mind a tiszta C)-, mind a vegyes A+C)- és B+C)-típusok legfontosabb tagja. Másmás kontextusban szerepel a három narratívumtípusban, de tartalmilag mindháromban azonos, ezért összevontan is tárgyalhatjuk (hasonlóan a többi, mindhárom narratívumformában közös szövegelemhez). Tartalma az, hogy a kárvallottnak látomásban, jelenésben vagy álomban[42] természetfeletti lény vagy lények jelennek meg; vagy: a kárvallott bizonyos fizikai jelenségekkel (zaj, fény; mozgás, fájdalomérzet) szembesül, amelyeket a „természetfeletti" jelenléteként értelmez.[43] A jelenések, látomások „lényei" a boszorkány természetfeletti alakváltozataiként öltenek testet, emellett többnyire világosan hordozzák olyan démonikus lények vonásait is, amelyek az emberi boszorkány magába olvasztott démonikus őseire vallanak. A narratívumok

[42] Tehát a normálistól eltérő tudatállapotok (altered states of consciousness) valamely fokán, a mély transztól az álom és ébrenlét határán észlelt jelenésekig. A „látás", illetve látomás technikájáról, a transz és a víziók etnopszichiátriai vonatkozásairól lásd: Arbman 1963, 573–631; Holm 1982.

[43] A szellemvilággal való találkozás kazuális (víziószerű) és rituális módjáról, illetőleg a természetfeletti észlelésének mondai megfogalmazásáról: Honko 1962, 110–112.

legtöbbje szerint a kárvallott a látomásban megjelenő személyek között előbb-utóbb felismeri, azonosítja a boszorkányt vagy boszorkányokat.

Noha e szövegelem lehet „csak" irodalmi toposz, mondai motívum, sok a feltehetően közvetlen élményt tükröző elbeszélés, amelyet sokszor éppen „látás"-nak; „látomás"-nak neveznek.[44] Takácsné és Major Katalin jelenésekor (69/a+b) a kárvallott „elragadtatott"[45] (csakúgy, mint közölt példánkban), és mintha „szitán át látná őket"; Szobor Juditra „álmot ereszt" a szíve kiszakítására készülő boszorkányok egyike (56.); máskor „az első álom idején" jön be az udvarra a (jelenésben látott) asszonycsapat (24.). Paradox módon ugyancsak álom-vagy látomásélményre utalnak azok a megfogalmazások, amelyek azt hangsúlyozzák, hogy a jelenés „valóságos, nem álom" (55.)[46] Katona Éva 19 éves szolgálólány színes elbeszélése (51.) elcsábíttatásáról egy hosszú eseményfüzérből álló boszorkánymulatságra, híven ecseteli azt a testi-lelki állapotot, amely látomásélmény alapja lehet: a leány viszontagságos lelki kalandjai nagypénteken este (tehát egész napos böjt után) egy virrasztóban (tehát kialvatlanul), és egy kiterített holttest jelenlétében kezdődnek. Lehet összefüggés a gyermekágyasok gyakori „látásai" és szülés utáni gyengeségük között is. „Látomáskész" állapotukhoz bizonyára a szorongás is hozzájárul a „veszélyes" időszakban (amikor az újszülött „elváltható"). Szubjektív látomásélményekre utalhatnak azok az esetek is, amikor ugyanazt a rontást különböző – T-elemmel rendelkező, vagy T-elem nélküli – változatokban (tehát A)- vagy A+C)-narratívumként) mesélik el az egyes tanúk, mint egyik közölt példánkban is (amikor csak a kárvallott látta a boszorkányt megjelenni, vagy például csak a női családtagok tudnak róla).[47]

Másrészről sokszor bizonyíthatóan sztereotíp mondai motívumként ékelődik a narratívumba a T-elem: a mondának egy konkrét személyre aktualizált változatát beszélik el. Akár élményt tükröz azonban, akár „csak" elbeszélés a maleficium-narratívum, T-elemeiben – közvetlenül vagy közvetve – mindenképpen a természetfelettivel való találkozást jeleníti meg. Egy részükben csak valamilyen jelenség utal, személytelenül, a természetfelettire: szél (36.), forgószél (52.), meleg szél (67/a), fény (68.), zörej a padláson (50/a+b), zajgás a keresztúton (37/a), a gyertyát leveri „valami" (37/a) és

[44] Lásd: 36., 45., 50/a, 51., 52., 60., 69/a per. Vö. a természetfelettivel való találkozás szerepét a mondák keletkezésében: Honko 1962, 88–110. Erre a mondakincsre jelentős mértékben hathatott a vízióirodalom is.

[45] Az „elragadtatás" terminus eredetileg a transzállapotot jelenti.

[46] Hasonló: 1676, Oszlop.

[47] 52. per. – A 30. per vízkereszti jelenéseit még egy tanú „látja": ő is a szobában van és őt is el akarják ragadni(!). De az 53. perben már csak a kárvallott meséli el, hogy „hallott valami hegede szót magában azt gondolta hogy nász népe legyen ..." – ugyanezt a rontásesetet elbeszélvén ezt már egyik tanú sem említi. Ugyanebben a perben egy másik „kísértetes" rontásesetet is hasonlóan, kétféle elmondásban ismerünk. Hegedűsné (60.) eseteinek T-elemeit csak a szűkebb család, illetve a női családtagok beszélik el, akiknek a kárvallott közvetlenül átadhatta élményeit.

így tovább. E jelenségek közül legfontosabb a nyomás. Ez hol személytelen, hol pedig valamely boszorkány-alakváltozat „ül" rá az alvóra. Különböző éjszakai rosszulléteket, nyomásérzettel, fulladozással járó szív- és gyomorpanaszokat, magömlést, szexuális fantáziákat magyaráznak így. Testet ölthet a „nyomás" Mahr/Alp-szerű „nyomó" démonban,[48] amely ember vagy állat alakban – vagy láthatatlanul – ül az emberre. Ez igen gyakori, mégpedig nem annyira C)-szövegként, mint A +C)-narratívumokban.[49] A jelenések legtöbbjében határozatlan, kísértetszerű lények mutatkoznak: tüzes, láthatatlan, fehér leples alakokként vagy ködös emberfiguraként, árnyékként.[50] Az állatok – béka, kutya, egér, disznó, ló, bika[51] – egy része szintén a néphit hagyományos kísértet-alakváltozataként értékelhető.

A természetfeletti lények leghatározottabb csoportja a tündéreké. A jelenések zenélő, olykor táncoló csapatai sokszor idézik a Közép-Délkelet-Európa néphitében máig élő démonikus nőalakok egy-egy vonását. Nevük is utalhat tündér voltukra: *cifra asszonyok*, *szépasszony*.[52] Egy másik karakteres csoport a szüléskor megjelenő sorsasszonyok (moirák) jellegzetességeivel rendelkező boszorkányoké. Ezek – nem véletlenül – a szülő nők körül a valóságban is forgolódó bába-boszorkányok rontásairól szóló narratívumokban bukkannak fel (45., 61.). Az eredeti sorsasszony-hiedelmek szerint a szülő nő ágyát veszik körül, és ítéletet mondanak az anya (eredetileg az újszülött) sorsa felett. Háromféle rontási módozatra szóló ítéletük közül mindig a harmadik az érvényes.[53] Kasné Horváth Judit bába perében (61.) például ő és két társa a szülés előtt álló anya feje felett megtanácskozza megrontását: kettőjük most rögtön akarja őt bántalmazni, harmadikuk szülés után (aminthogy így is lesz: az asszony – a tanúvallomás szerint – meghal a szülésben).

Még egy sajátos természetfölötti boszorkány-alakváltozatot kell megemlítenünk, amely werwolf képességű pásztorokhoz kapcsolódik. Ez az első (a táblázatban 1. számú) Sopron megyei perben, 1529-ben megvádolt soproni tehénpásztor, Bernhart „küldött farkasa". A farkast a boszorkány – két rontásesetének elbeszélése szerint – bosszúból küldi a nyájra, hogy széttépje a marhákat.

[48] Vö. Jones 1912; Ranke 1927; 1933; Szendrey 1955.

[49] 38., 42. (több eset), 45. (több eset), 51., 61., 72. (három eset).

[50] 36., 38., 53., 71/a.

[51] 45., 50/a, 51/a–c, 55., 68., 70/a.

[52] Vö. a 45/c, 52., 56/a–b, 60. és 69/a per boszorkányainak A) és A+C) eseteit. A tündérek mind a különböző délszláv és nyugati szláv népek, mind a románok hiedelemvilágában fontos szerepet játszottak; a magyar néphit is sok nyomukat őrizte meg az újkorig. Itt (hasonlóan a horvát és a szlovén néphithez) a tündérek démonikus alakját nagymértékben magába integrálta a boszorkányság „új" hiedelemrendszere. A különböző tündérhiedelmekről, valamint kapcsolataikról a boszorkánysággal, az archaikus tündérkultusz boszorkányságba integrálódásáról lásd: Eliade 1974; Henningsen 1990; Pócs 1986 (utóbbiban sok példa a magyarországi boszorkányperekből).

[53] A közép-délkelet-európai sorsasszony-hiedelmek, illetve -mondák legátfogóhb összefoglalása: Brednich 1964.

Összemosódnak, egymásba is átváltoznak ezek a mitikus lények; sokszor még a bírósági elbeszélésben is álomszerűen kavarognak. Termőné Forgó Ilona perében (53.) a tanúk elbeszélései meghatározatlan kísértet–lidérc–tündérszerű alakok váltakozásában jelenítik meg a vádlottat. Az egyik tanú fehér lepedős kísértetről, a másik tüzes alakról beszél ugyanazon maleficium kapcsán. Az egyik alakból a másikba változás (ez is kísértetsajátosság!) jó példája az 52. per közölt részletének zászlós társasága. Vagy, ugyancsak Forgó Ilona (53.) egyik esetében, láthatatlan mozgások nesze után bontakozik ki lassan a homályból a felismerhető boszorkány. A 45. perben Pirka Kata bába és társai: „...mindenkor változtatták ábrázattyokat, néha a maga Feleséghe, neha a gyermeke, néha a maga megh holt édes Attya, más holtak képekben is jártak..." Visszajáró halottra egyébként a leglátványosabb példa a 38. perben az „árnyékok" nagy karácsonyi gyülekezése a kárvallott udvarán.

A csapatosan megjelenő boszorkányok, tündérek, kísértetek jelenései, „mulatságai" voltaképpen a boszorkányszombat egy „népies" fajtáját képviselik, ezen belül pedig a kárvallott sajátos nézőpontjából felépített boszorkánygyűlés-elbeszélést. A károsult mint kívülálló szemtanú figyeli a vonuló, mulató társaságot, amelynek tagjai egyszer csak az ő kínzásába kezdenek, és ezzel megvalósul a maleficium. Ekkorra már többnyire fel is ismeri, azonosítja a boszorkányt.

A mulatságok legfontosabb motívumai: egy csapat ember, asszony vagy az előbb említett démonikus alakok – többnyire éjszaka – bejönnek a házba, esetleg az ablakon vagy zárt ajtón át. Lehet ennek határozott időpontja is, mint például két esetben (45., 55/a) vízkereszt (ami egyébként a halottak télközépi látogatásának zárónapja). És esetleg be sem jön a csapat, csak váratlanul ott terem: „so war die Veith Stiffterin Ochßen halterin ganzer stueber voll mit solchen Leüth erschinen" (50/b). Máskor zenélő tündércsapat jön: „síppal-dobbal mulatnak".[54] Előfordul sütés-főzés, lakoma is, gyertyagyújtás, fürdés.[55] Vagy zászlós csapat vonul be (mint közölt példánkban is).[56] Általánosan jellemző, hogy a mulatozás egyszer csak eldurvul, bántalmazzák a kárvallottat; olykor az egész jelenés az ő válogatott kínzásaiból áll: ráülnek, „nyomják", tapossák, rúgják, ütik, szorongatják, gyömöszölik, csípik, lerángatják az ágyról, a csecsemőt kiragadják bölcsőjéből.[57] Az 51. per egyik jelenésében először muzsikaszóra fecskék raja lepi el a szobát, majd láthatatlan lények a kárvallott fejét rángatják. A bántásnak sokszor van szexuális jellege, mégpedig a női boszorkány részéről saját neme felé is. Egy fiatal lány például a kútról jövet – látomásában – sikítozni kezd, hogy a láthatatlan boszorkány a ló alfelébe akarja dugni (51b+c).

[54] 45. per. Hasonló zenés jelenetek az 53., 56. és 60. perben.

[55] 36, 45.

[56] Hasonló a 45. perben.

[57] 23., 29., 35., 38., 50/b, 51., 56., 68., 72., 73.

Az udvar (45.) vagy utca (51a+c) is lehet a gyülekezés helye, a kárvallott útközben is találkozhat a boszorkányjelenéssel, a boszorkányok vonuló társaságával (52., 53.). Czigánné Tóth Ilona és „cifra asszony" társai például „fényes délben" csipkedik meg egyik áldozatukat (52.). Szimbolikus túlvilági helyeken – mint híd, keresztút (56., 51.) – szintén zajlanak jelenések. Éjszakai mulatság helyszíne lesz az udvar is, amikor a kárvallott az ablakon át nézi őket; időnként bekiabálnak neki, vagy próbálják kirángatni magukhoz. A durvaságokat szúró-vágó szerszámok fokozzák: a boszorkánytársaság tagjai tüzes vassal, nyárssal, késsel fenyegetnek, szurkálnak.[58] A 74. per egyik kárvallottját majdnem halálra rémíti az ágya mellett a kezében késsel felbukkanó boszorkány, Kurupné. Az 50. per kárvallottja úgy érzi, mintha három nyárssal szúrnának belé; a 38. per jelenésében alabárddal a kezében áll az udvaron nyüzsgő „árnyékok" között Bánné, a boszorkány. A 36. perben van egy példa a magyarországi perekben egyébként ritka csecsemőkannibalizmusra is: a kárvallottnak nyársra szúrt csecsemőt nyújtanak, hogy süsse meg.

Az élményekbe ágyazva – azok szilárd magjaként – olyan irodalmi toposzok és mondai motívumok jelennek meg, mint a szívkiszedés (56., 71.) vagy a bába-moirák már említett hármas ítélete, de tulajdonképpen már önmagában a bábák hármas csapatokban megjelenése is toposzként fogható fel.[59]

E népies boszorkányszombatok legfontosabb eseménye a kínzásokon – a maleficium végrehajtásán – kívül a kárvallott maguk közé csábítása, elhurcolása, lelki terrorral vagy fizikai erőszakkal. Helena Faiffer (47.) és társai véres seprővel hívják maguk közé áldozatukat. A Dobranich-rokonság népes csapata (36.) halállal fenyegeti a kárvallottat, ha nem áll közéjük (meg is hal szülésben). Az 50. per egyik károsultját lepedőben készülnek a Kolostor-hegyre vinni, de a lepedő, amelybe bele akarják csavarni, lyukas, kiesnék belőle; így aztán lemondanak elhurcolásáról. Katona Éva fent említett színes látomása háromszoros próbatétellel is kiegészül (egyebek mellett tüzes kemencébe vetik). Az a mondai motívum, hogy a kárvallott a jelenés után felébredve egy hegyen találja magát (37.), a „lélekben elragadás" képzetében gyökeredzik. Az elhívás, elhurcolás motívumainak ideológiai gyökerei is itt: a látomást látók „lélekben elragadásában", a transzba esők „túlvilági utazásaiban" keresendők.[60]

E boszorkánygyűlés- és boszorkánymulatság-képzetek eredetét archaikus, boszorkányság előtti hiedelmekben kell keresnünk és nem az üldözők demonológiájában;

[58] 31., 38., 47., 50/a.

[59] Bizonyos látomástípusokban mindig hármasával jelennek meg a boszorkányok; így például a 45., 47., 55., 56., 61., 67. és 69. per jelenéseiben három bába (sorsasszony) lép fel (többnyire a boszorkány és két családtagja) akkor is, ha a kárvallottnak csak egyikükkel volt személyes konfliktusa. Erős tendenciát jelez a látomásboszorkányok háromszemélyes fellépésére például, hogy a Jurinkovics család jelenéseiben az anyával és lányával együtt többször ott látható a már meghalt nagymama is.

[60] Az élők lelkének a holtak általi elragadását legszemléletesebben a 38. per karácsonyi víziója jeleníti meg. Az említett esetek mellett a 45. perben is megjelenik a lélekben elragadás motívuma.

a tarka, sokféle eredőjű motívumok nem a sztereotipizált egyházi boszorkányszombat-elképzelést visszhangozzák. Ezekről a jelenésekről akkor meséltek a tanúk, amikor a maleficiumra, tehát nem a sabbathra vonatkozóan kérdezték őket. Ellentétben a boszorkánnyal (akit néha – Magyarországon is – vallattak a sabbathról), a tanúk nem a boszorkányszombat, hanem csakis a boszorkányrontás, a maleficium vádjait voltak hivatva megerősíteni. Amiről a bírák nem faggatództak, arról nem is sugallhatták a vallomást tevőknek saját „hivatalos" meggyőződésüket.[61]

A rontás, mint a C)-típusú narratívumokból láthatjuk, végbemehet egy természetfeletti jelenés- vagy látomásélmény kereteiben, és e jelenések elbeszélése olykor közelít bizonyos sztereotip boszorkányszombat-narratívumokhoz. E kérdésbe most nem feladatom részletesebben belemenni, csak a következőket szeretném leszögezni: jelenlegi ismereteim birtokában úgy látom, hogy noha egyes toposzok, motívumok különböző csatornákon át a boszorkányjelenés-, illetve boszorkánygyűlés-narratívumokba juthattak az elit kultúrából is,[62] magyar – vagy általában közép-délkelet-európai – vonatkozásban igen kevés olyan vonás mutatható ki, amely közvetlenül és bizonyíthatóan a boszorkányüldöző demonológia boszorkányszombat-tanaiból származott.[63] Ezek a képzetek alapvetően a hagyományos népi hiedelemvilágban gyökereznek. Legárulkodóbbak e tekintetben – a néphit mitikus lényeinek jelenlétén kívül – a „lélekben elragadás" motívumai. Mint az előbb említettem, sokszor „még" a maleficium-narratívumokból is megfejthető – a boszorkány démoni, halotti őseinek köszönhetően – az élők holtak általi elragadásának, ideiglenes halálának gondolata, a lélekben tett túlvilági utazások élménye, illetve elbeszélése.

Az ördöggel hasonló a helyzet: a tanúkat nem faggatták az ördögszövetségre vonatkozó nézeteikről, így azután ezekben a boszorkánygyűlés-látomásokban ritkán jelenik meg a Sátán alakja. Ha olykor mégis felbukkan, inkább a néphit ördögének egyik alakváltozata, mintsem a demonológia ördög-sztereotípiája (bár nagy ritkán az utóbbi is előfordul, például ehhez közelít az 51. per szövetségre csábító ördöge Katona Éva látomásában).[64]

A hétköznapi élet eseményei is tarkítják a jelenések, látomások képsorait. Vonul a boszorkányok csapata az országúton vagy a piacon; tehenet, kutyát hordoznak (51.), cseresznyét szednek (55.), vagy éppen a falusi ünnepek – lakodalom (53.), farsang (45.) – motívumai kerülnek az elbeszélésekbe.

[61] A boszorkányszombat, illetve általában a hivatalos demonológia szerepéről a vallatásban: Klaniczay 1986; Kristóf Ildikó sajtó alatt lévő tanulmánya [7 évvel e cikk írása után jelent meg: Kristóf 2001] – új adatai fényében – kissé módosítja a Klaniczay által képviselt véleményt.

[62] Klaniczay Gábor most sajtó alatt lévő tanulmányában („Expérience visionnaire et narration populaire du Sabbat") foglalkozik ezzel a témával, amely igen fontos a boszorkányszombat-képzetek eredete szempontjából [négy évvel ezután jelent meg magyarul: Klaniczay 1998].

[63] E kérdésről Pócs 1992.

[64] Lásd például a 38., 63. és 69/b per boszorkányainak ördögét.

Mindeme motívumokat tágabb irodalmi, folklór- és demonológiai kontextusukban kellene külön-külön elemeznünk, országos összehasonlításban, aminek itt most nincs tere. Most csak utalva a fő tendenciákra, összefoglalóan annyit mondhatunk, hogy a jelenésekben, látomásokban megjelenő természetfeletti boszorkány sok tekintetben viseli démonikus elődei (visszajáró halottak, kísértetek, tündér, sorsasszonyok, Alp/Mahr, Werwolf stb.) vonásait. Ennek alapja a tanulmány elején említett integrációs folyamat, amelynek során a boszorkányság „új" hiedelemrendszere magába olvasztotta funkciót vesztett elődjeit (amikor és ahol a falusi társadalmak alapvető csapásmagyarázó ideológiájává lett). A félig-meddig boszorkánnyá alakult változatokat elénk táró jelenésekben sokszor – jelképesen felgyorsítva – mintegy a szemünk láttára zajlik le a boszorkányosodási–emberiesülési folyamat: a halotti/tündéri jelenség egyszer csak felismerhető, azonosítható emberi – falubeli ismerős – boszorkánnyá változik.

R = Rontás (maleficium) (C, A+C és B+C)

Mint láttuk, a T-elem gyakran magában foglalja a rontást: ez 100 esetünknek pontosan a felében így van. A rontás pillanatnyi bajt, átmeneti rosszullétet eredményez, illetve rövid, de heves fájdalmak magyarázatául szolgál az utólagos elbeszélésekben. Ha a szövegnek mégis van külön R-eleme, akkor az egy tartósabb betegségre vagy későbbi megbetegedésre vonatkozik, amelyet a boszorkány a „jelenésben" okozott. Ami az R-elemekben megjelölt betegségek összességét illeti, vegyes külső és belső, emberi és állati bajokról van szó. Ezen belül létezik egy jellegzetes betegség-, illetve tünetegyüttes: a sajátos „tündérbetegségek" csoportja. Ezek idegrendszeri eredetű bajok („eszitül megfosztatott", megháborodás, ijedtség, zavarodottság, hirtelen megvakulás), mozgásszervi betegségek (bénaság, inak összehúzódása, száj „félrehúzása"), valamint sebek, fekélyek a lábon.[65] Eme betegségek aránya C)-eseteinkben messze magasabb a valós arányoknál. A tündérek – archaikus hiedelemrendszerük szerint – a hely- és időtabukat megsértőket sújtották velük. A moira-bábákhoz – gyermekágyas-démon sajátságaiknak megfelelően – az újszülött és a gyermekágyas betegsége, halála kapcsolódik.

A/D = Azonosítás/diagnózis (C, A+C, B+C)

Ezt az egységet az elbeszélés logikája szerint „feleslegessé" teszi a jelenésekben felismert boszorkány, ennek megfelelően azonosító eljárás csak az esetek mintegy harmadában fordul elő. Ezek egyeznek az A)-narratívum kapcsán említett módsze-

[65] Vö. 50., 51., 52.. 53., 54., 67., 69., 70., 71. per. A „tündérbetegségekről" lásd: Eliade 1974.

rekkel (házhoz idéző füstölés, a halál előtti „kikiabálás" és a tünetek vizsgálata[66]), de egyik sem fordul elő szignifikáns mennyiségben; jellemzőbb e narratívumokra az „azonosítás a jelenésből". Ez természetesen csak akkor önálló szövegelem, ha az elbeszélők kimondják, hogy a „látásból" tudják, ki okozta a bajt, vagy a jelenésben fel is ismerték a boszorkányt.[67] A tiszta C)-csoportban ennek nagyobb az aránya (6 a 32 esetből), mint a másik kettőben (itt 9 az 57-ből). Az A+C)-típusú narratívumokban – logikusan, A) jellegüknek megfelelően – valamivel többször (10 esetben) fordul elő a „konfliktusból tudják, ki volt a rontó" típusú azonosítás.[68]

G = Gyógyítás

Mivel a rontás többnyire hirtelen, rövid lejáratú bajokat okozott, a gyógyítást elbeszélő szövegelem szerepe is kicsi. Különösen így van ez a tiszta C)-narratívumokban, ahol összesen hétszer, tehát az eseteknek csak hatodrészében fordul elő (háromszor más faluból származó gyógyító hozza helyre a bajt,[69] négyszer maga a boszorkány,[70] többnyire csak fenyegetés hatására). Vegyes narratívumok már bőségesen (21-szer) tartalmaznak G-elemeket: háromszor falubeli,[71] háromszor idegen gyógyító,[72] egyszer (51. per) a plébános gyógyít, az esetek döntő többségében azonban maga a boszorkány oldja fel a rontást (sokszor a család vagy a falubeli elöljárók fenyegetésére). Ez összefügg a gyógyító- és bába-konfliktusok nagy számával (amiről még alább lesz szó), a gyógyítók rontó boszorkányként való felléptével; ők voltak ugyanis saját rontásuk helyrehozói is.

Jellemző itt a konfliktus és gyógyítás sajátos egyensúlya, ami egy más – az itteni konfliktusokkal releváns – szinten az A)-szövegek konfliktus – gyógyítás szimmetriájának felel meg. Másrészt öt esetben előfordul az A)-típusból ismert szimmetria pontos megfelelője is: fejsze és pénz kérésének elutasítása, a tartozás megadásának megtagadása mint konfliktus – ugyanezek adása mint gyógyítás; vagy: a kárvallott nem segít a boszorkánynak a tűzvészből a búzáját kimenteni – majd búza adományozásával próbálja rákényszeríteni a rontás visszavonására.[73] Ez az öt narratívum

[66] Rontásra utal a beteg testéből eltávolított idegen tárgy. Egy adat szerint ez „boszorkánylövés" tünete (Tormáné, 62.): a borbély rongyokat és szénát szed ki a beteg testéből (és nem vállalja a gyógyítást, mert a betegséget „boszorkánylövés" okozta).

[67] 37/a, 38., 42., 45/a, 4Sa+b+c, 53, 59/a, 60., 62/a, 67/a, 69/a, 69/a+b, 73.

[68] 38., 42., 52., 53. (3 eset), 61.

[69] 67/a, 69/a (2 eset).

[70] 45/a (2 eset), 69/a (2 eset).

[71] 51., 62., 71.

[72] 56., 59/a, 72.

[73] 51/c, 53., 65., 72., 60.

formailag egybeesik az A+C)-szövegekkel, tulajdonképpen azonban az A)- és C)-típus kontaminációja.

Nézzük meg ezután – kényszerű fordított sorrendben – a csak az A+C)- és B+C)-szövegekre jellemző két szövegelemet:

K = Konfliktus (A+C)

A C)-szövegekhez képest jellemző többletelem. A K-elemek egy része a „megrövidített boszorkány" interakcióját beszéli el, tehát az A)-boszorkányra jellemző társadalmi konfliktusra utal. Ez a narratívum vegyesen fordul elő az egy-egy boszorkányhoz tartozó narratívumokon belül a C)-narratívumokkal, valamint a más típusú konfliktust elbeszélő B+C)-szövegekkel. Eszerint tehát egyazon boszorkány kétféle aspektusáról van szó. Általános a 2., ritkább az 1. viszonykategória; az előbbibe sokszor bekerülnek az – egyébként elsősorban a B) és B+C) másfajta konfliktusaival jellemzett – gyógyítók, bábák, pásztorok is, mint „szegények". Az A)-csoportból ismert interakciótípusok ismétlődnek itt is: élelem, liszt, hús, gyümölcs, gabona kérésének visszautasítása, szállás felmondása, fuvarlemondás, zálogügyek a 2. viszonykategóriában, területsértés, veszekedés az 1. kategóriában, legeltetésügy a 3. kategóriában; zálogfölddel kapcsolatos vita okán bíró megrontása az 5. kategóriában.

V = Valóságos megjelenés (B+C)

A B+C)-szövegek jellemző többleteleme a C)-szövegekhez képest. A „megjelenés" a gyógyítók, bábák színre lépését jelenti, amikor is ténylegesen véghezvisznek valamely mágikus, gyógyító műveletet, vagy legalábbis utólag ezt tulajdonítják nekik – a B)-típus V-eleméhez hasonlóan. A V-elem a B)-típusnál jelzett sajátos gyógyító[74] és bába[75] konfliktusra utal: sikertelen, rontásba forduló gyógyításra, bábák, gyógyítók konkurenciaharcára, a másik bába pácienseinek megrontására és így tovább. Itt is a mágikus egyensúly borult fel egy mágikus konfliktus révén, amit a V-elem fejez ki. Ez a mágikus konfliktus rokon a B)-típus mágikus konfliktusával, sajátossá ahhoz képest a T-elemben kifejeződő természetfeletti konfliktussal való társulása teszi. Egy rövid példa erre a fajta „gyógyító-konfliktusra": A 72. perben Horváth Jánosné (gyógyító) egyik rontását egy másik gyógyítóasszony kezeli, de sikertelenül, mert Horváthné éppen akkor megy oda, amikor gyógyítják a beteget, és kijelenti: „hiába fürdetitek, nem gyógyul meg!" – így is lesz, ez az interakció újabb rontásba torkollik.

[74] 37., 38. (2 eset), 42., 50/a+b, 51/b+c, 69/b, 72.

[75] 45. (4 eset), 47. (2 eset), 74.

Ezenközben a két gyógyító – a két boszorkány – még össze is vész: „Te szajha gyógyító boszorkány" szidalomra a másik „Te szajha rontó boszorkány" szitokkal felel.

Az egyensúly megbomlását újabb, egyensúly-helyreállító akciónak kell követnie. Ennek – elbeszéléseink szerint – legáltalánosabb módja az, hogy a rontást annak okozója hozza helyre (ez perdokumentumaink szerint hiedelemként is általános volt). „Valamint megh rontották, ugy Bubájos mesterségekkel megh is gyogyetottak" – mondják a tanúk a 64. per boszorkányairól.[76]

F = FENYEGETÉS, ÁTOK (A+C)

Az A+C)-elheszélések K-elemére logikusan következnék – az A)-narratívumokhoz hasonlóan – az F-elem, ez azonban lényegében hiányzik, mert, mint mondottuk, szerepét a T-elem tölti be a narratívum-szekvenciában. A T-elem – az F-hez hasonlóan – ugyancsak a rontásra (előre vagy közvetlenül) utaló kommunikációs megerősítés. Ez azonban nem a közösség kommunikációs hálózatán érkező, hanem a természetfeletti világból származó üzenet: híradás a rontásról, amely sokszor közvetlen következménye e híradásnak. Szövegszerűen is utalhat a T-elem a maleficiumra. Nézzük meg például Kasné (61.) egyik esetét: ő a gyermekágyas feje fölött megbeszéli társaival, hogy az asszonyt majd szülés után rontják meg. Ugyancsak a bába-boszorkányok hívnak társaságukba egy gyermekágyast a 36. per jelenésében, és halállal fenyegetik, ha nem követi őket (ez be is teljesül: a kárvallott asszony ikerszülésben hal meg, gyermekeivel együtt). Vissza is utalhat a (társadalmi) konfliktusra a T-elem – ebben is betölti az F-elem szerepét, így mintegy adaptálódik a mindennapi kommunikációs rendszerhez. Forgó Ilona boszorkány például „kiszól" egyik jelenéséből: „...kértem tőled mézet, de nem adtál..."; majd végre is hajtja (még a „jelenésben") a büntetést: földhöz csapja őt (53). – Mégis előfordul 12 esetben[77] az F-elem: ezekben a narratívumokban kivételes és fölösleges módon párhuzamosan két kommunikációs csatornán érkezik az üzenet a maleficium bekövetkezéséről.

K = KONFLIKTUS (C)

A C)-típusú narratívumokban nincs személyes, rontásindukáló interakciót elbeszélő szövegelem. Milyen konfliktus volt akkor a C)-típusban a rontás előzménye, és miben fejeződik ki?

[76] Hasonló nézetek a 35., 42. és 72. perben. A gyógyítás diabolizálásáról és a népi, „mágikus univerzum" összeomlásáról lásd: Klaniczay 1986, 287–289; Muchembled 1990, 159.

[77] 51. (3 eset), 52. (2 eset), 53. (3 eset), 56/a, 62/b, 66., 69/a.

A T-elem jelenései és látomásai az emberi és természetfölötti világ közti összeütközést példázzák, amely egy sajátos „természetfölötti konfliktus": a „két világ" közti egyensúly felborulása. Mi lehet ebben a kontextusban a rontásindukáló tényező, amely megfelel az A)- és B)-típusok K-elemében kifejeződő konfliktusnak? Ez a félelem a természetfelettitől, ami a kora újkori falusi társadalmakban még része volt a mentális klímának. A csapások a természetfölötti világból jöttek, a tabusértőket büntető démonikus lények úgyszintén, mégpedig a rájuk jellemző sajátos helyeken, időpontokban, alkalmakkor.

Nézzük meg egy fiktív példán, hogyan működik ez a rendszer. A tündérek megbüntetik azt, aki pünkösdkor éjszaka az úton jár – tehát pünkösdkor félek az úton menni – ha megszegem és odalépek, várható a szankció, tehát félek. Vagy visszafelé, mint csapásmagyarázat: ha valami baj ér, arra gondolok, hogy megszegtem egy előírást, ami a két világ közti érintkezésre vonatkozott. Vagy: a halottak szokásos visszajárási idejében félek a halottaktól, még akkor is, ha tudomásom szerint semmilyen előírást nem szegtem meg; és így tovább. Ez az archaikus félelem a szankcióktól és/vagy a természetfölötti helyeken, időpontokban, tetten érhető számos „természetfeletti boszorkány"-esetünk hátterében is. Különösen az időpontokhoz kötődő félelem a jellemző: előfordul Szent György, karácsony, vízkereszt, pünkösd, valamint a szülés és gyermekágy veszélyes ideje, amikor természetfeletti lények megjelenésére lehet számítani.[78] A természetfölötti időben megnyilvánuló félelem rontásindukáló szerepére vallanak olyan „befejezetlen" esetek, amikor az „időpont-félelmet" nem követi rontás. Például Tóth Györgyné (71/a) egy kárvallottja Szent Iványkor fél a gulya közt – és pusztán ezt a tényt emlegetik fel, mint boszorkányvádat.[79] A megvalósult rontásokat elbeszélő narratívumok T-elemeiből is számtalan utalást idézhetnénk a félelemre, rettegésre, amely e lények megjelenését övezi: „megijesztette", „megijedt", „ijedtséget eresztett rá ... úgy rémült meg az Szive" (36.), és így tovább.

Felelnünk kell azonban még arra a kérdésre, hogy ki kerül bele a jelenésbe, ki a félelem szülte és félelmet keltő látomások boszorkány szereplője? Ez az "állandó boszorkány": a közösség vagy a szűkebb szomszédság „boszorkányhírű" személye. Majd mindegyik vádlottat, akinek C)-esete van, boszorkányhír övezi, és ez jóval megelőzheti a bíróságra kerülését. Ezt a tanúk vallomásai tanúsítják, akik a rontásesetek elsorolásán túl beszélnek a boszorkányokat övező hiedelmekről, a nekik tulajdonított vagy a tényleges gyakorlatból ismert gyanús, mágikus tevékenységükről is. Természetfeletti képességeivel, tulajdonságaival tartotta rettegésben környezetét Szekér Erzsébet és Szekér Kata (51.), Helena Faiffer (47.), Jurinkovicsné és leánya

[78] 30., 45/a, 51., 55/a. Az újkori néphitben is közismertek a gyermekágyasok szülés utáni kába állapotukban látott víziói – illetőleg az ezekről szóló elbeszélések – a gyermeküket elrabló démonikus lényekről.

[79] Hasonló eset a 72. perben.

(56.), Horváthné (72.), de kisebb mértékben a többi C)-narratívumokkal jellemzett boszorkány is. Köztük vannak a gyógyítók, bábák is, akik előbb-utóbb szintén „természetfeletti boszorkány" hírébe jutottak – ide juttatta őket a gyógyítás, illetve általában a mágia ambivalenciája, „elboszorkányosodása". A B)-csoport mágiában jártas sikeres gazdáihoz, gazdasszonyaihoz hasonlóan, olykor ők is az egész faluközösség számára kamatoztatták mágikus tudásukat, ezáltal váltak boszorkány hírű személlyé, a falu állandó boszorkányává. Itt is jellemző a B)-típus kapcsán említett *bűbájos*, *tudós*, valamint *mesterség*, ördögi *mesterség* terminológia. E boszorkányoknak éppúgy felróják természetfeletti – és ezáltal „ördögi" – gyógyító tevékenységüket, mint a hozzájuk asszociált tündér- vagy kísértethiedelmeket. Itt vannak az állatgyógyító pásztorok és családtagjaik is, akiknek alakját szintén sok archaikus hiedelem övezi. Némelyikük, határozott „tündéri" tulajdonságai mellett, a tündérekkel rituális kapcsolatot tartó, hajdan volt tündérvarázslókat is idézi. Ilyen Czigánné Tóth Ilona, Mátay Marinka, a Dobranich család tagjai, Bán Györgyné, Tóth Györgyné Varga Katalin, Letenyeiné, valamint Csordós Mihály marhapásztor. Tóthné Varga Katalin mint pásztorhozzátartozó a tündérek tehén- és tejügyleteiben is járatos, és „tündérbetegségeket" is gyógyít különleges gyógynövényekkel; csakúgy, mint Letenyeiné és Czigánné Tóth Ilona. Nincs terünk itt az összes előforduló tündérhiedelmet részletezni, csupán a madár, forgószél és fekete ló alakváltozatokat[80] említjük még meg. Például Horváth Jánosnét (72.) éjféltájban madárként látták egyes tanúk felrepülni; őt egyébként „szépasszonyként" is emlegették, a legelterjedtebb magyar tündér-terminussal.

Tehát: a boszorkány hírű személyektől a tartósan hozzájuk asszociált hiedelmek miatt félnek: ezek révén e varázslók, gyógyítók a félelmetes „másik világban" is otthonosak, az odatartozás is állandó tulajdonságukká lett. Így a természetfelettitől való félelem személy szerint őrájuk irányulhat bármilyen adandó alkalommal és helyen, időpontban, amikor effajta támadástól tartani lehet.

A maleficium megvalósulásában tehát a boszorkányhír indukálta természetfölötti konfliktusoknak egyenlő szerepe lehet az A)-esetek társadalmi konfliktusával és a B)-, valamint B+C)-esetek mágikus konfliktusával. Ebből viszont az következik, hogy az A+C)- és B+C)-esetek elbeszélései kettős konfliktusra is utalhatnak: egy mindennapi, társadalmi, illetve mágikus konfliktusra, valamint egy természetfelettire. A K-, illetve V-elemekben és T-elemben egyidejűleg kifejeződő „kettős konfliktus" egymást feltételező, törvényszerű összetartozása leginkább a gyógyítók és bábák B + C)-eseteiben figyelhető meg. Ilyenkor ők a falusi társadalom kapcsolathálózatának két síkján lépnek egyidejűleg akcióba: mint társadalmi lények a mágikus kapcsolatokra jellemző B)-jellegű konfliktusba, természetfeletti képességeik révén pedig a „két világ" közti, C)-jellegű „természetfeletti" konfliktusba kerülnek.

[80] 52., 71/a, 72.

Az A)-ra és C)-re jellemző konfliktus egyidejű meglétét példázza Helena Faiffer egyik esete. Itt a társadalmi konfliktusra kerül a hangsúly, olyannyira, hogy még a T-elem is utal erre, a benne foglalt látomás kapcsán. Az asszony felpanaszolja a tiszttartónak, hogy a kárvallott látomásában – egy A+C)-eset során – azért ismerte fel éppen őt boszorkányként, mert ő szegény: „ördög bujék beléd – csak én magam vóltam é ott akkor? csak azért mondsz megh engem, hogy én szegin vagyok!" (47.).

Végül röviden szólnunk kell a hatóságilag üldözött, esetleg már bírósági is került boszorkány rontáseseteiről, a népi boszorkányság rendszeréből kiszakított vádlott sajátos narratívumtípusairól.

D) AZ ÜLDÖZÖTT BOSZORKÁNY

A narratívumok képletére egy sajátos hiány jellemző, mégpedig a C)-narratívumokhoz hasonlóan a K- vagy V-elemé, amennyiben ez a két képlet fordul elő:

R – (A/D) – (G)
(K) – T – R

A konfliktust – ha esetlegesen ki is fejeződik valamiféle interakció a K-elemben – nem a saját közösségen belüli feszültségek hozzák létre, hanem a boszorkányüldöző hatóság és a saját közösség szembenállása. Ez például Kiss Ferenc (73.) esetében az, hogy a bíró házkutatást tartat nála. A két tábor közti feszültség az üldöző közegek „megtámadásában" vagy a perbe fogott boszorkányok egymás közti rontásaiban tör ki. Sok maleficium-esete után Termő Mihályné Forgó Ilona (53) végül a törvényszék hatósági embereinek (akik az ő ügyének kivizsgálására jönnek a faluba) megérkeztét próbálja megakadályozni: lovaikat mozgásképtelenné teszi. A narratívum képlete itt egyszerűen R. Hasonló eset – az üldöző hatóság megrontása – még két vádlott kapcsán fordul elő, és ezeket is ilyen R-típusú narratívum dokumentálja (az egyik nem releváns A/D- és G-elemekkel is kiegészül). Arról is csak R-elemet tartalmazó elbeszélésekből értesülünk, hogy Fricz Magdáék perbe fogott társasága (26.) a vizsgálati fogságban kölcsönösen „körberontja" egymást is. Ami a második narratívumtípust illeti, a darázsfalusi asszonyok népes csapata (köztük Bariliczné, és a fő vádlott, Fricz Magda) végigrontja a börtönszemélyzetet; a kapus, a kapusné, a porkoláb és a vice-porkoláb egyaránt „nyomásra" panaszkodik tanúvallomásaiban (26.), a fenti második képlet szerint. Egy elbeszélés ezek közül A)-típusú konfliktusra is utal: itt a jelenésből mintegy „kiszól" a nyomó boszorkány: „most kezemben vagy, mert nem adtál, amit kértem, tűt és cérnát", ez azonban nyilván csak szimbolikus kifejeződése a börtönőrök és börtönlakók, vagyis a hatóság és az üldözöttek közti mélyebb konfliktusnak.

Ettől eltekintve ezekből az elbeszélésekből hiányzik a K-elem; nem azért, mert nincs konfliktus, hanem azért, mert a konfliktushelyzet nem ábrázolható a falu személyes kommunikációs hálózatán belül, annak ismert konfliktusleíró sztereotípiáival.

* * *

Végére érvén a Sopron megyei perek maleficium-narratívumaiból megrajzolható konfliktus-és boszorkánytípusok bemutatásának, először is a levonható tanulságok korlátozott érvényére kell felhívnom a figyelmet. A pereknek csak jó fele volt szempontunkból értékelhető, mivel elsősorban a tanúvallomásokra támaszkodtunk. A hiányos, tanúvallomásokat nem tartalmazó jegyzőkönyveknek nem vettük hasznát, de nem mondtak sokat a kontextusuk nélkül emlegetett rontásesetek sem. A források egy igen szűk csoportját vizsgáltam tehát; emellett vizsgálati szempontjaimat is leszűkítettem. Elmaradt a falusi boszorkányság társadalmi kontextusa, és nem figyeltem egy-egy konkrét vád létrejöttének folyamatára, a „vád szociológiájára" sem. Nem vizsgáltam az üldözést, mint jogi folyamatot, és az üldözőket, mint a hivatalos demonológia közvetítőit a népi boszorkányhiedelmek felé. Egyetlen kérdésre sarkítottam: a boszorkányság fogalmának Sopron megyei variációira. Ehhez a perek maleficium-narratívumait mint hiedelemtartalmakat hordozó, és mint a közösség mindennapi életét közvetlenül is tükröző folklórszövegeket vizsgáltam. A tanúvallomásokban megjelenő maleficium-narratívumok öt típusa a falusi közösségek boszorkányságvádakba torkolló konfliktusainak öt fajtáját takarja (a csak félig ide tartozó D)-típussal együtt hatot), úgy mint: A) társadalmi (szomszédsági), B) mágikus (saját--idegen), C) természetfölötti, A+C) kettős (társadalmi és természetfölötti), B+C) kettős (mágikus és természetfölötti), valamint D) társadalmi (közösségen kívüli) konfliktus.[81]

Ha az öt eltérő narratívumtípusra és azok rendkívül változatos formai-tartalmi variánsaira gondolunk, akkor a boszorkányok számához (140, ebből értékelhető 73) képest feltűnő ez a nagymértékű variabilitás. Azt sem szabad elfelejtenünk, hogy a 140 perbe fogott személy csak a jéghegy csúcsa: a boszorkányüldözés 250 éve alatt bizonyára Sopron vármegye minden falusi közösségében élt és virult a boszorkányság népi intézménye. Akárhogyan is, a boszorkánytípusok sokfélesége egy, az üldözés kezdetekor már megállapodott, otthonossá vált rendszerre vall.

Újra fel kell itt vetnünk a kérdést: mit tükröznek a narratívumtípusok: boszorkánytípusokat vagy pedig a boszorkányság különböző aspektusait? Az utóbbira vall a különböző narratívumtípusok kapcsolódása egyazon boszorkány alakjához, az

[81] Három „tiszta" típusunk megfelel a Larner által meghatározott három tényezőnek, amelyek a „processing a witch" folyamatát meghatározzák: cursing and quarrels = a mi A)-típusunk; sorcery, healing, fortune-telling = B)-típusunk; association with a reputed witch = C)-típusunk: Larner 1981.

azonos rontásesetek elbeszélése különböző narratívumstruktúrák alkalmazásával, továbbá a struktúrák összevonása, a „kettős konfliktusok" az elbeszélésekben. Az összekötő szál az – és ebben volt a boszorkányság egységes –, hogy az embert ért csapások magyarázata mindig rontással, mégpedig a saját közösségen belüli emberi károkozó rontásával kapcsolatos. A különböző interpretációk a rontásgyanút indukáló konfliktusok különbözőségében gyökereznek: a boszorkányság különböző – és időben változó – társadalmi és ideológiai feltételeiben.

Mit mondhatunk a megállapított fő konfliktustípusok időrendjéről? A konfliktustípusok egymásmellettisége arra enged következtetni, hogy a par excellence boszorkányságkonfliktust az A)-típusú narratívum tükrözi. A társadalmi konfliktus kirobbanásának és feloldásának ez a módja csak mint boszorkányság létezik, mégpedig egy bizonyos társadalmi-gazdasági formációhoz, az önellátó jobbágyfalvak közösségeinek egymásra utalt tagjaihoz kapcsolódva. Feltételezésünk szerint tehát ez volt *a* boszorkányság. Ennek társadalmi keretei közé illeszkedtek a vizsgálatunkban B)- és C)-típusúnak nevezett – a mágia ambivalenciáján, valamint az emberi és természetfeletti világ szembenállásán alapuló – konfliktusfeloldó rendszerek. A szerencsétlenségek emberközpontú magyarázatát feltehetően a boszorkányság intézménye hozta magával – és vice versa. Ennek hatására vesztették el szerepüket a természetfeletti csapásmagyarázó elvek, adták át helyüket a természetfeletti világból támadó démonok az emberi boszorkánynak, váltotta fel a pozitív–negatív mágia egyensúlyát az egyoldalú rontás, a jóindulatú vagy ambivalens varázslót a boszorkány. A C)-, az A+C)- és a B+C)-narratívumtípusok régebbi fokozatokra utaló szövegelemei jelzik ezeket a folyamatokat, mintegy a narratívumok saját „történelmét". A vegyes (A+C és B+C)-típusok kettős konfliktusai önmagukban is a természetfeletti és mágikus konfliktus társadalmi konfliktussá „változásáról" tanúskodnak. A folyamat nem egyoldalú: a „társadalmi boszorkányt" a hagyományos hiedelemrendszer is adaptálta: természetfeletti ismérveket kölcsönzött a konfliktusok kijelölte aktuális, „pillanatnyi" boszorkánynak. Ilyen módon a hiedelemrendszer lesz a „társadalmi boszorkány" állandó boszorkánnyá válásának eszköze vagy inkább közege: az emberi boszorkány a hiedelemrendszer (boszorkányság mellett még működő) hagyományos szankciórendszerének részévé lesz, a fiktív „szankciólények" sorába illeszkedő hiedelemlényként.

Hogyan, hol, mikor zajlott le ez a változási folyamat? Mit állapíthatunk meg a falusi boszorkányság intézményének esetleges térbeli terjedéséről? Tudunk-e felelni e kérdésekre a perek nyújtotta források alapján, adnak-e a perek dokumentumai valamelyes fogódzót egy, az üldözéstől függetlenül zajlott folyamatra nézve?

5. ábra Sopron vármegye perbe fogott boszorkányai

A per, ill. a vádlott sorszáma	Vádlottak[82]	A vádlott				
		neme[83]	nemzetisége[84]	lakóhelye[85]	uradalom[86]	foglalkozása, közösség funkciója, mágius szerepe[87]
1	... Bernhart	F	N	Sopron		marhapásztor
2	Pöschl Marg	F	N	Sopron		werwolf, varázsló
3	...	N	N	Kópháza		
4	Türckenhalter Hans	F	N	Sopron		varázsló
5/a	...	N	N	Sopron		
/b	...	N	N			
/c	...	N	N			
6	...	N	N	Sopron		
7	Ziegen István	F	N?	Sopron		
8/a	Szidor Mátronné ... Anna	N		Vemach	E	
/b	Prindelmayer Tamásné ... Margit	N				

[82] A nevek helyesírását nem változtattuk meg, a német nevek esetleges magyar helyesírását is meghagytuk. Több írásmód esetén a leggyakoribb, illetve a helyi kritériumok szerint leghelyesebbnek látszó formát tartottuk meg. Német nemzetiségű vádlottak esetén az asszonynevek németes írásmódját használtuk.

[83] F=férfi, N=nő.

[84] Ha nem magyar; N=német, H=horvát.

[85] A magyar községneveket közöljük német falvak esetén is, kivéve két nem Sopron megyei, ausztriai helynevet.

[86] E=Eszterházy, S=Széchenyi, V=Viczay.

[87] A jobbágy, zsellér kategóriákat nem tüntetjük fel (ez minden másképp meg nem jelölt személyre érvényes).

5. ábra Sopron vármegye perbe fogott boszorkányai

Vád[88]	A per			Ítélet[90]	A publikáció helye[91]	Sorszám a publikációban
	ideje	helye	nyelve[89]			
V	1529	Sopron	N	H	H 363–65	
V, M, T	1531	Sopron	N	H	H 428–31 KKP 634–37	
V	1591	Sopron		FM	W 67 KKP 638	
V	1597	Sopron		H	W 67 KKP 638	
V	1597	Sopron		P	W 67 KKP 638	
V	1601	Sopron		F	W 67 KKP 638	
V	1618	Sopron		SZ	W 67-68 KKP 638	
M	1628	Kismarton, Lozs		T	S/2 8	233

88 M=malefícium, V=varázslás, R=rágalmazás, G=gyújtogatás, MG=méregkeverés, T=tolvajlás.

89 Ha nem magyar; N=német, L=latin, ML=magyar és latin, MN=magyar és német.

90 T=tortúra, V=vesszőzés, SZ=száműzés, P=pénzbüntetés, PR=pellengér, F=fogság, H=halál, FE=felmentés, M=megegyezés, TE=tisztítóeskü, HE=a vádlott az eljárás közben meghal.

91 S/2=Schram 1970, S/3=Schram 1982, H=Házi 1929, F=Farkas 1887, K=Komáromy 1910, V=Varga 1958, W=Winkler 1924, KKP=Klaniczay–Kristóf–Pócs 1989.

A per, ill. a vádlott sorszáma	Vádlottak[82]	A vádlott				
		neme[83]	nemzetisége[84]	lakóhelye[85]	uradalom[86]	foglalkozása, közösség funkciója, mágius szerepe[87]
9	Sántha György	F		Lozs	V	
10/a	Balogh Tamás	F		Lozs	V	
/b	Takács Benedekné Szabó Erzsébet	N				
/c	Szekér Mihályné Tót Borbála	N				
11	Fülöp Andrásné ... Dorottya	N		Csepreg		
12	Nagy Katalin	L		Lozs	V	
13	Szalay Pálné Margit	N		Lozs	V	
14	Gorup János	F		Lakompak	E	
15	Rábay Katalin	N		Csepreg		
17/a	Csitke György	F		Nagyhöflány	E	
17/b	Csitke Györgyné ... Margit	N				
18/a	Szalay Pálné ... Margit	N		Lozs	V	
/b	Szalay Ilona	N				
/c	Benedekné Szalay Zsuzsanna	N				
/d	Cigány Balázsné ... Ágota	N				
/e	Bosoki Gergelyné ... Dorottya	N				
19	Pintér Jörigné	N		Medgyes		

Vád[88]	A per			Ítélet[90]	A publikáció helye[91]	Sorszám a publikációban
	ideje	helye	nyelve[89]			
V	1633	Lozs			S/3 233	516
V	1633	Lozs	ML	TE	S/3 254–55	517
M	1637	Csepreg		TE	G 147–53 KKP 640–46	
V	1639–1643	Lozs		T	S/3 255–57, 259–60	518
V	1642–1643	Lozs		V	S/3 257–258	519
T, V	1642	Lakompak		TE	V 676 KKP 661	
V	1643	Csepreg		FM	F 153–54 KKP646–47	
M, V	1643	Csepreg, Sárvár		R	F 177–84 KKP 647–54	
MG, V	1650	Lozs		TE	V 437, 450–51, KKP 654–58	
V, MG	1650	Sopron		SZ	W 68 KKP 639	

A per, ill. a vádlott sorszáma	Vádlottak[82]	A vádlott				
		neme[83]	nemzetisége[84]	lakóhelye[85]	uradalom[86]	foglalkozása, közösség funkciója, mágius szerepe[87]
20	Szalay Balázsné	N		Lozs	V	
21	... Magdolna	N		Nyék	E	
22/a	Ulsinka Ilona	N	H	Füles	E	
/b	Brezinka Orsolya	N	H			
23/a	Thulicz Catharina	N	N	...	E	
/b	Madrenicz Anna	N	N			
/c	Frau Madrenicz Paul	N	N			
/d	Frau Stukhzent Fik	N	N			
/e	Frau Thombsicz Lorencz	N	N			
/f	Frau Thomkhonicz Thomas	N	N			
24/a	Barus ...né	N		Darázsfalva	E	
/b	Ladosch ...né	N				
/c	... Ferencné	N				
/d	... Pálné ... Katalin	N				

Vád[88]	A per			Ítélet[90]	A publikáció helye[91]	Sorszám a publikációban
	ideje	helye	nyelve[89]			
M	1653	Lozs		TE	V 454	
M	1659	Lakompak		H	S/2 10	242
M	1661	...			S/2 10–11	243
M	1662?		N		S/2 11	244
M	1663	Darázsfalva	L	H	S/3 260–65	522–25

A per, ill. a vádlott sorszáma	Vádlottak[82]	A vádlott				
		neme[83]	nemzetisége[84]	lakóhelye[85]	uradalom[86]	foglalkozása, közösség funkciója, mágius szerepe[87]
26/a	Maczkovics Istvánné Fricz Magda	N	H?	Darázsfalva	E	
/b	Sandusicz Györgyné ... Ilona	N	H?			
/c	Barilicz Stanóné ... Ilona	N	H?			
/d	Pallonczich Gergelyné ... Margit	N	H?			
/e	Wlasicz Mátyásné Fedicz Margit	N	H?			
/f	Gusich ...né ... Kata	N	H?			
/g	Dunaricz ...né ... Magda	N	H?			
/h	Fedicz Miklósné ... Margit	N	H?			
27/a	Swadlsek Mátyásné Kotzlin Mária	N	N	Nagyhöflány	E	
/b	Dubicz Andrásné ... Dorottya	N	N?	Pordány		
28/a	Rokk Mátyásné ... Borbála	N	N?	Szentmargita	E	
/b	Rokk Erzsébet[92]	N	N?	Lakompak		
/c	Eny György	F				
/d	Eny Györgyné ... Gertud	N				
29/a	Modrovicz Györgyné ... Anna	N		Cinfalva	E	
/b	Tomsicz Lőrinczné Bognotitz Orsolya	N				

[92] A /b /a-nak lánya.

Vád[88]	A per			Ítélet[90]	A publikáció helye[91]	Sorszám a publikációban
	ideje	helye	nyelve[89]			
M	1665	Darázsfalva		H	S/2 12–15, 20	245–53
				FM		
				H		
				TE		
M, R	1665	Nagyhöflány		TE	S/2 15–16	246
M						
		Szentmargita, Lakompak		V	S/2 14, 17	245, 247
M	1665	Lakompak		P	S/2 17	248

A per, ill. a vádlott sorszáma	Vádlottak[82]	A vádlott				
		neme[83]	nemzetisége[84]	lakóhelye[85]	uradalom[86]	foglalkozása, közösség funkciója, mágius szerepe[87]
30/a	Rusicz Katalin	N		Pordány	E	
/b	Khe... Ilona	N				
31	Busincz Andrásné ... Dorottya	N		Pordány	E	
32	Keczl ...né ... Mária	N		Nagyhöflány	E	
33/a	Soleticz Jakab	F		Cinfalva	E	
/b	Kureticz György	F				
34/a	Lapicz Andrásné ... Stanna	N	H?	Cinfalva	E	
/b	Jaksicz Andrásné ... Borbála	N	H?			
/c	Lapicz Lőrincné ... Katalin	N	H?			
/d	Josicz Mihályné ... Orsolya	N	H?			
35	Stobel Mátyásné ... Katalin	N	N?	Récény	E	
36/a	Dobranich Mátyásné	N	H?	Oszlop	E	
/b	Dobranich Magda[93]	N	H?			
/c	Sumich Dorottya	N	H?			
/d	Dobranich Margit	N	H?			
/e	Modvenich Anna	N	H?			
/f	Dobranich Kata	N	H?			

[93] A /b /-nak lánya.

Vád[88]	A per			Ítélet[90]	A publikáció helye[91]	Sorszám a publikációban
	ideje	helye	nyelve[89]			
M	1665	Lakompak			S/2 18	249
M	1665	Lakompak		P	S/2 18–19	250
M	1665	Lakompak		PR	S/2 19–20	251
V	1665	Lakompak		P	V 691 KKP 662	
M	1671	Lakompak		FM	S/2 20–21	255
M	1671	Lakompak		FM	S/2 21–22	256
M	1676	Oszlop			S/2 22–26	257

A per, ill. a vádlott sorszáma	Vádlottak[82]	A vádlott				
		neme[83]	nemzetisége[84]	lakóhelye[85]	uradalom[86]	foglalkozása, közösség funkciója, mágius szerepe[87]
/g	Braszkovich Margit	N	H?	Oszlop	E	
/h	Bassich Ilona	N	H?			
/i	Krupich Margit	N	H?			
/j	Dobranich Borbála	N	H?			
/k	Braszkovich Magda	N	H?			
/l	Zgolyan Margit	N	H?			
37/a	Padis Mátyásné	N	H?	Nyék	E	
/b	Fenovicz Györgyné	N	H?			
/c	Lángh Ádámné	N	N?			
/d	Snurgh Mártonné	N	N?			
38	Bán Györgyné Németh Erzsébet	N		Lédec	E	gyógyító
39/a	Pelinger Matthias	F		...	E	
/b	Pelinger Matthiasné Komunczki Magdalena	N				
40/a	Kámán György	F		Jobaháza	E	kocsis
/b	Kovács Ferenc	F				gyógyító
41	Stammer Sebestyénné Fezl Elisabeth	N	N	Frankó	E	
42	Komunczki Mártonné ... Ilona	N		Horvátgirót	E	gyógyító

Vád[88]	A per			Ítélet[90]	A publikáció helye[91]	Sorszám a publikációban
	ideje	helye	nyelve[89]			
M	1676	Oszlop			S/2 22–26	257
M	1686	Nyék			S/2 26–29	258
M	1722	Lédec			S/2 30–36	259
	1728	...			S/2 36	260
V	1729	Tamási		V	S/2 36–39	261
M	1729	Locsmánd		FM	S/2 39–40	262
M	1729	Locsmánd			S/2 40–44	263

A per, ill. a vádlott sorszáma	Vádlottak[82]	A vádlott				
		neme[83]	nemzetisége[84]	lakóhelye[85]	uradalom[86]	foglalkozása, közösség funkciója, mágius szerepe[87]
43	Schmidt Joanna	N	N	Léka	E	
44	Horváth Vida	F		Frankó	E	marhapásztor
45/a	Grósz Mátyásné Pirka Kata	N		Alsóbük	E	bába, gyógyító
/b	Varga Györgyné Kulcsár Dorottya	N		Középbük		
/c	Fejér Mihályné[94]	N		Középbük		
46	Frau Haindl ... ...Katalin	N	N	Doborján	E	
47	Faiffer Helena	N	N	Nagybarom	E	gyógyító
48	Frau Kerschbaumer... ... Catharina	N	N	Császárfalva	E	jós, „pénznéző"
49	... Hánzl „Tudós"	F	N	Fertőszentmiklós	E	marhapásztor, gyógyító
50/a	Stifter Veit	F	N	Alsólászló	E	marhapásztor, gyógyító
/b	Frau Stifter Veit	N	N			
51/a	Erdősi Ignácné Szekér Erzsébet	N		Csorna	E	gyógyító
/b	Szekér Katalin	N				
/c	...	N				
/d	Szekér Ferenc[95]	F				
52	Czigán Mártonné Tóth Ilona	N		Szilsárkány	E	gyógyító
53	Termő Mihályné Forgó Ilona	N		Barbacs	E	

[94] A /b és a /c testvérek.

[95] A /b és a /d /a-nak a gyerekei, a /c anyja /a-nak.

Vád[88]	A per			Ítélet[90]	A publikáció helye[91]	Sorszám a publikációban
	ideje	helye	nyelve[89]			
M	1729	Léka			S/2 44–45	264
M	1730	Frankó			S/2 45–50	265
M	1730	Fölsőbük			S/2 50–59	266
M	1730	Nagybarom	N		S/2 59–61	267
M	1731	Nagybarom	MN		S/2 61–69	268
V	1731	Lakompak	N		S/2 69–71	269
M, V	1732	Fertőszentmiklós			S/2 71–76	270
V	1733	Alsólászló			S/2 76–79	271
M	1733–1734	Csorna, Tótkeresztúr		HE H	S/2 80–100	272
M	1737	Szilsárkány			S/2 100–109	273
M	1740–1741	Tótkeresztúr	ML		S/2 109–25	274–76

A per, ill. a vádlott sorszáma	Vádlottak[82]	A vádlott				
		neme[83]	nemzetisége[84]	lakóhelye[85]	uradalom[86]	foglalkozása, közösség funkciója, mágius szerepe[87]
55/a	Francsics Vidáné Mátay Marinka	N		Babót	E	marhapásztorné
/b	Takács Gergelyné	N				bába
/c	Takás Kata[96]	N				
/d	Takács Örzse	N				
56/a	Jurinkovics Istvánné Horváth Luca	N		Homok	S	
/b	Jurinkovics Dóra[97]	N				
57	Zax Andreas	F	N	Léka	E	
59/a	Szabó Mihály	F		Babót	E	
/b	Szabó Mihályné Szarka Katalin	N				
60	Hegedűs Andrásné	N		Barbacs	E	
61	Kas Andrásné Horváth Judit	N		Csorna	E	
62/a	Torma ... ... Katalin	N		Csorna	E	
/b	Vörös Péterné Tót Krisztina	N				
63	Somogyi János	F		Peresznye	E	varázsló, gyógyító, jós, boszorkányfelismerő
66	Csordós Mihály	F		Gyalóka	E	marhapásztor, gyógyító, werwolffelismerő

[96] A /c leánya /b-nek.
[97] A /b leánya /a-nak.

Vád[88]	A per			Ítélet[90]	A publikáció helye[91]	Sorszám a publikációban
	ideje	helye	nyelve[89]			
M	1741	Babót			S/2 125–38	277
M	1742–1743	Homok, Egervár		H	S/2 138–44, 194–95	278, 287
V	1742	Léka			S/2 145–146	279
M	1742	Babót, Szilsárkány, Kapuvár			S/2 149–62	282
M	1742	Jobaháza, Kapuvár			S/2 163–72, 147	283, 280
M	1742	Csorna, Szilsárkány			S/2 172–81	284
M	1742	Csorna, Kapuvár	ML		S/2 182–88, 195–96, 147–48	288, 281, 285
M, R	1743	Peresznye, Tótkeresztúr			S/2 188–94	286
M	1743–1744	Gyalóka, Kapuvár			S/2 196–206	

A per, ill. a vádlott sorszáma	Vádlottak[82]	A vádlott				
		neme[83]	nemzetisége[84]	lakóhelye[85]	uradalom[86]	foglalkozása, közösség funkciója, mágius szerepe[87]
67/a	Letenyei Péterné Edvi Judit	N		Edve	E	gyógyító
/b	Viczay Andorné Letenyei Éva	N				
/c	Aranyos Péterné Letenyei Klára[98]	N				
68	Vizközy Mihályné	N		Vadosfalva		lelkészné
69/a	Takács Andrásné	N		Ebergőc	E	
/b	Csáki Istvánné Major Katalin	N				
70/a	Triber ...né Rácz Erzsébet	N		Csorna, Farád	E	gyógyító
/b	Mészáros Éva	N		Csorna		
/c	Rozs Katalin	N				
/d	Szabó Jánosné	N				
71/a	Verő Jánosné Varga Katalin	N		Röjtök	E	
/b	Lőrincz Györgyné Márász Orsolya	N				
72	Horváth Jánosné Horváth Katalin	N		Nemeskér	E	
73	Kiss Ferenc	F		Kapuvár	E	
74	Kurupp ...né ... Elisabeth	N		Középpulya	E	gyógyító, bába
75	Kosnyák Ilona	N		...		

[98] A /b és a /c /a-nak a gyermekei.

Vád[88]	A per			Ítélet[90]	A publikáció helye[91]	Sorszám a publikációban
	ideje	helye	nyelve[89]			
M	1744–1745	Páli, Kapuvár			S/2 206–18	290
M, R	1745	Vadosfalva, Pápa			KKP 663–65	
M	1745–1746	Ebegőc, Német Keresztúr, Nagyvölcsej, Felsőbük		H FM	S/2 219–29, 241–50	291, 293
M	1745–1756 1757	Csorna, Kauvár, Nemeskér			S/2 229–41 K 615–30	292 CDXXXVII
M	1746	Röjtök, Kapuvár		H	S/2 250–57	294
M	1748–1749	Nemeskér, Lakompak			S/2 257–69	295
M	1755	Kapuvár			S/2 269–97	296
M	1756	Lakompak			S/2 298–302	297
M	1768	...			S/2 303 KKP 647	

Ami az egyes típusokat illeti: az első értékelhető 16. századi (német) per „vegyes" narratívumai egy sokoldalú, egyidejűleg „társadalmi" és „természetfölötti" boszorkányfogalomra vallanak. Egyetlen per két esete azonban kevés ahhoz, hogy a kezdetekről bármit is mondhassunk. Első igazán értékelhető pereink – amelyek bő számban tartalmaznak maleficium-narratívumokat – a 16. század végéről, 17. század elejéről származnak; ekkor dominálnak a német és horvát perek és a „természetfölötti boszorkányok". Egy századdal később – 1730–1745 között – van a legnagyobb tömegű rontásesetünk, már magyar perekből. Ez időben egybeesik a második Sopron megyei – és egyben az első Sopron megyei magyar – üldözési hullámmal, vagy legalábbis a perbe fogások csúcspontjával. Ez korrelációban van a magyar falvakban az A)-esetek nagy számával. Ez a 15 év az, ami A)-típusú eseteink virágkorának tekinthető. A perek aktáiból (már) nem fogható meg a boszorkányság népi intézményének nyugatról keletre – tehát Ausztria, Morvaország felől Magyarországra – terjedése, noha az a tény, hogy Magyarországtól keletre sok helyen hiányzik a boszorkányság népi intézménye, Magyarországtól nyugatra pedig mindenütt ismert, valószínűsíti a nyugat–kelet irányú hatásokat, változásokat. Talán az üldözés terjedési irányából (nyugatról keletre, német nemzetiségűektől a horvátokhoz, magyarokhoz, városról falura) is következtethetünk az intézmény meghonosodásának hasonló irányára, legalábbis azokat a sajátságait illetően, amelyeket sejthetően az üldözés honosított meg. Ilyen azonban jelen tudásunk szerint igen kevés volt. Még ha a magyarság egyes keleti csoportjaihoz feltehetően az üldözés hozta is a boszorkányságot, itt, a nyugati végeken már jóval a dokumentált üldözés előtt meg kellett hogy honosodjék, mint falusi konfliktusfeloldó és csapásmagyarázó intézmény. A fent mondottak alapján azonban azt a kijelentést talán megkockáztathatjuk, hogy az A)-típusú, társadalmi konfliktuson alapuló „szomszédsági" boszorkányságot az üldözés is gerjesztette, ha talán nem is az terjesztette el. Végső soron az sem kizárt, hogy a magyarság körében, itt Sopron vármegyében eleve az üldözés honosította meg, telepítette rá az archaikusabb B)- és C)-típusokra.

A perekben meglepően egységes képet mutat a boszorkányság társadalmi rendszeréhez adaptált hiedelemrendszer. Még nemzetiségi különbségek is (három nemzetiség találkozásának határán és egy provizórikus országhatáron) csak egy-egy motívum tekintetében állapíthatók meg (egy-egy varázslótípus esetében is; ezek azonban éppen a nem boszorkánnyá vált varázslók). A változások fokmérője lehetne annak vizsgálata is, hogy a mágia gyakorlata, a varázslók működése, a természetfeletti lények hiedelmei mennyiben nem integrálódtak a boszorkányságba, mely vonások – vagy tevékenység – maradt fenn boszorkányságmentesen. Sajnos erre nézve is csak a perek adataival rendelkezünk, mégpedig azon varázslók, gyógyítók vonatkozásában, akik „megmaradtak" (a végsőkig tagadtak minden boszorkányvádat, még tortúrával sem vallottak be boszorkányszombatot) – és ami még lényegesebb: a tanúk sem tudtak rájuk bizonyí-

tani egyetlen rontásesetet sem. Ezek a mágiáért, varázslásért perbe fogott személyek végigkísérik a vizsgált korszak ügyiratait. Az autonóm, boszorkányságmentes népi mágia és a pozitív, nem korrumpálódott varázslói gyakorlat fennmaradásának tényleges arányára természetesen e személyek számából nem tudunk következtetni, azt azonban mégis tanulságos megállapítani, hogy számuk a dokumentációkban a perek két és fél százada folyamán nem csökken. A boszorkányság mint népi intézményrendszer ezen adatok tükrében nem látszik egyre expanzívabb, az archaikusabb rendszereket egyre inkább elnyomó, magába fojtó rendszernek. Csak megismételhetem, hogy ez az expanzió – egy bizonyos mértékig – úgy látszik, már a dokumentált 16–18. századi perek előtt lezajlott.

Más kérdés a boszorkányság népi rendszerének diabolizálása: a "népi" boszorkány „üldözött boszorkánnyá" változtatása, amelyet D)-típusunk képviselt. Ezt az utolsó – és valóban csakis a boszorkányüldözéshez kötődő – fázist jelen dolgozatban nem vizsgáltam; a vádlottak bírósági narratívumai (a demonologizált boszorkányszombatok elbeszélésével, az ördögszövetség bevallatásával) szintén kimaradtak vizsgálatomból. Ez önálló tanulmány témája kell hogy legyen, az üldözési mechanizmus, a vád alá kerülés rendszerének globális vizsgálatába ágyazva.

Ez voltaképpen dolgozatom egészéről elmondható: a záradékul érintett folyamatok pontosabb dokumentálása, feltérképezése, időrendjének megrajzolása is majd egy országos vizsgálatban lesz igazán lehetséges, az állandó és változó, helyi és országos vonások pontos mérlegelésével, összehasonlításával. Most mindössze egy tipológiát kíséreltem meg fölvázolni: egy olyan helyi tipológiát, amely reményeim szerint majdan az országos vizsgálat sikeres elvégzésének is alapjává lehet.

6. ábra Maleficium-narratívumok a Sopron vármegyei boszorkányperekben

A perek és vádlottak sorszáma	A per ideje	Narratívumtípusok (V = viszonykategória[99]; R = rontásesetek száma)												
		A		B		C		A+C		B+C		D		Az eset típusa ismeretlen
		V	R	V	R	V	R	V	R	V	R	V	R	R
1	1529							3	2					
8/a+b	1628													„sok"
21	1659													3
22/a+b	1661						1							3
23/c–f	1662(?)						1							
26/a	1663			1	1								1	
/a+b												11	1	
/c												10	2	
/a–h												11	1	
29/a+b	1665						1							
34/a–c	1670						1							
35	1671						1							

[99] Viszonykategóriák:

Boszorkány	–	Kárvallott
1 = kárvallottal azonos státusú, gazdasági helyzetű	–	boszorkánnyal azonos státusú, gazdasági helyzetű
2 = nincstelen vagy nagyon szegény	–	tulajdonnal bíró paraszt
3 = pásztor	–	paraszt/falubeli
4 = idegen	–	falubeli
5 = paraszt	–	falusi tisztségviselő
6 = családon belül hátrányos helyzetű	–	családon belül előnyös helyzetű
7 = gyógyító, bába	–	(rivális) gyógyító, bába
8 = gyógyító, bába	–	falubeli/páciens
9 = varázsló	–	falubeli/páciens
10 = perbe fogott boszorkány	–	boszorkányüldöző hatóság
11 = perbe fogott boszorkány	–	perbe fogott boszorkány(társak)

A perek és vádlottak sorszáma	A per ideje	Narratívumtípusok (V = viszonykategória[99]; R = rontásesetek száma)												
		A		B		C		A+C		B+C		D		Az eset típusa ismeretlen
		V	R	V	R	V	R	V	R	V	R	V	R	R
36/a	1676					2	1							
/a,b,d, g,i,j						1	1							
/a–j						2	4							
/f–j						2	1							
37/a	1686	1	1	1	3			1	2	1	1			
/b		1	1	1	1									
38	1722	2	4			2	2	2	3	7	2			2
42	1729	1	1	1		1	3	1	3	7	2			
43	1729	2,4	1											
44	1730	3	3	3	1									1
45/a	1730					2	2			7	1			
/b				7	2									
/a+b										7	1			
/a+b+c						7	3	2	1	7	1			
46	1730			1	1									
47	1731	1	2	1	1	1	1	1,6	2					2
50/a	1733							3,2	1					
/b								2	1					
/a+b										3,2	1			
51/a	1733													7
/b		2	3											
/c		2	2	2	2	2	2							
/a+c								2	1					
/b+c		2	1					2	1	2	1			
/a+b+c		2	1			2	2	2	1					4
/a+b+d		2	1											
52	1737	1	3					1	3					2
53	1740							1	4				1	
55/a	1741	2	5	2	1			2	2					
/b		2	2					2	1					
/a+b+ c+d						2	1							1

A perek és vádlottak sorszáma	A per ideje	Narratívumtípusok (V = viszonykategória[99]; R = rontásesetek száma)												
		A		B		C		A+C		B+C		D		Az eset típusa ismeretlen
		V	R	V	R	V	R	V	R	V	R	V	R	R
56/a	1742/43	1	3					1	3					1
/b								1	1					
/a+b						1	1							
57	1742													1
59/a	1742	2,5	2	2	1			2	1					
/b		2,5	3											
/a+b		3,1	1											
60	1742	2	3					2	1					
61	1742	1	5			1	1	1	1					
62/a	1742/43	1	2		1				1					2
/b		5,1	2	7,9	2			1	1					
66	1743	3	4					3	1					
67/a	1744/45	1,2 6	3			2	1	2	1					
/b		2	1	2	1									
/a+b		2	1			2	1	2	1					
/b+c		2	2											
68	1745						1							
69/a	1745	1	4	1	2	6,1	3	6	1					
/b		1,6	8	1	4	1	2							3
/a+b						1	1	1	1					
70	1745/46	2,5	16					2	1					2
71/a	1746	2	4	2	1			2	1					2
/b		2	1					2	1					
72	1748	1,5	8	1	2			1	2					3
73	1755	1,5	7	1	2			1	2			5	1	2
74	1756			8	2					7	1			1

BIBLIOGRÁFIA

Arbman, Ernst
1963 *Ecstasy or Religious Trance. In the Experience of the Ecstatics and from the Psychological Point of View I–III.* Uppsala, Svenska Bokförlaget Norstedts.

Behringer, Wolfgang
1987 *Hexenverfolgung in Bayern. Volksmagie, Glaubenseifer und Staatsräson in der frühen Neuzeit.* München, Oldenbourg.

Brednich, R. W.
1964 *Volkserzählungen und Volksglaube von den Schickalfrauen.* /Folklore Fellows' Communications 193./ Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.

Carpzov, Benedictus
1635 *Practica nova Imperialis Saxonicae rerum criminalium.* Wittenbergae.

Dienst, Heide
1986 Magische Vorstellungen und Hexenverfolgungen in den österreichischen Ländern (15. bis 18. Jahrhundert). In Erich Zöllner (Hrsg.): *Wellen der Verfolgung in der österreichischen Geschichte.* Wien, Institut für Österreichkunde, 70–94.

Eliade, Mircea
1974 *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik.* Frankfurt am Main, Suhrkamp. [*Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase.* Paris, Payot, 1950.]

Farkas Sándor
1987 *Csepreg mezőváros története.* Budapest, Franklin

Favret-Saada, Jeanne
1979 *Die Wörter, der Zauber, der Tod, Der Hexenglaube im Hainland von Westfrankreich.* Frankfurt am Main, Suhrkamp. [*Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage.* Paris, Gallimard, 1977.]

Ginzburg, Carlo
1966 *I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra cinquecento e seicento.* Torino, Einaudi.
1989 *Storia notturna. Una decifrazione del Sabba.* Torino, Einaudi.

Házi Jenő
1929 *Sopron szabad királyi város története I.* rész, 7. Oklevelek, levelek és iratok 1521-től 1531-ig. Sopron, Székely.

Henningsen, Gustav
1990 „The Ladies from Outside": An Archaic Pattern of the Witches' Sabbath. In B. Ankarloo – G. Henningsen (ed): *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries.* Oxford, Clarendon, 191–215.

Holm, Nils G.
1982 Ecstasy Research in the 20th Century – An Introduction. In N. G. Holm (ed.): *Religious Ecstasy. Based on Papers read at the Symposium on Religious Ecstasy Held at Åbo, Finland, on the 26th–28th of August 1981.* /Scripta Instituti Donneriani Åboensis XI./ Stockholm, Almqvist and Wiksell International, 7–26.

Honko, Lauri
1962 *Geisterglaube in Ingermanland.* /Folklore Fellows' Communications 185./ Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.

Iklóldy András
1982 A magyarországi boszorkányüldözés történeti alakulása. *Ethnographia* XCIV: 292–298.
Jones, Ernest
1912 *Der Alptraum in seiner Beziehung zu gewissen Formen des mittelalterlichen Aberglaubens.* /Schriften zur angewandten Seelenkunde 14./ Leipzig – Wien, Franz Deuticke.
Kieckhefer, Richard
1976 *European Witch Trials: Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300–1500.* London, Routledge.
Klaniczay Gábor
1983 Benandante – kresnik – zduhač – táltos. Samanizmus és boszorkányhit érintkezési pontjai Közép-Európában. *Ethnographia* XCIV: 116–134.
1986 Boszorkányhit, boszorkányvád, boszorkányüldözés a XVI–XVIII. században. *Ethnographia* XCLVII: 257–295.
1998 A boszorkányszombat ördögi látomása a vádaskodók vallomásaiban. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről I./ Budapest – Pécs, Balassi – UP, 284–306.
Komáromy Andor
1910 *Magyarországi boszorkányperek oklevéltára.* Budapest, Magyar Tudományos Akadémia.
Kristóf Ildikó
2001: „Bűvös-bájos varázslók" vagy „a Sátán száska farkú katonái": demonológiai elemek a 16–17. századi református irodalomban. In Pócs Éva (szerk.): *Demonológia és boszorkányság Európában.* /Studia Ethnologica Hungarica 1./ Budapest – Pécs, L'Harmattan – PTE Néprajz Tanszék, 107–136.
Labouvie, Eva
1991 *Zauberei und Hexenwerk. Ländlicher Hexengalube in der frühen Neuzeit.* Frankfurt, Fischer.
Larner, Christina
1981 *Enemies of God. The Witch-hunt in Scotland.* Baltimore, Md, John Hopkins UP. [London, Chatto & Windus, 1981.]
Macfarlane, Alan D. J.
1970 *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A Regional and Comparative Study.* London, Routledge & Kegan Paul.
Muchembled, Robert
1990 Satanic Myths and Cultural Reality. In B. Ankarloo – G. Henningsen (eds): *Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries.* Oxford, Clarendon, 139–160.
Pócs Éva
1983 Tér és idő a néphitben. *Ethnographia* XCIV: 177–206.
1986 Tündér és boszorkány Délkelet- és Közép-Európa határán. *Ethnographia* XCVII: 177–256.
1992 A boszorkányszombat és ördögszövetség népi alapjai Közép-Délkelet-Európában. *Ethnographia* 103: 28–88.
1995 Maleficium-narratívok – konfliktusok – boszorkánytípusok. Sopron vármegye 1529–1768. *Népi kultúra – népi társadalom* 18: 9–66.
Ranke, Friedrich
1927 Alp. In E. Hoffman-Krayer – H. Bächtold-Stäubli (Hrsgs.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens I.* Berlin – Leipzig, Walter de Gruyter, 281–305.

1933 Mahr und Mahrt. In E. Hoffman-Krayer – H. Bächtold-Stäubli (Hrsgs.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens V.* Berlin – Leipzig, Walter de Gruyter, 1508–1511.

Schram Ferenc

1970 *Magyarországi boszorkányperek 1529–1768 I–II.* Budapest, Akadémiai.

1982 *Magyarországi boszorkányperek 1529–1768 III.* Budapest, Akadémiai.

Szendrey Ákos

1955 Hexe, Hexendruck. *Acta Ethnographica* IV. 129–169.

Thomas, Keith

1978 *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth- and Seventeenth-century England.* London, Penguin. [1971.]

Varga Endre (szerk.)

1958 *Uriszék. XVI–XVII. századi perszövegek.* Budapest, Akadémiai.

Winkler Elemér

1924 *Bűnök és büntetések a régi Sopronban (XVI–XVIII. század).* Sopron.

MIÉRT NŐK A BOSZORKÁNYOK?[1]

A címben feltett kérdés érvényes a 20. századi boszorkány vonatkozásában is, hiszen a néphit boszorkánysztereotípiája ma is döntően *nők*re vonatkozik, felelet azonban csak visszamenőleg, a kora újkori boszorkányra nézve adható. A kora újkori Európában – mint ez köztudott – virágzott a falusi boszorkányság csapásmagyarázó és konfliktusfeloldó intézménye. Ennek működését a boszorkányüldözés dokumentumai tükrözik – több-kevesebb torzítással. Ugyanakkor a perbe fogott boszorkányokra vonatkozóan egzakt statisztikai adatok nyerhetők a perjegyzőkönyvekből (a boszorkányüldözés-mentes kelet-délkelet-európai területeket kivéve Európa egészére): ezekből megállapíthatók a bíróságra került vádlottak személyi adatai, szerencsés esetben családi, társadalmi hátterük is, de nemük mindenképpen. A statisztikákból leszűrhető, hogy a boszorkányüldözés négy évszázada során a perbe fogott személyek átlagosan 80–85%-a nő (lásd az 1. táblázatot). Az üldözött boszorkány természetesen nem azonos a falusi és városi közösségekben boszorkánynak tartott személyekkel, mégis, ez az arány nagyjából tükrözi a nemek arányát azokra vonatkozóan is: a bíróságra jutott vádlottakat ugyanis nem felülről választotta ki az üldöző mechanizmus, hanem többnyire alulról jövő kezdeményezésre jutottak oda. Tehát a bíróságra többségükben azok a személyek kerültek, akiket saját közösségük tagjai feljelentettek mint boszorkányt, és ami még fontosabb: azok a személyek, akik ellen már általában saját hatáskörükben – a falusi boszorkányság öntörvényű rendszerén belül, annak hagyományos eszközeivel – eljártak. Ezt az eljárást a perjegyzőkönyvek alapján rekonstruálni lehet, ahogy már – az első angolszász elemzés után, amelyet Alan Macfarlane végzett el a Tudor- és Stuart-kori essexi falvak vonatkozásában – angol, francia, német és magyar kutatók megrajzolták.[2] Így Európa térképén kezdenek kirajzolódni a kora újkori boszorkányság – mint társadalmi intézmény – működésének általános és helyi vonásai a rontás (maleficium) gyanújának felébredésétől a boszorkány személyének kijelölésén át a boszorkányellenes akcióig – tehát ahogy a hagyományos falusi intézmény a hivatalos boszorkányüldözéstől, az elit kultúra jogi mechanizmusától és demonológiai tanaitól függetlenül működött.

[1] A cikk első megjelenése: Pócs 1998; angolul: Pócs 2003.

[2] Lásd például Macfarlane 1970; Thomas 1971; Monter 1976; Muchembled 1978a; Unverhau 1980; Wunder 1983; Klaniczay 1990; Labouvie 1991.

1. táblázat
Az európai és észak-amerikai boszorkányüldözés a 15–18. században

Régió, tartomány, ország	Időszak	Férfiak (%)	Vádlottak száma	Halálos ítéletek
Jura környéki kantonok	1537–1683	28,7	1374	836
Velencei inkvizíció	1552–1722	22	549	
Észak-Franciaország	1351–1790	18	226	161
Namuri grófság	1509–1646	8	270	144
Párizsi parlament	1564–1639	50	1119	578
Luxemburgi hercegség	1505–1685	16	547	358
Franche-Comté	1599–1667	24	203	62
Anglia, Home Circwit	1560–1700	7	513	122
Skócia	1560–1750	14	1891	599
Svédország	1471–1677	15	1151	
Norvégia	1561–1760	20	230	277
Finnország	1520–1699	49,3	710	115
Új-Anglia (Salem nélkül)	1638–1697	20	114	16
Délnyugat-Németország	1652–1670	18	3229	
Braunschweig, Wolfenbüttel	1557–1670	9,3	225	88

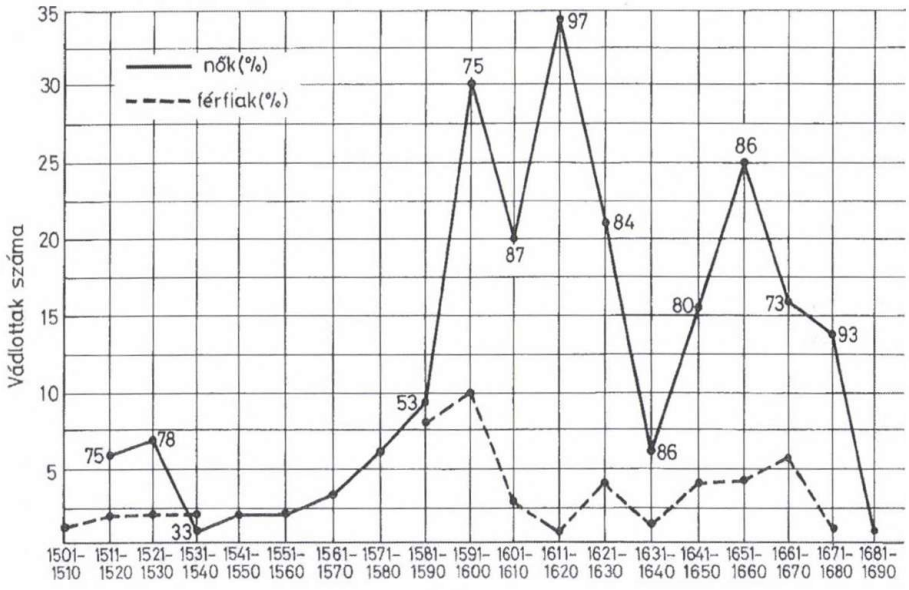
(Klaniczay 1986. nyomán)

Ez az intézmény a legújabb korban már sehol Európában nem él olyan teljességében, mint a boszorkányüldözés századaiban. A boszorkány nemét indukáló tényezők nem vizsgálhatók a mai – csökevényes – boszorkányhiedelmek és narratívumok alapján, magának a *boszorkányságnak* a kontextusa nélkül. Így a rá vonatkozó olyan alapvető kérdéseket, mint a boszorkányok neme, helyesebb a kora újkor évszázadaira vonatkozóan feltenni és a perdokumentumok vizsgálatának fényében megválaszolni, mintsem a funkciójukat vesztett jelenkori boszorkányhiedelmekből és narratívumokból visszakövetkeztetve. A népi intézmény természetesen nem függetleníthető az üldözés hatósági rendszerétől, sem az üldözés céljára megfogalmazott egyházi demonológiai tanok ideológiai hatásaitól. Kérdéseink igazán csak a kettő kölcsönhatásának tükrében válaszolhatók meg. Különösen fontos ez a boszorkány nemének kérdésében, a boszorkány női mivolta ugyanis fontos részét alkotta annak a sztereotip képnek, amelyet az üldözés szolgálatába állított demonológia kialakított. A boszorkány *női* mivolta még hangsúlyosabb lett az európai üldözés tetőzésének idején, a 17–18. század fordulóján. Ennek feltehetően volt hatása a népi boszorkányideológiára, a falusi intézmény hátterében tetten érhető népi sztereotípiára is, ezen keresztül pedig a falusi intézmény működésére: konkrétan a nők előnyben részesítésére a boszorkányok kijelölésében.

Legalábbis ilyen hatás feltételezésére csábítanak azok a statisztikák, amelyek az üldözési hullámok csúcsán a női vádlottak arányának enyhe növekedéséről tesznek tanúságot. Lásd például a flandriai perek adataiból megalkotott 2. táblázatot, vagy Karlsen vizsgálatát,[3] aki új-angliai perek vonatkozásában mutatott ki szignifikáns női túlsúlyt pánikok idején. Rokon jelenség a női fölény fokozódása az adott helyen huzamos ideje folyó üldözés következtében. Heikkinen és Kervonen finnországi vizsgálatai szerint minél tovább tart egy adott helyen a boszorkányüldözés, annál inkább növekszik a női vádlottak száma; minél régebben folyik az üldözés, annál magasabb a nők aránya.[4] Ezt a szerzők a női boszorkánysztereotípia hatásával magyarázzák (a férfi varázslókra vonatkozó helyi hagyományokkal szemben).

2. táblázat

Boszorkánysággal vádolt nők és férfiak aránya Észak-Flandriában 1501 és 1700 között



(Muchembled 1978a, 176 alapján)

A demonológia boszorkányképének egyik gyökere a középkor századait végigkísérő nézet a nők alárendeltségéről, a bűnbeesés utáni hitbeli gyengeségéről, a bűnnel szembeni ellenálló képesség hiányáról, amely már Arisztotelésznél megjelenik, majd

[3] Karlsen 1989, 48–51.

[4] Heikkinen – Kervinen 1990, 322.

leghatározottabban Aquinói Szent Tamásnál fogalmazódik meg.[5] Már az első boszorkányellenes traktátusokban (például Nider *Formicarius*a, 1435–1437) helyet kap az a nézet, hogy az asszonyok a bűnbeesés óta a bűnök edényei, mégpedig elsősorban a „női", szexuális bűnöké. G. von Kaisersberg 1508-as böjti prédikációja felveti a kérdést, hogy vajon miért van a női nem jobban kitéve a boszorkányságnak, mint a férfiak – és a felelet: a női nem gyengesége, befolyásolhatósága folytán; a Sátán kísértésének könnyebben engedő nők elsősorban a speciálisan női, szexuális bűnökre csábulnak el (házasságtörés, szerelmi mérgek stb.).[6] A keresztény egyház nőgyűlölete – mint a teológiai vélekedésekből sokan megfejtették – elsősorban szexualitásellenesség.[7] Hans Bidermann hívta fel a figyelmet arra, hogy a boszorkányüldözők e nőellenes attitűdje érdekes módon egybevág a (már a boszorkányüldözést megelőzően üldözött) kathar eretnekek szexualitás-ellenességével, illetve ez amannak az ellenkező előjelű folytatása.[8]

A teológiai, illetőleg demonológiai nőellenesség egy másik fontos – szintén ellentétes – előzményére Klaniczay Gábor világított rá a késő középkori női szentek vonatkozásában: a befolyásos női szentek karizmatikus és misztikus hatalmának ambivalens megítélése oda is vezethetett, hogy a nőket boszorkánynak tekintsék; az ördögi kísértéshez való viszonyban például a szent és a boszorkány ugyanannak a „mágikus univerzumnak" az ellentétes pólusait képviselheti.[9]

A boszorkányüldözők nőellenes demonológiájának végső megfogalmazása az ilyen szempontból is híressé vált *Malleus Maleficarum*ban[10] kap helyet. Ennek gazdag példatárában a szexuális vétkek változatos sora van előttünk, amelyeket a boszorkány követ el az ördöggel. A *Malleus Maleficarum* boszorkánytetteinek túlnyomó része egyébként is a termékenységhez, egészséghez, betegséghez, kisgyermekhez, halálhoz – tehát a társadalmi és magánélet női szférájához – kapcsolódó bűncselekmény, és ezek még kiegészülnek olyan nőspecifikus szexuális vétkekkel, mint a házasságtörés. A test bűnein kívül speciális női bűnnek tekintette a *Malleus* a nyelv gonosztetteit is – és mindez a hitbeli gyengeséggel együtt úgymond azt eredményezi, hogy a nők nagyobb mértékben képesek rontásra, tehát a boszorkányságra.[11]

[5] A nők alárendeltségére vonatkozó teológiai nézetekről és egyházi vélekedésekről: Schormann 1981, 117–118; Biedermann 1987, 216; Segl 1988; Frank 1988; Burghartz 1988. A legfontosabb demonológiai irodalom összefoglalása és szemelvényei: Hansen 1901.

[6] Burghartz 1988, 57.

[7] Hansen 1900, 232, 485–487; Delumeau 1978, 450; Burghartz 1988, 57.

[8] Biedermann 1987, 213–214.

[9] Klaniczay 1990/91, 242–251.

[10] Institoris – Sprenger 1487.

[11] A *Malleus Maleficarum* és szerzője, Institoris nőgyűlöletéről lásd: Monter 1977, 129; Segl 1988; Dienst 1987b, 176; Burghartz 1988, 60.

Carol Karlsen hívja fel a figyelmet a *Malleus Maleficarum*nál kevésbé ismert, de éppen nőellenességével kirívó demonológiai traktátusra, a spanyol Martin de Castanege 1529-ben megjelent művére: *Tractato de las Superstitiones y Hechierias*. E szerző tovább differenciálja az ördöggel összeálló nők szexuális vétségeit: szerinte inkább öreg nőkből lesznek ilyen úton boszorkányok, mert őket már elhanyagolják a valódi férfiak.[12] A kör ily módon bezárul: akár *csak* a szexuális bűnökből is összeállítható a *magányos öreg nő, mint boszorkány* sztereotípiája.

A hivatalos demonológia nőellenességének, illetve a boszorkánysztereotípia határozottan női vonásainak mindemellett mitologikus gyökerei is voltak. Ez az európai boszorkányhiedelmek mitikus hátterével: antik és középkori *női* démonok hitével *(strix, striga, lamia, Lilith)*, pogány istennők *(Diana, Holda)* kultuszával, egyszóval a – Cohn kifejezésével – *nightwitch*, vagyis az *éjszakai boszorkány* hagyományainak női jellegével kapcsolatos. Középkori egyházi források Regino von Prüm 906-os említésétől kezdve Diana, Holda női kultuszára, asszonyi követőire utalnak. A boszorkány germán mitologikus „rokonsága" is nőnemű: a *Hexe* szó alapjául szolgáló *hagzissa/hagazussa* – csakúgy, mint az *unholde, drude, mahr/mara* – női démont takar.[13]

A demonológiai traktátusokból mindezeken túl világosan nyomon követhető még az antik és középkori varázslónők negatív megítélése is. E varázslónők, akik szerelmi varázslással, jóslással, halottlátással és nem utolsósorban gyógyítással foglalkoztak, és bizonyos tekintetben az európai boszorkány „őseiként" tarthatók számon, a demonológiai írásokban egyértelműen méregkeverőként, mégpedig női méregkeverőként jelennek meg.[14] Reginald Scot szerint a boszorkánynők a mérgezés feltalálói és gyakorlói, ezenfelül „rossz természetű, bűnös hajlamú, szándékosan rosszindulatú emberek".[15] Susanna Burghartz hívja fel a figyelmet arra,[16] hogy már a kora középkori penitenciálékban is a varázslat volt az a terület, ahol egyáltalán a nőket, illetve a női bűnöket külön megemlítették.

E nézetekre rétegződve alakult ki a 15–16. században a boszorkányság új, az üldözés szolgálatába állított fogalma, az új sztereotípia az ördöggel szövetséget kötő, sabbathra, vagyis az ördögimádó gyülekezetbe járó boszorkányról.[17] Ez a sztereotípia is *nőként* határozza meg a boszorkányt, de nem kizárólagosan nőspecifikus. Az üldözés elsődleges okai közt *nincs* megfogalmazva nőspecifikus boszorkánytulajdonság

[12] Karlsen 1989, 155.

[13] Az *éjszakai boszorkány* hagyományairól: Caro Baroja 1967, 83; Cohn 1994 [1975], 206–218; Lecouteux 1985; Biedermann 1987; Ginzburg 1990, 96–104.

[14] Hansen 1900; Schormann 1981, 116–117; Biedermann 1987b, 219; Ennen 1988, 7–10. – Ez természetes következménye ambivalens tevékenységüknek, lásd erről alább is.

[15] Kittredge 1972 [1928], 136–138 (az idézet 137).

[16] Burghartz 1988, 58.

[17] A sabbathról és „az ördögszövetségről" mint az új demonológia alaptételéről: Trevor-Roper 1969, 118; Thomas 1971, 438; Cohn 1994 [1975], 100–102; Kieckhefer 1976, 22–31, 71–80.

(tehát a keresztény hit elhagyását, az ördögimádást, az ördögszövetséget férfiakról is feltételezték) – bár, mint említettük, a nőellenes demonológiai traktátusok szerint a nők „fő bűnei" közé tartoztak az ördöggel elkövetett szexuális vétségek. Az üldözés ennek értelmében nem nőüldözésnek tekinthető, hanem bármely nembéli eretnekek felszámolására hivatott akciónak.

A boszorkány női mivolta a demonológia sztereotípiájában sokkal inkább az előbb említett teológiai nézeteknek és mitológiai vonásoknak, valamint a női varázslók tényleges praxisának és mitikus kontextusának hozadéka. Ez a boszorkánykép tulajdonképpen a boszorkány valós társadalmi szerepéről és népi hiedelemrendszeréből is sokat tükrözött, azt egészítette ki új elemekkel, mint Eva Labouvie kifejezi,[18] a mágia „teológiai stilizálásával". Ahogy Macfarlane hangsúlyozza, a tényleges boszorkányszerep is nagyobbrészt női szerep – ez szinte vonzotta a teológusokat, hogy ráépítsék a Sátán befolyásának könnyen engedő, a hitben a férfiaknál gyengébb nő vádját.[19]

Nem ítélhető meg egyértelműen, hogy milyen hatása volt a konkrét boszorkányvádakra a demonológia boszorkánysztereotípiájának. A sztereotípia és a valóság közt már önmagukban a demonológiai művekben is vannak ellentmondások: Nider a boszorkányok női szexuális bűneit sorakoztatván férfi boszorkányokat is említ konkrét példái között. Másrészt például a fent említett finn vizsgálat azt látszik bizonyítani, hogy ott a női demonológiai sztereotípia hatására emelkedett a nők ellen emelt boszorkányvádak gyakorisága, Ausztriában – a *Malleus Maleficarum* tiroli szülőhelyével szomszédos Stájerországban – alkalmanként igen magas lehetett a férfi boszorkányok száma. Minden körülmények között érvényesülő kizárólagos hatást ezen a téren sem tételezhetünk fel. Burghartz svájci vizsgálatai érdekesek ilyen szempontból: mind Luzernben, mind Lausanne-ban csak nőket vádolnak ördögszövetséggel, illetve az ördöggel fenntartott szexuális kapcsolatokkal, ami a demonológia nyilvánvaló hatása. Ezenközben Lausanne-ban 62% a férfi vádlottak aránya![20]

Nézzük hát a tényleges boszorkányszerepet, a sztereotípiák után a valóságot, már amennyire a perek jegyzőkönyveiből ez megfejthető. Az európai statisztikák szerint a 16–17. században, a nagy üldözési hullámok idején a férfi perbe fogottak legalacsonyabb százaléka 5–8 (például a Jura-vidék egy részén, az angliai Essexben, a németalföldi Namur grófságban). Franciaország több területén, Wesztfáliában, Stájerország némely részén vagy Finnországban a férfiak aránya eléri vagy megközelíti az 50%-ot. Svájcban – mint említettük – néhol túl is szárnyalta a férfiak aránya a nőkét (lásd az 1. táblázatot).[21] A nők arányszáma e századokban általában emelkedő tendenciát mutatott a 14–15. századhoz képest, amikor a férfi vádlottak száma még több helyen felülmúlta a nőkét.

[18] Labouvie 1987, 77.
[19] Macfarlane 1970, 678.
[20] Burghartz 1988, 59–68.
[21] Néhány további statisztika: Larner 1981, 91; Schormann 1981, 118; Valentinitsch 1987b, 306.

Az átlag 20%, az arányok ingadozása, változásai nem adnak ki nagy, egységes foltokat, a különbségek kis léptékűek. A kis foltok nem esnek egybe a boszorkányüldözés egyéb statisztikus sajátságainak elterjedési képével, így például a centrum és a perifériák jellegzetes eltéréseivel sem (a perifériákra a későbbi üldözési hullámok, a kevesebb per, kevesebb halálos ítélet jellemző).[22] Ezek szerint a férfi–női különbségeknek önálló, az egyéb jelenségekétől eltérő okrendszere kell hogy legyen. Véletlenszerűnek, illetve egyedinek látszanak olyan egybeesések, mint például a Saar-vidéki, ahol a protestáns lakosságnál 9%-kal magasabb a nők aránya, mint a szomszédos katolikus területeken.[23] Egyébként az arány nem látszik a felekezeti hovatartozással összefüggésben lenni. (Magyarországon Klaniczay Gábor számításai szerint 9% körüli a férfiak aránya, de van, ahol ez – például Debrecenben, Kristóf Ildikó kutatásai szerint – 6%-ra csökken.[24]) Ezek a statisztikai különbségek – amelyekkel semmilyen más eltérés nincs korrelációban – arra vallanak, hogy – mint Labouvie is megfogalmazza[25] – a boszorkányok nemhez tartozása másodlagos tényező. Azt azonban, hogy ennek mint *másodlagos tényezőnek* mégis van szerepe a vádak keletkezésében, megint csak a statisztika sugallja: mégpedig az arányok földrajzi különbségei. Szűkebb helyi körzetekben sokszor kimutatható a nemek arányának viszonylagos állandósága: tehát léteznek helyileg és időszakosan érvényes, a boszorkány nemével kapcsolatos tényezők a boszorkányvádak indukálói között. A *primer faktorok* azonban mindkét nemre vonatkoznak. A nőellenesség, a nők elleni harc tétele nem kaphat helyet a globális magyarázatok között, mert ugyan miért állítana egy nőüldöző mozgalom 5 usque 50% férfit a bíróság elé (az adott hely asszonyaival azonos elsődleges okokból)?

A nők kiugróan magas arányai nyilván könnyen csábítottak túlzó nézetekre. Anélkül, hogy itt most a feminista irányultságú boszorkányság-, illetve boszorkányüldözés kutatásokba bele akarnék menni, csak röviden megjegyzem, hogy e kutatások vezéreszméje két hibás előfeltevés. Az egyik az, hogy a boszorkányüldözők és az üldözöttek egyaránt nőüldözésnek, a nemek közti harcnak tekintették a boszorkánypereket. A másik szerint az üldözés alapvető oka a patriarchális társadalmak nőellenessége lenne.[26] A „nemek harca" feltevést támogatta az a tény is, amire Christina Larner hívja fel a figyelmet: a boszorkányok üldözése volt az első alkalom, hogy női vádlottak nagyobb számban egyáltalán megjelentek a nyilvánosság előtt: az ideig a büntetőjogban a nők voltaképpen nem léteztek.[27] A nők számára a boszorkányság számított

[22] Behringer 1989, 622–628.

[23] Labouvie 1987, 71.

[24] Kristóf 1998, 441.

[25] Labouvie 1991, 7.

[26] A feminista boszorkánykutatásokról (Honegger, Bovenschen, Graichen-Wisslinck, Ehrenreich – English stb.) összefoglalóan lásd: Schormann 1981, 116–122; Unverhau 1990, 241; Dienst–Hörandner 1987.

[27] Larner 1981, 51.

a legfontosabb főbenjáró bűnnek, rajta kívül csak a gyermekgyilkosság volt olyan női vétek, amiért halálbüntetés járt.[28]

Ami mármost a nem feminista történészeket illeti, akik a társadalmi feszültségek boszorkányüldözést indukáló hatását vizsgálták, az ő magyarázatuk a nők társadalmi státusával, mégpedig peremhelyzetével kapcsolatos. A perbe fogottak statisztikáit vizsgálva majd mindenütt találkozunk egy vádtípussal, amely a gyengék, szegények, a társadalom peremén élők ellen irányul. Mint Alan Macfarlane állítja, a női többség kézenfekvően magyarázható gazdasági és társadalmi tényezőkkel: a nők voltak a közösségek leginkább alávetett tagjai és ezért ők voltak legjobban kitéve a vádaskodásoknak.[29] Ez azonban csak egy vádtípus, illetve boszorkánytípus, amely egész KözépEurópában – Magyarországon is – kisebbségben van, a perek „nőellenességét", a boszorkányvádak nőcentrikusságát egészében nem magyarázza. Semmiképpen nem általánosítható az sem, amit Monter állít (bizonyára egyoldalú forrásismeret okán), miszerint a boszorkányvádak leginkább a patriarchális társadalmak félelmének kivetítéseként értelmezhetők az atipikus nők iránt, akik a férjek és apák közvetlen férfi-ellenőrzése alól kiszabadultak.[30] Bár a „társadalom peremén élő boszorkány" tétele több kutatónál visszhangzik,[31] a magányos és a társadalmi kontroll alól kiszabadult boszorkány nem tipikus, soha nem elsődleges boszorkányvád-indukáló jelenség. A vizsgálatok többségéből az derül ki, hogy a boszorkány, vagy legalábbis a boszorkányok többsége nincs marginális helyzetben, hanem benne él a falusi közösségek szoros kapcsolathálózat-rendszerében. A boszorkányság falusi intézményének társadalmi kontextusát vizsgáló kutatók többsége az előbbiekkel ellentétben azt hangsúlyozza, hogy a boszorkány ugyan gyakran egyedülálló, olykor egyedül élő is, de nincs marginalizálódott helyzetben, hanem szorosan benne él a közösségben: a boszorkányvádak döntő többsége – egész Európában – szoros társadalmi kapcsolatokon alapul (családi, szomszédsági, lakótársi, munkatársi viszonylatokban, munkaadó és beosztottja, szolgáltató és páciense stb. között jön létre). Az egzakt statisztikák szerint még a nem marginalizálódott egyedülálló sem tipikus, csak gyakori, mindenütt több a házas boszorkány, mint az özvegy avagy hajadon.[32] Pedig éppen a hajadon és özvegy boszorkányok nagy számára alapozta Eric Midelfort a nagy délnyugat-német boszorkányüldözési hullám globális magyarázatát: amennyiben legalapvetőbb tényezőnek az üldözési hullámot megelőzően teret nyert

[28] Monter 1977, 133.

[29] Macfarlane 1970, 678.

[30] Monter 1976, 122, 124.

[31] Macfarlane 1970, 678; Midelfort 1972; Heinemann 1986, 99; Unverhau 1987, 243; Monter 1976, 122; 1977, 133–134; Blumenfeld-Kosinski 1990, 107, 123.

[32] Larner 1981, 90–101; Naess 1983, 171; Unverhau 1987, 259; Labouvie 1991, 173–176; Kristóf 1998, 88–89; Burghartz (1988, 65) részletes, két svájci kanton boszorkányvádjait összehasonlító vizsgálatából például kiderül, hogy a vádlottaknak csak 1/6-a, illetve kevesebb mint 1/3-a az öreg és özvegy nő.

újházasodási rendszert, ennek következtében az özvegy nők nagyobb számarányát tekintette. Feltételezését azonban – úgy gondolom, nem véletlenül – Midelfort nem tudja konkrét boszorkányvádakkal alátámasztani.[33]

Angol antropológusok (Macfarlane, Thomas) elemzéseiből lett először világos, hogy a boszorkányvádak keletkezése elsősorban a helyi társadalmak belső feszültségeivel van kapcsolatban;[34] e kutatások alapján írta le Norman Cohn a kora újkori boszorkány „kutatási sztereotípiáját": „witches were above all people who harmed their neighbours by occult means; and they were almost always women".[35] Ilyen következtetésre jutott Alan Macfarlane is essexi vizsgálatában: ő a szomszédsági normák megsértését tartja a fő boszorkányvád-indukáló tényezőnek. Mint Keith Thomas írja, elsősorban a macfarlane-i tapasztalatok alapján: a szerencsétlenségek magyarázataként akkor merült fel a kortársakban a boszorkányság, ha az áldozat előzetesen ellenséges viszonyba keveredett [közössége tagjaival].[36] A „nőiség" szempontja azonban alá van rendelve a szomszédsági konfliktusoknak. Eszerint tehát: a boszorkányok többsége azért nő, mert a vádak olyan családi és szomszédsági konfliktusokon alapulnak, amelyek a magán- és a közösségi élet női szféráiban jöhetnek létre.

A boszorkányvádak kapcsolathálózatába vádlóként és vádlottként egyaránt bekerülhetett a szomszédsági vagy egyéb szoros kapcsolatban álló háztartások bármely korú, nemű tagja. Azonban a rontásesetek és vádaskodások többsége a mindennapi élet női szféráira vonatkozik: szülés, házasság, gyermeknevelés, szerelem, betegség. Macfarlane essexi vizsgálata mellett megemlíthetjük Labouvie erre vonatkozó Saar-vidéki eredményeit, több osztrák vizsgálatot, valamint a magam Sopron megyei elemzését.[37] Robert Muchembled egy flandriai falu peraktáit elemezve jutott arra a következtetésre, hogy a nők vád alá kerülésének nagyobb százaléka annak köszönhető, hogy a mindennapi élet női szférái, a szülés, szülőség, szerelem és házasság, betegség, az átmeneti rítusok mágiája potenciális melegágya a boszorkányság-konfliktusoknak.[38]

A mindennapi élet női szférájában betöltött szerepek igazolásai és indítékai lehettek a „nő babonás, pogány világkép őrzője" teológiai doktrínának, mint erre Heide Dienst utal.[39] A női szerepekkel kapcsolatosak Karlsen következtetései is, aki újangliai vizsgálatában a társadalmi normák áthágásának, a női viselkedési szabályok megsértésének szerepét hangsúlyozza a boszorkányvádak keletkezésében. A boszorkány mintegy megtestesítője a negatív viselkedési modellnek: ő volt a „gonosz nő", akihez *képest*

[33] Midelfort 1972. A házassági modell megváltozásának szerepét hangsúlyozza Monter (1977, 133) is.
[34] Macfarlane 1970; Thomas 1971.
[35] Cohn 1994 [1975], 251.
[36] Thomas 1971, 669.
[37] Monter 1976, 121–124; Dienst 1987a, 282; Labouvie 1991; Pócs 1995.
[38] Muchembled 1981, 187–211. Hasonló következtetésekre jut Kieckhefer (1976, 95), Wunder (1983, 188–189), valamint Blumenfeld-Kosinski (1990, 110–112, 142–143) is.
[39] Dienst 1987b, 175.

ott, a 17. századi Új-Angliában meg lehetett rajzolni a „puritán nőiség" modelljét.[40] (Burghartz svájci vizsgálata is hangsúlyozza a női viselkedési normák áthágásának szerepét.[41]) Mások arra figyelmeztetnek, hogy e tényező szerepe is csak korlátozott érvényű. A női viselkedési normák áthágása, a női szerep negatívba fordulása, a „negatív modell" megtestesítése elsősorban is a szexuális viselkedéssel kapcsolatos; a „női bűnök" nagy része – mint erre már fentebb is utaltunk – szexspecifikus: gyermekgyilkosság, szerelmi mérgek, házasságtörés, férfiak elcsábítása.[42] Renate Blumenfeld-Kosinski arra is felhívja a figyelmet,[43] hogy a maleficium bizonyos típusai: mérgezés, szerelmi varázslás, abortívumok előállítása stb. az antikvitás óta a nőkhöz kötődnek. E szexspecifikus bűnök konkrét szerepe a boszorkányvádak keletkezésében változó, sehol sem domináns. Ez a tényező mindenképpen ott van a nők ellen irányuló boszorkányvádak arányának növekedése mögött, de messze nem a demonológusok által megrajzolt negatív nőideál sugallta mértékben. Úgy látszik, a mindennapi élet női szféráján belül fontosabb szerepet kapott a közösségi szolidaritás, konkrétan a szomszédsági együttélés normáinak megsértése, olyannyira, hogy a szomszédsági konfliktusok és ezen belül a női szféra szerepe egyfajta – egész Európára többé-kevésbé érvényes – magyarázatot ad a „miért a nők" kérdésre, amely, mint Macfarlane megállapítja, a kora újkori önellátó parasztgazdaságok gazdaságitársadalmi egymásra utaltságával kapcsolatos. E vonatkozásban azért nők a boszorkányok, mert a mindennapi élet női szféráiban még jobban egymásra voltak utalva a közösségek tagjai, a közösségi szolidaritás etikai normáit tehát könnyebb volt a nőknek megsérteni. Az a tipikus kora újkori közép-európai, rontásindukáló szomszédsági konfliktus, hogy „a szomszéd kérte a lisztes bödönömet kölcsön, nem adtam oda, mert magamnak is szükségem van rá, erre ő szidalmazott, majd éjszaka megrontotta kisgyermekemet", nem feltétlenül és nem kizárólagosan, de nagy valószínűséggel nők között robban ki.

Alan Macfarlane essexi vizsgálata után Közép- és Ny-Európa több pontján kimutatták az ilyenfajta boszorkányvádak szerepét.[44] Természetesen ezeknek nem lehetett ugyanilyen nagy szerepe a városokban vagy az izolált településeken élő falusiaknál, mint például Burghartz Luzern kantonnal kapcsolatos vizsgálatában utal is erre. De bármilyen településen, a mégoly szoros szomszédsági egymásrautaltságban élő parasztok között is, ez még mindig csak a boszorkányvádak *egyik típusa;* az európai boszorkányság egyik aspektusa, amely a falusi boszorkányság közösségi konfliktusokat feloldó szerepére utal. A boszorkányság másik fontos vonatkozása a kora újkori parasztság világnézetében betöltött ideológiai szerep volt – amennyiben az egyént

[40] Karlsen 1989, 117, 160–182.

[41] Burghartz 1988, 66–69.

[42] Lásd erre vonatkozóan Karlsen (1989, 136–141) és Burghartz (1988, 70) adatait.

[43] Blumenfeld-Kosinski 1990, 111–112.

[44] Hasonló vádak képezik a magyar perek rontáseseteinek hozzávetőlegesen 30%-át.

ért váratlan csapások magyarázatával szolgált. A rendszer általában úgy működik, hogy boszorkánysággal vádolom azt a személyt, akivel konfliktusom volt, majd a baj helyrehozatala elsimítja, kanalizálja a konfliktus keltette vagy jelezte feszültségeket is. Másrészt: azt gyanúsítom rontással – azt választom ki a boszorkány szerepére az engem ért váratlan csapások magyarázatául –, aki valamilyen ok miatt rontással gyanúsítható. Ez az ok: a boszorkányideológia, a feltételezett károkozóknak tulajdonított boszorkányismérvek, az „occult means", amelynek révén ő rontani tud. Ezek a boszorkány reputációjú személyek, akik általában a mágia közösségi szakemberei, varázslók, jósok, gyógyítók. A varázslók „boszorkánnyá válásáról", a boszorkányság rendszerébe integrálódásáról, a mágikus specialisták kriminalizálódásáról sok tanulmány szól.[45]

A folyamat törvényszerű: aki a mágia eszközeinek birtokában van, az – bármennyire pozitív, közhasznú mágiát gyakoroljon is – a boszorkányság intézményének intenzív működése idején, a vádak sorozatos keletkezésének légkörében igen könnyen gyanúsítható állítólagos rosszindulatú mágiával: ennek a gyanúja pedig maga a boszorkányvád. Ehhez nem kis mértékben hozzájárult a gyógyítók, bábák, varázslók tevékenységének kockázatos kimenetele és a mágia ambivalens természete is. Mi sem volt kézenfekvőbb, mint például csecsemőhalál, halvaszületés esetén a bábát csecsemőgyilkossággal, illetőleg halált hozó rontással vádolni! A gyógyítás vagy a szülés kétséges kimenetele mellett azt is figyelembe kell venni, hogy a bábák kezében voltak a fogamzásgátlás és magzatelhajtás bizonyos módszerei is. Ez nemcsak a családot veszélyeztető tudás és gyakorlat, hanem a szexuális kontextusú „női szférának" is része, amely, mint említettük, a teológiai boszorkánysztereotípia egyik alappillére volt.

Mindezen túlmenően a bábaság még az istentelenség, eretnekség vádját is indukálhatta. Blumenfeld-Kosinski, a császármetszés ikonográfiáját tanulmányozván, a bábák szerepével kapcsolatban megállapította, hogy gyakran képezett boszorkányvádat az a tény, hogy a gyerek kereszteletlenül halt meg a bába keze alatt (nem végezte el a „bábakeresztelőt" az újszülött halála előtt). A boszorkányvádak keletkezésében tehát fokozott szerepe lehetett a bábaság – mint kizárólag női foglalkozás – különböző vonatkozásainak. Fokozta a bábák labilis helyzetét, hogy ha a férfi orvosok harca a bábák és gyógyítóasszonyok ellen nem is volt a boszorkányüldözés – mint egyes feminista irányultságú kutatók állították[46] –, a hivatásos férfi orvosok előretörésének folyamata bizonyos mértékig valóban diszkreditálhatta, marginalizálhatta a gyógyítókat, bábákat.[47] Ezt a folyamatot legmeggyőzőbben a császármetszés történetében tudta Blumenfeld-

[45] Macfarlane 1970, 677; Kieckhefer 1976, 46; Horsley 1979; Unverhau 1980, 80; Larner 1981, 114; Labouvie 1987, 49–76; Ennen 1988; Dienst 1987b, 194; Klaniczay 1990; LagerlöfGénetay 1990; Kristóf 1990; Pócs 1995.

[46] Például Heinsohn – Steiger 1985; Michelet 1862, 31–38.

[47] Dienst – Hörandner 1987,391–393; Karlsen 1989, 142; Unverhau 1990, 241–256.

Kosinski kimutatni: a szülészeten belül ugyanis a császármetszés volt az, ami a bábák kezéből legkorábban és leghatározottabban került a hivatásos férfi orvosok kezére.[48]

A gyógyítók és bábák elleni vádak majd minden konkrét felmérés szerint a leggyakoribb boszorkányvádak közé tartoztak, különösen a falusi közösségekben.[49] Ez egyik forrása lehet a női többségnek: a bábaság kizárólagosan, a gyógyítás pedig túlnyomóan női boszorkányokat juttatott bíróságra. Abszolutizálni azonban ezt a tényezőt sem szabad. Voltak olyan falusi közösségek, ahol nagy tömegű női vádlott ellen merült fel a „női szféra" sokféle vádja, bába és gyógyító azonban alig-alig volt a vádlottak közt.[50]

A boszorkánnyá lett varázslókra irányuló vizsgálatok egyértelmű női fölényt mutattak ki. Nem biztos, hogy ez azt jelenti, hogy több női varázsló volt, mint férfi, de az biztos, hogy a női varázslók, gyógyítók sokkal nagyobb számban integrálódtak a boszorkányság rendszerébe – vagyis kerültek boszorkányvád alá – majdnem mindenütt, ahol erre vonatkozó statisztikákat készítettek. Ilyen eredményre jut például Kramer, 16–18. századi holsteini anyagán végzett vizsgálatával.[51] Itt a *Töwersche*, vagyis női varázsló törvényszerűen bekerül a boszorkányság rendszerébe, a *Töwener*, a férfi varázsló alig – megmarad varázslónak a boszorkányüldözés időszakában: nem éri boszorkányvád. Hasonló svéd, osztrák[52] és magyar tapasztalatok is vannak (utóbbi például Kristóf Ildikó debreceni vagy a magam soproni vizsgálatában[53]). Heide Dienst e vonatkozásban azt a kérdést teszi fel: a nők kapcsolata az ártó mágiával, amely a *Malleus Maleficarum*ban olyan szemléletes bemutatást nyer, valóban ilyen szoros volt-e a valóságban is? Vagyis: volt-e női dominancia a fekete mágiában? A felelete: nem, az időjárással kapcsolatos varázslótevékenység például inkább férfiakhoz kötődik.[54] Az is érdekes azonban – ha már az idővarázslást említjük –, hogy míg a pozitív idővarázslást férfiaknak tulajdonítják az Alpok vidékén, a „jégesőcsinálás" boszorkányvádja inkább nők ellen irányul! Ez mindenesetre a teológiai boszorkánysztereotípia hatására vall a tényleges mágikus gyakorlat ellenében. Mindennek megint csak nem a boszorkányüldözés nők elleni irányultsága az oka, hanem az, hogy a női varázslók, gyógyítók, bábák és a mágia női specialistái szűkebb közösségük olyan társadalmi kontextusában tevékenykedtek, amely a boszorkányvádak keletkezésének melegágya volt.[55]

A férfiak – például mint idővarázslók – az egész közösség varázslóiként nehezebben váltak közösségen belüli konfliktusok kiindulópontjaivá;[56] a női mágia személyesebb

[48] Blumenfeld-Kosinski 1990, 117.
[49] Schormann 1981, 108; Valentinitsch 1987b, 309–310.
[50] Burghartz 1988, 67.
[51] Kramer 1983, 222–223, 238–239.
[52] Lagerlöf-Génetay 1990; Valentinitsch 1987b, 308.
[53] Kristóf 1990; 1998; Pócs 1995.
[54] Dienst 1987b, 191–192.
[55] Dienst 1987b, 174, 183–194; Biedermann 1987, 210.
[56] Hasonló következtetésre jut Cohn (1994 [1975], 239–14); Kieckhefer (1976, 62) és Wunder (1983, 201).

kapcsolathálózatban működött. Erre is érvényesek Keith Thomas megfigyelései, miszerint az olyan szerencsétlenségekre, amelyek nem magyarázhatók személyes viszonylatokkal (például járvány, tűzeset), nem vonatkoztatják a boszorkányságot.[57] Másrészt, ahol az átlagot időről időre mégis meghaladta a férfi boszorkányok száma – például Stájerország bizonyos részein –, ott alkalmanként kimutatható a férfi varázslók helyileg megnövekedett szerepe, illetve ilyenkor találkozhatunk azzal a jelenséggel, hogy a férfi varázslók tevékenységi köréhez kapcsolható csapásokat (így Stájerországban az idővarázslást, illetve a jégverést) – időlegesen, helyi jelleggel a boszorkányok tevékenységével magyarázzák.[58] A férfidominancia egyik területén, Finnországban is kimutatták, hogy a 17. század folyamán egyre több férfivarázsló került boszorkányvád alá és 1690-re túl is haladták a nőket – tehát itt is a varázslók perbe fogása okozta a domináns nem kiugrását, de ellenkező előjellel.[59] Ez az azonos, de ellenkező előjelű szerep arra vall, hogy a varázslók neme, illetve nemhez kötött szerepei mint másodlagos tényezők igen fontosak a nemek arányszámának alakulásában. Általános, de nem kizárólagos sajátságként állapíthatjuk meg, hogy a női varázslók szerepkörei domináns funkciókat töltöttek be a férfiszerepek rovására, és nagymértékben hozzájárultak a női boszorkányok kimagasló arányszámához.

A boszorkányság falusi rendszerébe betagozódott varázslók, gyógyítók és a mágia mindenféle rendű-rangú specialistái sajátos hiedelemrendszerüket, illetve mitológiájukat is magukkal hozták. Csak egy példa erre a közép- délkelet-európai tündérvarázslók, illetve a tündérekkel kapcsolatot tartó gyógyítók szerepe, akik boszorkányként a tündérmitológia túlvilágait alig-alig megváltoztatva „őrizték meg", például a magyar perjegyzőkönyvek tanúsága szerint.[60] Hasonló a helyzet a délkelet-európai boszorkányok „alvilágával" és az ott lakó kígyós istennővel,[61] vagy az európai boszorkányság Ginzburg vizsgálta samanisztikus őseivel, pontosabban a boszorkányelőd varázslók női ágával, a halottakat, kincset „látó" svájci, délnémet asszonyokkal, akik a halottak csapatát vezető „istennők": Holda, Perchta stb. „beavatottjai".[62] A varázslók mint „boszorkányősök" mitológiája – ahogy fentebb már említettük – döntő mértékben női mitológia volt. Ezek a női mitológiák – fekete, alvilági, halotti, éjszakai konnotációjuk révén – természetes úton jutottak a boszorkányság hiedelemrendszerébe, könnyen a helyi boszorkánysztereotípiák részévé váltak, és kialakították az „éjszakai boszorkány"

57 Thomas 1971, 665. Minden részletes vizsgálat a személyes konfliktusok fontosságát hangsúlyozza. (Vö. Cohn 1994 [1975], 246–247; Kieckhefer 1976, 62; Lagerlöf-Génetay 1990, 60; Labouvie 1991, 189–191).

58 Schönleitner 1986/87; Valentinitsch 1987b, 314.

59 Heikkinen – Kervinen 1990, 334.

60 Pócs 1986, 1995.

61 Pócs 1993.

62 Ginzburg 1990, 96–104.

különböző európai változatait.[63] A boszorkánysztereotípiák gazdagodása a női varázslómitológiákkal csak erősíthette azt a tendenciát, hogy aktuális szerencsétlenségek magyarázatául a női gyógyítók, varázslók mágikus mesterkedésére gyanakodjanak, a „női varázslómitológiával" rendelkező „állandó boszorkányt" vádolják. Tehát: azért is választottak nőt a boszorkány szerepére, mert az ismert sztereotípia is nőre vonatkozott. A boszorkányüldözők hivatalos sztereotípiája sem nélkülözte a női mitológiáknak ezeket az elemeit – említettük fentebb a középkori egyházi források utalásait *strigára, Holdára, Dianára* mint boszorkányra, vagy boszorkányok úrnőjére.[64] Adott esetben – ahol és amikor az üldözők sztereotípiái hatni tudtak a helyi hiedelemrendszerekre – rokon elemeket találván, egymást is erősíthették. Ilyen folyamatokat rajzolt meg Norman Cohn, amikor az elit és népi sztereotípiákat vizsgálta. Szerinte a repülő, női, emberevő éjszakai démonok *(strigák)* hagyományai fokozatosan összeolvadtak a rosszindulatú varázslók *(malefica,* aki füvekkel, varázsigékkel árt az embereknek és állatoknak) eredetileg különálló hagyományaival.[65]

Egy elemzésben, amelyet a 16–18. századi Sopron vármegyei boszorkánypereken végeztem, megvizsgáltam a fenti tényezők szerepét külön-külön és együttesen. Sikerült a vádak, illetve boszorkányok három alaptípusát megállapítanom (ezek lényegében megfelelnek a Larner és Schormann megállapította típusoknak): a szomszédsági konfliktusok indukálta „társadalmi boszorkány", a „mágikus" konfliktussal kapcsolatos „varázsló-boszorkány" és a (második típussal is kapcsolatban álló) boszorkánymitológiával rendelkező – állandó boszorkány.[66] Mindhárom esetben léteztek fokozottabban nemspecifikus másodlagos tényezők: a közösség női szerepei, a mindennapi élet döntően női szférája és a nőközéppontú boszorkánymitológia. E tényezők nyomatékosítják a boszorkánysztereotípia női oldalát és növelik a *női* „állandó" boszorkányok számát. Ezek egymást erősítő együttes hatása eredményezte a női boszorkányok túlsúlyát. Ezek az asszonyok nem vívtak szexháborút a férfiak ellen, és mégis, a mindennapi életben rájuk rótt női szerepeik betöltésével, sajátosan női eszközeik és tudásuk révén – és a fent nevezett női istenségek részrehajló támogatásával – sikerült túlszárnyalniuk a férfiakat: a máglyák szomorú statisztikájában.

[63] Cohn 1994 [1975], 206–218; Caro Baroja 1967, 83; Biedermann 1987, 212.
[64] E források legfontosabb összefoglalása: Lea 1939, I. 170–198.
[65] Cohn 1994 [1975], 17.
[66] Larner 1981, 114; Pócs 1995; lásd e kötetben is.

BIBLIOGRÁFIA

Behringer, Wolfgang
1989 Beiträge und Perspektiven der Hexenforschung. Neue historische Literatur. *Historische Zeitschrift* 249: 619–640.

Biedermann, Hans
1987 Ausbildung der Hexenlehre. In Helfried Valentinitsch (Hrsg.): *Hexen und Zauberer. Die große Verfolgung – ein europäisches Phänomen in der Steiermark.* Graz – Wien, Leykam, 209–218.

Blumenfeld-Kosinski, Renate
1990 *Not of Woman Born. Representations of Caesarean Birth in Medieval and Renaissance Culture.* London, Ithaca.

Burghartz, Susanna
1988 The Equation of Women and Witches: A Case Study of Witchcraft Trials in Lucerne and Lausanne in the Fifteenth and Sixteenth Centuries. In Richard J. Evans (ed.): *The German Underworld: Deviants and Outcasts in German History.* London – New York, Routledge, 57–74.

Caro Baroja, Julio
1967 *Die Hexen und ihre Welt.* Stuttgart, Klett. [Las bruyas y su mundo. Madrid, Revista de Occidente, 1961.]

Cohn, Norman
1994 *Európa démonai. A boszorkányüldözés története.* Budapest, Corvina [Europe's Inner Demons. An Enquiry Inspired by the Great Witch-hunt. New York, Meridian Books, 1975.]

Delumeau, Jean
1978 *La peur en occident (14e–18e siécles): une cité assiégée.* Paris, Fayard.

Dienst, Heide
1987a Hexenprozesse auf dem Gebiet der heutigen Bundesländer Vorarlberg, Tirol (mit Südtirol), Salzburg, Nieder- und Oberösterreich sowie des Burgenlandes. In Helfried Valentinitsch (Hrsg.): *Hexen und Zauberer. Die große Verfolgung – ein europäisches Phänomen in der Steiermark.* Graz, Leykam, 265–291.

1987b Zur Rolle von Frauen in magischen Vorstellungen und Praktiken -nach ausgewählten mittelalterlichen Quellen. In Werner Affeldt (ed.): *Frauen in Spätantike und Frühmittelalter. Lebensbedingungen – Lebensnormen – Lebensformen. Beiträge zu einer intemationalen Tagung am Fachbereich Geschichtswissenschaften der Freien Universität Berlin 18. bis 21. Februar 1987.* Sigmaringen, Thorbecke, 173–193.

Dienst, Heide – Hörandner, Edith
1987 Die Hexen kommen wieder. Zum feministischen Hexenbegriff, unter besonderer Berücksichtigung Österreichs. In Helfried Valentinitsch (Hrsg.): *Hexen und Zauberer. Die große Verfolgung – ein europäische Phänomenin der Steiermark.* Graz, Leykam, 391–395.

Ennen, Edith
1988 Zauberinnen und Fromme Frauen – Ketzerinnen und Hexen. In Peter Segl (Hrsg.): *Der Hexenhammer. Entstehung und Umfeld des Malleus Maleficarum von 1487.* Köln – Wien, Böhlau, 7–21.

Frank, Isnard W.
1988 Femina est mas occasionatus. Deutung und Folgerungen bei Thomas von Aquin. In Peter Segl (Hrsg.): *Der Hexenhammer. Entstehung und Umfeld des Malleus Maleficarum von 1487.* Köln – Wien, Böhlau, 71–102
Ginzburg, Carlo
1990 *Hexensabbat. Entzifferung einer nächtlichen Geschichte.* Berlin, Klaus Wagenbach. [Storia nottuma. Una dezifrazione del Sabba. Torino, Einaudi, 1989.]
Hansen, Joseph
1900 *Zauberwahn, Inquisition und Hexen prozeß im Mittelalter und die Entstehung der großen Hexenverfolgung.* München – Leipzig, R. Oldenbourg.
1901 *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter.* Bonn, C. Georgi.
Heikkinen, Antero – Kervinen, Timo
1990 Finland: The Male Domination. In Bengt Ankarloo – Gustav Henningsen (eds): *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries.* Oxford, Clarendon, 319–338.
Heinemann, Evelyn
1986 *Hexen und Hexenglauben. Eine historisch-sozialpsychologische Studie über den europäischen Hexenwahn des 16. und 17. Jahrhunderts.* Frankfurt – NewYork, Campus.
Heinsohn, G. – Steiger, O.
1985 *Die Vernichtung der weisen Frauen.* Herbslein, März. [2nd ed.]
Horsley, R. A.
1979 Who Were the Witches? The Social Roles of the Accused in the European Witch Trials. *Journal of Interdisciplinary History* 9: 689–715.
Institoris, Heinrich – Sprenger, Jakob
1487 *Malleus Maleficarum.* Köln. [Deutsche Übersetzung von J. W. R. Schmidt, Berlin, 1906; Darmstadt 1980.]
Karlsen, Carol F.
1989 *The Devil in the Shape of a Woman. Witchcraft in Colonial New England.* New York, Vintage Books. [New York, Norton, 1987.]
Kieckhefer, Richard
1976 *European Witch Trials. Their Foundation in Popular and Learned Culture, 1300–1500.* London, Routledge.
Kittredge, G. L.
1972 *Witchcraft in Old and New England.* New York, Atheneum. [Cambridge, Mass., Harvard UP, 1928.]
Klaniczay Gábor
1986 Boszorkányhit, boszorkányvád, boszorkányüldözés a XVI–XVIII. században. *Ethnographia* XCVII: 275– 295.
1990 Hungary: The Accusation and the Universe of Popular Magic. In Bengt Ankarloo – Gustav Henningsen (eds): *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries.* Oxford, Clarendon, 219–255.
1990/91 Miraculum und Maleficium. Einige Überlegungen zu den weiblichen Heiligen des Mittelalters in Mitteleuropa. *Jahrbuch des Wissenschaftskollegs zu Berlin,* 220–248.

Kramer, Karl-S.
1983 Schaden- und Gegenzauber im Alltagsleben des 16.–18. Jahrhunderts nach archivalischen Quellen aus Holstein. In Christian Degn – Hartmut Lehman – Dagmar Unverhau (Hrsg.): *Hexenprozesse. Deutsche und skandinavische Beiträge.* Neumünster, K. Wachholtz, 222–239.
Kristóf Ildikó
1990 Boszorkányok, „Orvos Asszonyok" és „Parázna Személyek" a XVI–XVIII. századi Debrecenben. *Ethnographia* CI: 438–466.
1998 *„Ördögi mesterséget nem cselekedtem". A boszorkányüldözés társadalmi és kulturális háttere a kora újkori Debrecenben és Bihar vármegyében.* Debrecen, Ethnica.
Labouvie, Eva
1987 Hexenspuk und Hexenabwehr. Volksmagie und volkstümlicher Hexenglaube. In Richard van Dülmen (Hrsg.): *Hexenwelten. Magie und Imagination.* Frankfurt a. M., Fischer, 40–94.
1991 *Zauberei und Hexenwerk Ländlicher Hexenglaube in der frühen Neuzeit.* Frankfurt a. M., Fischer.
Lagerlöf-Génetay, Brigitta
1990 *De svenska häxprocessernas utbrottsskede 1668–1671. Bakgrund i Övre Dalarna. Social och ecklesiastik kontext.* /Acta Universitatis Stockholmiensis. Studies in Comparative Religion 219./ Stockholm, Almqvist & Wiksell.
Larner, Christina
1981 *Enemies of God. The Witch-hunt in Scotland.* Baltimore, Md, John Hopkins UP. [London, Chatto & Windus, 1981.]
Lea, Henry Charles
1939 *Materials toward a History of Witchcraft, 1–3.* Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
Lecouteux, Claude
1985 Hagazussa – Striga – Hexe. *Hessische Blätter für Volkskunde. Neue Folge* 18: 57–70.
Macfarlane, Alan
1970 *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A regional and comparative study.* London, Routledge and Kegan Paul.
Michelet, Jules
1862 *La sorciere.* Paris, Calmann Lévy.
Midelfort, Erik H. C.
1972 *Witch Hunting in Southwestern Germany 1562–1684. The Social and Intellectual Foundations.* Stratford, Calif., Stanford UP.
Monter, E. William
1976 *Witchcraft in France and Switzerland.* Ithaca, N. Y., Cornell UP.
1977 The Pedestal and the Stake: Courtly Love and Witchcraft. In Renate Bridenthal – Claudia Koonz (eds): *Becoming Visible. Women in European History.* Boston, Houghton Mifflin, 119–136.
Muchembled, Robert
1978a Sorcières du Cambrésis. L'acculturation du monde rural aux XVIe et XVIIe siècles. In Marie-Sylvie Dupont-Bouchet – Willem Frijhoff – Robert Muchembled (eds): *Prophètes et sorciers dans les Pays-Bas XVIe–XVIIIe siècle.* Paris, Hachette, 155– 261.
1978b Avant-propos. Satan ou les hommes? La chasse aux sorcières et ses causes. In Marie-Sylvie Dupont-Bouchet – Willem Frijhoff – Robert Muchembled (eds): *Prophètes et sorciers dans les Pays-Bas XVIe–XVIIIe siècle.* Paris, Hachette, 13–39.
1981 *Les derniers buchers. Un village de Flandre et ses sorcières sous Louis XIV.* Paris, Ramsay.

Naess, Hans Eyvind
1983 Die Hexenprozesse in Norwegen. In Christian Degn – Hartmut Lehman – Dagmar Unverhau (Hrsg.): *Hexenprozesse. Deutsche und skandinavische Beiträge.* Neumünster, Wachholtz, 167–171.

Pócs Éva
1986 Tündér és boszorkány Délkelet- és Közép-Európa határán. *Ethnographia* XCVII: 177–256.
1993 Le sabbat et les mythologies indoeuropèennes. In Nicole Jacques-Chaquin – Maxime Préaud (red.): *„Le sabbat des sorciers en Europe. XVème–XVIIIème siècles". Actes du Colloque international, SaintCloud, nov. 1992.* Grenoble, Jerome Millou, 23–31.
1995 Maleficium-narratívok – konfliktusok – boszorkánytípusok. Sopron vármegye 1529–1768. *Népi kultúra – népi társadalom* XVIII: 9–66.
1998 Miért nők a boszorkányok? *Népi kultúra – népi társadalom* 19: 135–153.
2003 Why Witches are Women. *Acta Ethnographica Hungarica* 48: 367–383.

Schormann, Gerhard
1981 *Hexenprozesse in Deutschland.* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Schönleitner, Ulrike
1986/87 Zauberei- und Hexenprozesse in Österreich. (Disszertáció, kézirat a bécsi egyetemen, Institut für Österreichische Geschichtsforschung).

Segl, Peter
1988 Heinrich Institoris. Persönlichkeit und literarisches Werk. In Peter Segl (ed.): *Der Hexenhammer. Entstehung und Umfeld des Malleus Maleficarum von 1487.* Köln – Wien, Böhlau, 103–149.

Thomas, Keith
1971 *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Belief in Sixteenth and Seventeenth Century England.* London, Weidenfeld & Nicholson.

Trevor-Roper, Hugh R.
1969 *The European Witch-Craze of the 16th and 17th Centuries.* Harmondsworth, Penguin. [New York, Harper & Row, 1967.]

Unverhau, Dagmar
1980 *Von Toverschen und Kunstfruwen in Schleswig 1548–1557. Quellen und Interpretationen zur Geschichte des Zauber- und Hexenwesens.* Schleswig, Schleswiger Druck- und Verlagshaus.
1987 Die abendlandische Hexe. Beispiele ihrer Verfolgung. In Helfried Valentinitsch (Hrsg.): *Hexen und Zauberer. Die große Verfolgung – ein europäisches Phänomen in der Steiermark.* Graz – Wien, Leykam, 234–264.
1990 Frauenbewegung und historische Hexenverfolgung. In Andreas Blauert (Hrsg.): *Ketzer, Zauberer, Hexen. Die Anfänge der europäischen Hexenverfolgungen.* Frankfurt a. M., Suhrkamp, 241–283.

Valentinitsch, Helfried
1987a Hexenwahn und Hexenprozesse im untersteierischen Markt Tüffer/Laško im ausgehenden 17. Jahrhundert. In Reinhard Härtel – Friedrich Hausmann (Hrsg.): *Geschichte und ihre Quellen. Festschrift für Friedrich Hausmann zum 70. Geburtstag.* Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 367–378.
1987b Die *Verfolgung von Hexen und Zauberern im Herzogtum Steiermark – eine Zwischenbilanz.* In: Helfried Valentinitsch (Hrsg.): *Hexen und Zauberer. Die große Verfolgung – ein europäisches Phänomen in der Steiermark.* Graz – Wien, Leykam, 297–316.

Valentinitsch, Helfried – Hirt, Josef
1987 Hexen und Zaubereiprozesse im Herzogtum Steiermark 16. bis 18. Jahrhundert. In Helfried Valentinitsch (Hrsg.): *Hexen und Zauberer. Die große Verfolgung – ein europäisches Phänomen in der Steiermark*. Graz – Wien, Leykam, 300–316.

Wunder, Heide
1983 Hexenprozesse im Herzogtum Preussen während des 16. Jahrhunderts. In Christian Degn – Hartmut Lehman – Dagmar Unverhau (Hrsg.): *Hexenprozesse. Deutsche und skandinavische Beiträge*. Neumünster, Wachholtz, 179–203.

FALUSIAK PÁRBESZÉDE A BÍRÓSÁGGAL A REPÜLÉSRŐL (A 16–18. SZÁZADI MAGYARORSZÁGI BOSZORKÁNYPEREKBEN)[1]

A címben jelzett párbeszéd témája a boszorkányok repülése a boszorkányszombatra – és közönséges embereké, akiket a boszorkányok elragadnak, magukkal visznek, együtt repülnek velük.

A párbeszédek – amelyeket a boszorkányperek jegyzőkönyvei rögzítenek – az írásbeliség és szóbeliség viszonyának egy sajátos aspektusára vetnek fényt. A bíróság az elit kultúra írásban rögzített demonológiájának közvetítője a másik oldal: a vádlottakat és helyi vádlókat, tanúkat szolgáltató falusi közösségek felé. E közösségek bíróságon megjelent képviselői a boszorkányság falusi intézményének és helyi hiedelemrendszerének ismerői és gyakorlói; erről számolnak be vallomásaikban.[2]

A hivatalos demonológia a pereken kívül is hatott a népi világképre (például prédikációk útján), de a fő csatornát mégis a perek elvárásai, a sugalmazó kérdések jelentették. Természetesen nem csak az írásba fektetett demonológiai tanok szóbeliségre gyakorolt hatásáról van szó, hanem kölcsönhatásról, amelynek révén, egy kölcsönös alkalmazkodási folyamat eredményeképpen létrejön egy – Larner kifejezésével – közmegegyezéses történet a boszorkány és inkvizitora között.[3]

E folyamat néhány aspektusáról lesz szó az alábbiakban, a boszorkányszombat-képzetek egy fontos összetevőjének, a *repülés*nek a példáján. A *boszorkány* alakja az „igazán" repülő démonoktól és varázslóktól eltérően sok kétséget okoz a kérdést tüzetesen vizsgálónak – majdnem annyit, mint három évszázaddal ezelőtti üldözőinek –: repül, vagy nem repül? Igazat vall, vagy az ördögtől félrevezetve illúziókat kerget, amikor légi utazásairól és kalandjairól számol be a bíróságon, vagy éppen tagadja őket? A felelet, mint látni fogjuk: igen is, meg nem is.

---

[1] A tanulmány első megjelenése németül: Pócs 1997a (néhány részlet más kontextusban megismétlődik 1997-ben megjelent könyvemben: Pócs 1997b), majd hosszabb változatban magyarul: Pócs 2000.

[2] A boszorkányság falusi intézményéről és hiedelemrendszeréről lásd magyar vonatkozásban összefoglalóan: Pócs 1983; 1990; 1995; Klaniczay 1986.

[3] Christina Larner írja a skót boszorkányperek kapcsán: „Peasant and lawyer combined to produce an agreed statement which had meaning for both": Larner 1981, 145. Vö. Carlo Ginzburg véleményét: „...the witches' sabbat was neither a learned myth (as Cohn argued) nor a popular myth, but a compromise formation...": Ginzburg 1984, 40.

A létező, működő közösségi csapásmagyarázó és konfliktusfeloldó intézménnyel szemben az üldözők szemében a boszorkányság sátánimádó szekta volt; a boszorkányideológia két központi tétele az *ördögszövetség* és a *boszorkányszombat*. A boszorkány rontó hatalmát a szekta rendszeres gyűlésein, a boszorkányszombatokon nyeri el – a szövetség révén – az ördögtől. A boszorkányszombat a perek lényeges konstrukciós eleme volt: a részvétel beismerése lehetővé tette az üldözők számára, hogy leleplezzék a gyűléseken állítólag részt vett további boszorkányokat, vagyis felgöngyöljék a feltételezett konspirációt. A repülés pedig a boszorkányszombatnak volt lényeges konstrukciós eleme, mint még erről alább beszélünk.

Nézzük tehát a repülést. Először néhány szót arról, hogy milyen kontextusban szerepel a repülés a hiedelmekben, illetve folklórnarratívumokban a boszorkányság rendszerétől függetlenül, és a boszorkányság rendszerében, a demonológiai tanok hatásától mentesen. Azután megnézzük, mi volt a szerepe a bírósági párbeszédekben, hogyan jött létre, miről szól a repülés *közmegegyezéses története*.

Közép-Délkelet-Európa népeinek hiedelemrendszereiben máig léteznek mitikus lények, akik repülnek: szellemek, démonok, istenségek – kereszténység előtti mitológiák – „pogányként" fennmaradt, vagy kereszténnyé vált alakjai. Embereknek is tulajdonítanak repülést: például természetfölötti képességekkel rendelkező látóknak, szent embereknek, varázslóknak, de közönséges földi halandóknak is.[4] A varázslók közt a repülés terén különösen exponáltak az ún. – Európában is létezett – „samanisztikus" varázslók, akik – mint tudvalevő – hivatalból vettek részt „lélekutazásokon", vagyis rendszeresen „repültek": „elragadtattak" isteni pártfogóik által. Ugyanezt mondhatjuk az ún. „tündérvarázslókról" –Délkelet-Európa tündérekkel rituális kapcsolatot tartó, főleg falujuk gyógyítójaként tevékenykedő (általában női) varázslóiról.[5] A hiedelemlények változatos sorában a repülés – és a boszorkányrepülés – „történeti" kontextusa szempontjából az egyik legfontosabb alak a *tündér*: számos narratívumtípus virágzott még a közelmúltban is Délkelet-Európában, amelynek egyedüli tárgya a hegyek tetején, forgószélben suhanó, lebegő tündércsapatok megjelenítése.[6] Az előbb említ-

[4] A közönséges emberek repülésélményeinek keretei lehetnek az álmok, víziók, a misztikus elragadtatás vagy az ún. halálküszöb-élmények egyaránt. Néhány idevágó példa például: Grynaeus 1991, 154–156. A halálküszöb-élmények legteljesebb vallásetnológiai szempontú összefoglalása: Zaleski 1987.

[5] A samanisztikus varázslókról, tündérvarázslókról néhány összefoglalás, további fontos európai szakirodalommal: Ginzburg 1966; 1989; Eliade 1974a; Klaniczay 1983; Henningsen 1990; Pócs 1997b, 7. fejezet.

[6] A tündérek összetett, szinkretisztikus „kvázi-mitológiájáról" itt csak annyit, hogy újkori adataink szerint egyidejűleg természeti szellemek, őrzőszellemek, termékenységistennők, sorsasszonyok/sorslelkek és – ami szempontunkból most a leglényegesebb – *halottak* is, mégpedig a falusi közösségek halottainak időről időre az emberek közé visszatérő és élőket is magukkal ragadó lelkei. Főleg a Kelet-Balkánon tündér*kultuszról* is beszélhetünk, amelyet a már említett (bolgár, görög, román és albán, a múltban talán magyar is) *tündérvarázslók* gyakorolnak. Részletesen lásd Pócs 1986.

tett samanisztikus varázslók „repülésével" kapcsolatban különböző őrző- és elhívó szellemeikről is kellene szólnunk: erről most csak annyit, hogy a vizsgált közép-délkelet-európai térségben legfontosabb e téren a bolgár–szerb–macedón – szárnnyal született – *zmaj/zmej/zmija* varázslónak (és a magyar *táltos* egy típusának) sas, sárkány, kakas, daru őrzőszelleme, amely mennyei madárként repül; továbbá a *szélvarázslóknak* (*zduhać*, *planetnyk* stb.) viharban, szélben, felhőben lakozó őrzőszellemei – illetve a „felhővezető" zivatardémonok, akik a középkori-újkori népi mitológiákban jórészt azonosultak a státusnélküli halottak, illetve kereszteletlenül meghaltak lelkével.[7] Jelen dolgozatban azonban nincs terem mindezen mitikus lényekről – sem mediátoraikról – részletesen szólni; a különböző, boszorkányhiedelmekkel kapcsolatba hozható repülő lényeket csak néhány példa – elsősorban a tündérek példái – képviselik.

Vizsgálatom, amelyen e rövid bemutató alapul, Közép-Délkelet-Európa néhány egymással szomszédos népének (a magyarságnak és az őt körülvevő népeknek) néphit- és szövegfolklór-adataira támaszkodik;[8] kiegészítő forrásul felhasználtam a kora újkori boszorkányperek jegyzőkönyveit.[9] A repülés-adatok jóval homogénebbek, mint ahogy ezt a változatos forrásanyag sejteti. Egységesítő keretül a „repülés" néhány archaikus, egyetemes sajátsága szolgál, szimbólumrendszerének közös elemei, amelyek minden folklórműfaj narratívumaiban és a narráció minden jelentés-szintjén megfoghatók: a repülés „őseszméje": a testből kiszabaduló lélek felrepülése; transzcendencia, a földi/testi kondíciók elhagyása, vagyis: a repülés mint a szabadság szimbóluma.[10]

A repülő lények mitikus/rituális rendszereire az emberi és természetfölötti világ közvetlen kapcsolata jellemző – akár a repülő szellemlényekre, akár emberekre – varázslókra – gondolunk; de gondolhatunk a keresztény vizionálókra vagy a boszorkányra is, amennyiben az valóban „repül". A repülés eredeti értelmében kommunikáció az emberi és természetfölötti világ között, vagyis közvetlen kapcsolat az istenségekkel, szellemvilággal, halottakkal. Ezek részint álomban, transzban megélt túlvilágélményekben nyilvánulnak meg, részint az emberek közt megjelenő természetfeletti lények jelenéseiben, továbbá az élőknek halottak/démonok vagy istenségek általi megszállásában, „elragadásában".[11]

7 E varázslótípusokról – és őrzőszellemeikről – lásd Pócs 1986; 1997b, 7. fejezet.

8 A vizsgálati anyag: szerb, bolgár, macedón, albán hősepika, epikus dal, ballada, román, délszláv és magyar hiedelemmonda, legenda, ráolvasás stb. A legfontosabb gyűjtemények, illetve összefoglalások: Kelemina 1930; Đordević 1953; Zečević 1981; Marinov 1914; Moroz 1989; Moszyński 1939; Lambertz 1958; Muşlea – Bîrlea 1970; Burkhart 1968; 1989; Braun 1962. A legfontosabb magyar adatok forrásait és bibliográfiáját lásd: Pócs 1986; 1997b.

9 Ott ahol egyáltalán *volt* boszorkányüldözés, tehát a szlovén, horvát, magyar, szlovák területeken. A legfontosabb forráskiadványok a boszorkányperekről: Komáromy 1910; Schram 1970; 1982; Sugár 1987; Klaniczay – Kristóf – Pócs 1989; Tkalčić 1892.

10 Vö. Eliade 1956; 1961, 144–159 („Himmelfahrtssymbolik und »Wachträume«").

11 Tehát az ún. „módosult tudatállapotok" valamely szintjén tapasztalt „repülés"-ről: a mély transz testenkívüliség-élményeitől, túlvilági látomásaitól, a samanisztikus „lélekutazástól", a különböző

A „repülő" *ember* mindig valamely istenséggel, szellemmel áll kapcsolatban, és e kapcsolat szellemében, a „saját" patrónusához – és az ő segítségével – repül: a mitikus lény és mediátora egyazon mitikus-rituális rendszerbe tartozik. „Repülésük" e közös rendszer közös sajátosságait viseli, egyikük a másikuknak tükörképe, imitációja. E mitikus-rituális rendszerek szolgáltatják a folklórnarratívumok repülésmotívumainak sokféleségét, egymástól eltérő sajátságait, a repülésnek egy-egy mitikus lény sajátos mitológiájából származó vonásaival. A repülésnarratívumok felépítésében fontos szerepe van ezeknek a sajátos, mitológia- vagy „műfajspecifikus" szimbólumoknak, amelyek az elsődleges archetipikus lélek, halál és túlvilágelképzelésekkel összefonódva, mintegy rárétegződve jelennek meg.

Arról van szó tehát, hogy a repülés az európai mediátori rendszerekben „eredetileg" mindig az istenségek/szellemek/halottak repülése, és egyúttal az ember *lelkének* repülése az istenséghez/szellemekhez/halottakhoz, istenségek/szellemek/halottak által. Ezt a „lélek–lélek kommunikációt" a jelenéseket látó „elragadott" élők élményelbeszélései – a *memoratok* – közvetlenül is tükrözhetik; míg más folklórnarratívumokban sokszor csak az egyetemes lélek–halál–repülés szimbolika jelenléte az áruló jel.

A repülés narratívumai egyrészt az emberek közt megjelenő szellemlények, démonok repüléseiről, másrészt az általuk elragadott élőkről szólnak. Mindkettőből világosan kirajzolódnak a repülés alapformái: ezek mindegyike archaikus lélek- és túlvilág-elképzelésekkel kapcsolatos.

Az egyik típus egy irány nélküli, illetve horizontális lebegés ég és föld között, szállás a szélben, viharfelhőben, vagyis szélként repülés. Szél-természetüknek megfelelően a szél, forgószél viszi a tündéreket, repülésük maga a szél. Bolgár hiedelmek szerint például a *szamovilák* azonosak a téli szelekkel, forgószelekkel, a felhőben keringve repülnek; egy horvát monda szerint a tündér úgy száll fel a levegőbe, hogy forgószél kapja fel – majd odafönt a forgószélben forgolódva énekel. Sokszor nem is repülésnek nevezik ezt, hanem például a siklódi szépasszonyok: „éjjel járnak a levegőben". Szerb, horvát adatok szerint kólójuk felkavarja a forgószél örvényeit; a román tündérek a felhőket kormányozzák, és így tovább.[12] A tündérek szél-repülése halotti vonásaikkal kapcsolatos: ők számos balkáni hiedelem szerint szoros rokonságban vannak vagy éppen azonosak a túlvilágra nem jutott státusnélküli halottak – „árnyékok", „keresztteletlenek" – téli napforduló idején vonuló csapataival, a „szélvarázslók" elhívó és őrzőszellemeivel. Ezek a lelkek egy archaikus túlvilágon, a föld és ég közti átmeneti

fizikai és fiziológiai stimulusokkal tánccal, zenével, drogokkal indukált eksztázistól az „éber álomban" (vagy álomban) látott jelenésekig. A víziók, jelenések meghatározásáról, technikáiról, kategóriáiról lásd összefoglalóan például: Holm 1981; Benz 1969, 83–222; Dinzelbacher 1981, 28–56; Pócs 1998.

[12] Marinov 1914, 207; Muşlea – Bîrlea 1970, 113–116; Dömötör Tekla gyűjtése Drávasztárán; Hegyi 1937, 473. – A *vila* ('tündér') szó jelentése is a „szél"-lel kapcsoplatos: Schneeweiss 1961, 78; Burkhart 1968, 479–480.

helyen lebegve, forgószélként kavarogva vonulnak, „felhővezető lélekként" fújják a szelet, hozzák a zivatart.[13] Mindez a lélek szélként való elképzelésével is összefügg.[14]

A széldémonok és a széldémon-természetű tündérek – mint minden archaikus halotti szellem – magukkal ragadják az élőket, az élők transzban kiszálló lelkét, és elviszik erre az archaikus se föld, se menny túlvilágra. (Másrészről a széldémonok általi megszállottság is lehet ez a fajta „elragadtatás".) Egy bolgár adat: a „forgószelek, szélviharok – a szamovilák nővérei – asszonyokat rabolnak el, felviszik őket a hegyekbe".[15]

Az elragadtatás – az időleges halál – a varázslók esetében, akik a tündérek vagy a felhővezető széllelkek mediátorai, beavatást jelent: a tündérvarázslók, avagy a *zduhać*, *planetnyk* lelke is szélként száll a felhőben tartózkodó széllelkekhez. A szélben repülés egyéni tapasztalatait elbeszélő élményelbeszélések is vannak birtokunkban, mégpedig horvát varázslók „beavató utazásaival" kapcsolatban. Így mesélte egyikük, mintegy 30 évvel ezelőtt: „leülök és elvisz engem a szél... és nincsen se hideg, se meleg ott fönn. Semmi, semmi... Olyan friss levegőt kaptunk, hogy csak!"[16]

Mind a Balkán tündérei, mind a „samanisztikus" őrzőszellemek (a fent említett sasok, kakasok stb.) sajátja a repülés másik archaikus változata, a *madár*ként repülés (ez szintén alapvető megjelenési formája a léleknek). Csapatosan szálló sólyom, vadlúd, varjú stb. tündérekről tudunk Balkán-szerte, a szlovén és magyar tündéreknek is kedvelt változatai ezek. „Elragadtatott" varázslók szubjektív élménye is lehet a madárrepülés. Magyar példánkban – egy 1726-os debreceni boszorkányperből – a madárattributumokkal rendelkező őrzőszellem a keresztény Isten alakjával összeolvadva jelenik meg. A vádlott táltosasszony a vallatóknak arra a kérdésére, hogy gyalog mentek-e a túlvilágra, azt feleli: „Az Isten vitte ő maga szárnyai alatt és szárnyat ad, mint a madárnak."[17]

Mint ebből az adatból is kitetszik: a madarak „felfelé" repülnek: az elragadtatásában madárként „repülő" varázsló az ég és föld között mediátor, kilépett a széldémonok horizontális világából. A vertikális repüléshez *föld–ég* oppozíció és egy mennyei túlvilág tartozik. A szárnyas bolgár varázslót a villámszóró „mennyei" sas pártfogolja, amely a világfát jelentő tölgyfa csúcsán lakozik. A madárlelkek ege gyakran asszociálódik

[13] A széllelkekkel kapcsolatban lásd például: Kelemina 1930, 14, 94; Dukova 1984, 9; Zečević 1983. A visszajáró halottak csapatainak széldémonként való megjelenítése minden indoeurópai mitológia sajátja, csakúgy, mint ez a se menny, se föld „köztes túlvilág" (lásd például Moszyński 1939, 651–653; Rohde 1925, I. 248–249; Meisen 1935), ahol a késő antik démonvilág lebegett vagy száguldozott a „levegő foglyaiként", örök horizontális haladásra kárhoztatva (vö. Hart 1988, 89–135).

[14] Waser 1913; Eliade 1974b, 442–444; Hart 1988, 1–30.

[15] Marinov 1914, 7.

[16] Dömötör Tekla gyűjtése Drávasztárán (NKI Néphit Archívumában).

[17] Komáromy 1910, 362. Ez az adat nemcsak az ember repülésének lélekképzetekkel való kapcsolatára világít rá, hanem a lélekmadár–lélekvezető madár kettősségére/azonosságára is utal. Vö. Eliade 1956, 7; 1974b, 442. Vö. a fent említetteket a pártfogók és mediátorok azonos mitikus attributumairól.

a keresztény mennyel (sőt, gnosztikus ég-rétegekkel). Az egész térségben ismert narratívum-típusok szerint létezik egy sajátos, tündöklő „tündérmennyország", amely többnyire az égben van, vagy legalábbis egy szimbolikus mennyben a háromosztatú világmindenség felső szintjén: ragyogó palotákban a (világ)fa csúcsán vagy égbe nyúló hegytetőkön. Itt a beavató szellem tisztét hol az istennő-vonásokkal rendelkező tündérek, hol szűz Mária, egy szent, vagy maga a keresztény Isten tölti be.[18] A mennyei tündéristennő sajátos oppozícióban van önmaga alvilági alakjával: a román, bolgár hiedelmek barlangokban székelő kígyó-asszonyával. Ehhez a khthonikus istennő vonásokat viselő tündérhez jártak a román és bolgár varázslónők beavatódni, kígyó lélekállataikat megszerezni. De ők sohasem repültek; „lábon", vagy alvilágias állatok hátán vezették őket a beavatás színhelyére. Ennek kapcsán felállíthatjuk a *menny–madár–repülés//alvilág–kígyó–nem repülés* oppozíciót.

Röviden meg kell említenünk – mert ez is „visszaköszön" a boszorkányhiedelmekben is – a táncos eksztázisban kiszálló lélek felemelkedését: ez a Balkán mitikus lényeihez kötődő repüléseknek megint csak fontos alapformája. A tündérek ekstatikus tánca a levegőben saját hangszerkísérettel, vagy „elragadott" földi férfiak duda-, furulyaszavára folyik. Román, horvát, szerb, magyar memoratok szerint a gyönyörű, zenélő, táncoló nők magukkal ragadják az embert a táncba, míg az eszméletét nem veszti. A zenés, táncos eksztázis repülés-élményei a pravoszláv Balkánról ismert *megszállottság-kultusz* repülést indukáló és imitáló táncos ritusaival kapcsolatosak. A *căluşari*, *ruszalia* „titkos társaságait"[19] alkotó karizmatikus gyógyítók zene és tánc segítségével esnek transzba. E rituális táncok – mint a „lélek–lélek kommunikáció" eszközei – a repülés indukálói. A tündérek megszállják a transzba esett táncosokat, akik ebben az állapotukban képesek gyógyítani. A megszállottság mellett – vagy azzal összefüggésben? – e gyógyítók mennyei beavatásnak is részesei: testüket elhagyó lelkük táncos mennyei lakomákon tanulja a gyógyfüvek használatát. Ezt a „mennyei táncot" a hiedelmek a rituális táncokkal azonosítják. Utóbbiak egyes, a földtől elszakadást hangsúlyozó motívumait – magasba szökellés, ugrálás, lábujjhegyen lépkedés – a tündérrepülés imitációjának, vagyis voltaképpen az ekstatikus lélekutazás rituális reprodukálásának tartják.[20]

A boszorkányság hiedelemrendszere – középkori expanziója során – Európának e területén is magába integrált más népi mitológiákat és rituális gyakorlatot, így bizonyos mértékig a „repülő" démonok, szellemek és varázslók mitológiáját és

[18] Repülés felfelé (a keresztény) Istenhez, illetve a mennybe: Bousset 1901; Eliade 1956, 8–11; Hart 1988, 1–51; Benz 1969, 172–217.

[19] Néhány fontos összefoglalás a rituális társaságokról (további irodalommal): Küppers 1954; Eliade 1980; Kligman 1981; Puchner 1987.

[20] Mint Mircea Eliade írja: „Der Tanz reproduziert ...die ekstatische Himmelsreise der Schamanen...": Eliade 1974b, 172; vö. uő 1980, 8.

rítusait is. Az itt honos népies boszorkányszombat-elbeszélések nagyrészt a démoni és varázsló „boszorkányősök" csoportos rítusainak vagy túlvilági „lélekutazásainak" – repüléseinek – adaptálásai.[21] Az adaptáció változásokat is hozott: a boszorkány olyan ember, akinek saját közösségén belüli – földi – kártételeket tulajdonítanak: semmi köze túlvilághoz, transzcendens kapcsolatokhoz, legfeljebb – az egyház demonológusainak feltételezése szerint – az ördöghöz. Mégis vannak transzcendens vonásai, amelyek a boszorkányság kontextusában más keretek közé kerültek, bizonyos mértékig „földiesültek" „emberiesültek", de nem teljes mértékben. Ez azt jelenti, hogy egy boszorkányvád alá került varázsló a róla szóló narratívumokban részint „eredeti" tulajdonságaival – például repülés-képességgel – rendelkezik, részint „új" boszorkány-sajátságokkal. Ez a kettősség jelen van a per-szituációban, a bíróság és falusiak közt zajló párbeszédekben is. Fellelhető a lélek- és túlvilágképzetek archaikus mélyrétege a boszorkányperek boszorkányszombat-leírásaiban, mégpedig a repülés, túlvilág másodlagos földi, „boszorkányos" értelmezésével együtt és egyszerre.

Idéztünk már egy példát „eredeti" repülésélményre boszorkányperből az „Isten szárnyai alatt" repülő debreceni táltosnő vallomásából. A vizsgált magyarországi, horvátországi, szlovéniai boszorkányperek 16–18. századi jegyzőkönyvei még sok egyéni élménybeszámolót tartalmaznak a boszorkányszombatra repülésről, mind az azon részt vevő boszorkányok, mind az oda „elragadott" kárvallottak részéről, akik kalandjaikat tanúvallomásaikban mesélik el. Ezekből sokszor derül ki, hogy a boszorkányszombatra transzban, álomban tett „lélekutazással" jutnak el. Álljon itt egy példa egy 1747-es kiskunhalasi boszorkányperből: Hős Anna tanú az urát ágyában látja

> *pihegés nélkül meg meredezve fekünni, szólítja az urát, ...mi lelte kegyelmedet, aluszik-e? Sokáig költötte mind maga, mind a mostohalánya... nagysokára fölébred, fölkiált s azt mondja: Uram Jézus segélj meg. Jaj, tüzes boszorkányi elvivének Máramarosba, három mázsa sót tettenek reám..."*

és így tovább.[22] Mély álomban, transzban fekve talált boszorkányokról több hasonló elbeszélés szól. Nincs okunk kételkedni benne, hogy az ébredéskor elmondott kalandok egy része valódi látomásokról vagy legalábbis álmokról adott beszámoló; tehát megélt élményekről szól. Voltak tehát a vádlottak és a tanúk között szép számmal olyanok – varázslók, gyógyítók, vagy akár közönséges személyek –, akik valóban „repültek"

[21] Mint Carlo Ginzburg írja: „...the fundamental contribution of popular culture to the image of witches' sabbat... that is, animal metamorphosis and magic flight is connected with the mythical journey into the beyond.": Ginzburg 1984, 47. Erről az adaptációról lásd a 4. jegyzetben megadott irodalmat.

[22] Hős Anna pere, Schram 1970, I.48.

a túlvilágra. De miért is ne lehettek volna birtokában – a boszorkányságtól függetlenül – a lélek–lélek kommunikáció – általános technikáinak?[23]

Nézzük most e technikák közül a „tündérrepülést". Ennek minden válfaja fellelhető a perek narratívumaiban, amelyek repülő vagy táncoló boszorkányok jelenéseiről szólnak. Több gyógyítóasszony került boszorkányvád alá, akit egyéb jellemzői alapján tündérvarázslónak vélhetünk. Ezeknek az asszonyoknak a tündéri repülés, úgy látszik, tetszőlegesen választható létformája: felemelkednek, lebegnek, földet nem érintve táncolnak, a boszorkányszombatra pedig madárrá változva repülnek. Valaki például egy kamocsai perben, 1740-ben „madármódra repült és elragadtatott"; máskor egy – a tündérek terminusával – *szépasszony*nak nevezett boszorkányt éjszaka látnak felrepülni a levegőben szálló, táncoló csapatba; más asszonyok fáról fára, dombról dombra repülve tartják mulatságukat.[24] A tündértáncot idéző boszorkánytánc szimbolikus formáira különösen sok példánk van, számtalan tanúvallomás szól a házban táncoló, fényes, csillogó ruhás asszonyokról. Egy 1708-as perből például: „Ha mocskosan járnak is de... éjjel gyócsban s patyolatban járnak, és Karcsákon az kemence tetein táncot járnak."[25]

A legarchaikusabb tündérrepülési mód, a zivatardémon-lelkek szélbe emelkedése általában az élők boszorkányszombatra való elragadásának mozzanataként jelenik meg. Így például Kamocsán 1727-ben álmában „hideg szél Oláh Mihályné ábrázatjában reá ment és az hideg szél fekvéséből fölemelte".[26] Sok leírásunk van azokról, akiket például „fák tetején, mint a szél, hegyen-völgyön vittek", vagy akik táncoltak „forgószél formában".[27]

A repülés-*élmény* és repülés-*elbeszélés* viszonyának a különböző műfajú folklórnarratívumokban nagyjából két szintje van. A módosult tudatállapotok lélekrepülés élményeit közvetlenül kifejező narratívumokban is szükségszerűen jelen van egyfajta, a lélek- és túlvilágképzetek egyetemes alaprétegére utaló elsődleges szimbolika. A lélekrepülés – mint a természetfelettivel való találkozás – vallásos élmény, ami egyrészt egyéni és „elmondhatatlan", másrészt társadalmi élmény, tehát emberi nyelven,

[23] Amit Wolfgang Behringer legújabb könyvében Chonrad Stoeckhlin boszorkányvád alá került tündérvarázsló „repülése" kapcsán ír, érvényes a vizsgált közép-délkelet-európai területek boszorkányságára illetve boszorkánypereire is: „...die Hexenfluggeschichten ...sind nicht nur Produkt der christlichen Dämonologie oder der Folter, sondern hinter solchen Erzählungen, auch Aussagen in Verhörprotokollen, stecken zumindest in manchen Regionen Europas potentiell Erfahrungen ekstatischer Natur.": Behringer 1994, 154.

[24] Baranyai Katalin pere, Kamocsa, 1727, Alapi 1914, 25; Horváth Kata pere, Nemeskér, Sopron vármegye, 1748, Schram 1970, II. 355.

[25] Nyék, Pozsony vármegye, Koncsol 1992, 66.

[26] Baranyai Katalin pere, Alapi 1914, 25.

[27] Németújvár, 1679, Schram 1970, II. 725; Szeged 1728, Reizner 1900, 376; Simontornya 1741, Schram 1970, II. 494.

kulturálisan meghatározott formában mondják el.[28] A szimbólumok – amelyekkel a természetfeletti egyáltalán közölhető – részint *absztrakt* fogalmak, mint a felfelé, fényre törekvés, égtájak, a lélek absztrakt (az anyagtalanságot jelentő), pici alakja, vagy a kozmogonikus szintek és idősíkok váltásai, láthatatlanná válás vagy vakság mint szimbolikus halál, az idő és tér természetfelettiségét kifejező időkiesés és eltévedés; emberfeletti sebességgel haladás nagy távolságra stb. Mindegyikre hozhatnánk példákat az elsődleges élményelbeszélésekből is; például az időkiesésnek mind a tündér-, mind a boszorkányvíziókban gyakori esete: „az vendégség úgy tetszett, hogy sokáig tartott, de csakhamar elmúlt".[29] A szimbólumok másrészt *konkrét*ak, mint a lélek empirikus formái (szél, madár), vagy bizonyos, az emberi világban kijelölt szimbolikus túlvilágok, a mitikus kozmogónia földi, konkrét kifejeződései, az univerzum tükröződése a mikrokozmoszban. Ilyen a kozmikus fa vagy hegy helyi megfelelője: a faluszéli domb és tölgyfa, a „veszélyes átkelés" földi objektumai: az ismerős folyó és híd; a fára, hegyre felhágás, mint a repülés és túlvilági beavatás helyszíne: így lesz a mennyei lélekutazásból földi utazás. Számos monda beszéli el, hogy az elragadottak nem a „világ tetejére" repülnek fel a tündérekkel, hanem csak földi fák tetején röpködnek. A magyar *szépasszony* Gyimesben: „nem is lépett kettőt, s már a fák tetejibe volt..."[30] Mint egyéni élmény Udvarhelyből: „Én is lefeküdtem valamelyik nap, s olyan jött nekem, hogy mind a fán jártam. Örvendettem, egyik helyről a másikra ugrottam. Na."[31]

Jellemző tehát a konkrét–földi és absztrakt túlvilágszimbólumok párhuzamos jelenléte: mintha az élménytől egyre jobban távolodó narratívumok virtuális fejlődési sorában egyidejűleg egy konkretizálási és egy azzal ellentétes folyamat ment volna végbe. Természetesen nem az élmények narratívummá „válásának" valóságos folyamatáról van szó: az absztrakt szimbólumok is bizonyára mint nemzetközi mondamotívumok, toposzok épülnek be a szövegekbe. E vonatkozásban az írásbeliség állandó hatásával kell számolni; fontos szerepe lehetett például a vízióirodalomnak, illetve a belőle keletkezett, sokféle populáris olvasmányban is megjelenő műfajok képviselőinek: hasonló konkretizálási/absztrahálási folyamatokat ezekben is ki tudunk mutatni.[32]

A boszorkányszombatra repülés narratívumainak a közös sajátságait az archetipikus–egyetemes szimbólumok adják, de velük párhuzamosan jelen vannak az egyes

[28] Vö. Zaleski 1987, 196–199; Firth 1973, 73 („symbol is an expressive representation of something which in itself lies beyond the sphere of expression and communication"). A tündér- vagy boszorkány-látomásokra is érvényes, amit Ernst Benz a keresztény víziók kapcsán a spontán élmény, valós tapasztalat és a hagyományos képek, szimbólumok alkalmazásának állandó kettősségéről ír: Benz 1969, 267–277, 313–321, 468–472, etc.

[29] Szentes 1732, Schram 1970, I. 239–240.

[30] Salamon 1975, 95.

[31] Gagyi József gyűjtése, NKI Néphit Archívumában.

[32] Vö. Le Goff 1984; Petschel 1971; Patch 1950, 147; Dinzelbacher 1981, 30, 122–123; Benz 1969, 353–375, 506; Zaleski 1987, 89–90.

mítikus lényekre – akikkel a boszorkány mintegy történeti kapcsolatokat tart fenn – sajátosan jellemző mitológiai toposzok is, ezek adják a konkrét–földi, empirikus szimbólumok nagy részét és ezzel a műfaj- és kultúraspecifikus sajátságokat is: a horvát tündér és boszorkány aranyos kocsin, a gyimesi vagy bukovinai magyar kosárban, a román tehén hátán vagy tilón repül stb., az elbeszélésnek keretet adó műfajok narratív törvényszerűségeitől függően.

E sajátos kulturális szimbólumoknak még nagyobb szerepe van a narratívumok ama csoportjában, ahol, úgy látszik, semmiféle kapcsolata nincs az élménynek és narrációnak, de a különböző folklórműfajok – hősének, ballada, legenda stb. – archaikus „alaprétegéhez"[33] tartozó motívumokban repülő hősök jelennek meg. E motívumok a tündérek és egyéb démonok, valamint a varázslók archaikus mitológiáival történeti kapcsolatban lehetnek, „történeti gyökereik" ide köthetik őket – e kapcsolatok sokszor éppen a repülésszimbolika szálán fejthetők fel. De az áttételes irodalmi formákban, távol az élménytől, más lesz a repülés jelentése, esetleg meg is szűnik repülésnek lenni: hiányzik, vagy átértelmeződik az elsődleges, archetipikus repülésszimbolika is.[34] A hősepika, ballada „valamikori" samanisztikus varázslói nem a túlvilágra repülnek, hanem földi színhelyekre, és nem „lélekben", hanem testi valóságban, földi segédeszközökkel. A hősepika földi kalandjaiban a hős szárnyas lován, csodás kocsiján, a ballada, mese tündérnője varázstárgyként le- és felvehető szárnyával – de ő sem „lélekben" – repül. Az absztrakt túlvilág- és repülésszimbolika – ha jelen van – elsőrendűen poétikai funkciót tölt be, műfajtörténeti vizsgálódásainkhoz nyújthat fogódzót, de nem a látomás-élmények megfejtéséhez. A túlvilág-allegóriák megjelenése pedig egyértelműen figyelmeztet: itt nem misztikus élményről, „csak" költészetről van szó.[35]

A vizsgált repülésnarratívumok általában nem állnak ilyen messze a közvetlen élménytől, de mint említettem, bizonyos földi–konkrét repülésszimbolika rájuk is jellemző, párhuzamosan az elsődleges réteggel. A látomás-élmények és narratívumok eme viszonyai és paradigmaváltásai érvényesek kell hogy legyenek a boszorkányság kontextusában is. A lélekutazások a narratívumokban földi kalandként jelennek meg a boszorkányperek közegében is: hiszen bármely élménye lett légyen is a vádlottnak és a tanúknak, ezeket vallomásaikban *elbeszélik,* az elbeszélés módja pedig itt is az adott kulturális szituációtól, az elbeszélésnek keretet adó folklórműfajok narratív törvényszerűségeitől függ. A boszorkányság hiedelemrendszere – és a boszorkányperek – azonban ezen túlmenően új kulturális szituációt is jelentettek. Vajon milyen

[33] Burkhart 1968, 490: „Primärschicht mit archaisch-schamanistischen Zügen" – Zsirmunszkij alapján, aki orosz bilinák kapcsán beszél erről.

[34] A szimbólum jelentésének különböző rétegei vannak, ezeknek nincs elsődleges szignifikációjuk, csak bizonyos kontextusban: a kulturális kontextus szabja meg a szimbólumok jelentését: Firth 1973, 18–22.

[35] Vö. Patch (1950, 175) következtetését: „The transition from myth to poetry is usually accomplished by means of allegory."

új mintákkal szolgált ez az új szituáció, amelyek beépülhettek a boszorkányszombat-narratívumok archaikus-mitologikus toposzai – és túlvilágszimbólumai – mellé? Vagy megfordítva a kérdést: miféle túlvilág az, ahova a boszorkányszombat résztvevői repülnek? Túlvilág-e egyáltalán – és repülnek-e egyáltalán? Az előbb idézett adatok bizonyságaképpen bízvást mondhatjuk, hogy – legalábbis olykor-olykor – repülnek; csakhogy nem mindig *a* boszorkány repül, és nem feltétlenül *a* boszorkányszombat az a túlvilág, ahová repülnek.

A lélekrepüléssel párhuzamosan, sokszor egyazon boszorkányper narratívumaiban vannak jelen a repülés „földi" változatai is: a nagy távolságok megtétele emberfeletti gyorsasággal, egy horizontális irányú vágtatás, száguldozás: „...álmában föl verték a fatens asszonyt és az egész várost bé nyargalták véle..."[36] A boszorkányperek kontextusában a „lélekben elragadás" is földivé, konkrét fizikai tetté válik. Nem a lelkét ragadják el például egy 1722-es miskolci per tanújának: a boszorkány ölben viszi ki az ágyból a nádasba, és belecsapja a vízbe.[37] Ami a színhelyeket illeti, ezek általában az epika földi túlvilágai: dombtető, keresztút, temető, fák teteje – a Földön kijelölt szimbolikus természetfeletti terek. A túlvilágiságra szimbólumok sora utal, ilyen például a nehéz átkelés: keskeny pallón mennek a Gellérthegyre „mint a [vallomást tevő tanú] fél tenyere", és félnek, hogy leesnek; vagy „sok szoros lyukakon köll átbújni".[38]

A boszorkány földi lény, és ez a népi rendszeren belül magával hozta mitikus vonásai „földivé válását": a lélekrepülés demitizálódásának ez is egyik útja, lehetősége volt. E folyamattal szorosan összefonódik az élmény elbeszélésének, a narráció előbb említett törvényszerűségeinek érvényesülése, amely önmagában is konkretizálási, racionalizálási, demitizálási folyamatokat indukál. Mindezek eredménye a repülés a földi, kvázi túlvilágokon. Az élmény és a narráció, az élmény-elbeszélés és a csak szimbolikus utalásokat tartalmazó monda – és más epikus műfajok –, az égi és földi túlvilágok, a „lelki" és „testi" repülések kettőssége feltételezhető a falusi boszorkányság eredeti közegében, „per előtti" állapotában is. A narratívumok földi túlvilágai, a földiesült repülés-élmények mintegy elébe mentek a bíróság elvárásainak; a perek „párbeszédeiben" is jellemző a különböző szintű szimbolikus-metaforikus kifejezési módok együttélése. A per-szituációban azután az ezen belüli arányok a konkretizálás, demitizálás irányába tolódnak el.

Ha a folklórhagyományozás normális menetébe is állandóan belejátszott az írásos kultúra hatása – a repülés-narratívumok feltöltődtek a látomásirodalom motívumaival és toposzaival –, a bíróságon ez a folyamat csak felgyorsul. Itt egyazon szituáció ad keretet az élmény „hagyományos" elbeszélésének és az elit kultúra jelen lévő letétemányesei révén az írásbeliség közvetlen, azonnali hatásainak. A boszorkányüldözés

[36] Komárom, 1716. Aladosy Zsuzska pere, Komárom vármegye levéltára, „Büntető perek".
[37] Miskolc 1722, Balogh Éva pere, Borsod vármegye levéltára, V.A. 501/a. 19.K. 519–525.
[38] Kisvárda, 1737, Schram 1970, II. 355; Simontornya, Tolna vármegye 1741, op.cit., 494.

hatására a népi hiedelemrendszerek átszíneződtek az egyházi demonológia tanaival, amelyeket a bírósági eljárások közvetítettek a folklór közegébe.

A demonológia nézetrendszere szerint a boszorkányszombat eretnek gyűlés, amely az üldözők szemében természetesen a földön zajlik. Az *„élők–holtak"* archaikus oppozíciója helyett a demonológiában az *„emberi világ–keresztény erkölcsön kívüli, ördögi világ"* oppozíció van jelen.[39] A túlvilági lélekutazások színhelye áttevődik a földi világ ördögi „másvilágára", az élők–holtak közti közvetítés az ördögi világba való beavatásként értelmeződik át. A repülő varázslók – boszorkányként – nem túlvilági tudásba avatódnak be, hanem, a szövetség révén, az ördögi tudás letéteményesei lesznek. A repülés archaikus értelmezése: a „lélekrepülés a túlvilágra" mindenképpen hiányzik az üldözők világképéből: a repülés vagy ördög sugallta csalfa illúzió, vagy valóság, de „testi" valóság: hús-vér emberek repülnek, az ördög segedelmével. A boszorkányok testileg jutnak egy szimbolikus/földi túlvilágra, amely a bíróság szemében egyértelműen *csak* földi. A boszorkány pedig – mint ember – nem repülhet másképp, mint az ördög segítségével. A repülés beismerése tehát a boszorkányság beismerése, másrészt áttételesen a sabbathon való részvételt is igazolja. A demonológia azon elmélkedései, hogy a repülés vajon valóság-e vagy álom, képzelgés, illetve ördögi szemfényvesztés – voltaképpen a sabbath valóságára vonatkoznak.[40] A túlvilágiságától megfosztott földi repülés könnyen lesz a vallatás központi kérdésévé, a boszorkányság fő bizonyítékává. „Tudod-é, minémű mocskos vád támadott felőled, hogy tudniillik te repültél volna?" – kérdik például egy 1725-ös nyéki per „tündérboszorkányát", akit több tanú „látott" úton mentében a levegőbe emelkedni.[41] Egy Sopron megyei vádlottra – 1748-ban – azzal terelődött a gyanú, hogy gyermeke így dicsekedett: „Anyám annál magasabbra repül ám!"[42]

A boszorkányperek tanúvallomásaiba foglalt narratívumok hagyományozódása nem a folklór normális közegében, hanem a bíróságon zajlik, ahol az új kulturális szituációban egy új műfaj, a bírósági (boszorkányszombat-)elbeszélés jött létre. Az előbb említett paradigmaváltások – a boszorkányság mitikus „előzményei" és az emberi boszorkány, valamint a megélt és elbeszélt élmény, illetve epikus műfaj kettőssége – itt egy új, sajátosan a boszorkányra jellemző paradigmával egészülnek ki: a „tulajdonított élménnyel", vagyis a boszorkányvádként – vagy védekezésként, illetve beismerésként – megfogalmazott repülésélménnyel. Ebben fontos szerepet

[39] Mint ezt Robert Rowland (1990, 167–168) megállapítja.

[40] Ahogy Dieter Harmening megfogalmazta: „Die Teilnahme an dieser Versammlung setzt nun die Fähigkeit der Hexen voraus, fliegen zu können, um dorthin zu getragen...": Harmening 1988, 182. Összefoglalóan a teológiai, illetve demonológiai vélekedésekről a boszorkányok repülését illetően lásd uo., 180–182.

[41] Koncsol 1992, 78.

[42] Schram 1970, II. 138.

kap a repülés – és az egész boszorkányszombat – valóságértékének a megvitatása: magyarázni, igazolni vagy tagadni kell, hogy a vádlott „repült".

A boszorkányperek szituációjában a vádlók és vádlottak közti interakciók során a vallomást tevő saját tapasztalatait, valamint a boszorkányszombat – ezen belül a repülés – általa ismert kulturális modelljét hozzáigazította az elvárásokhoz, a bíróság boszorkány-sztereotípiáihoz; az egymástól eltérő jelentések – az ismétlődő interakciók során – fokozatosan közelítettek egymáshoz. Első menetben általában tagadták a bíróság boszorkányszombattal kapcsolatos vádjait, mert, mint Kieckhefer mondja: kényszerítés nélkül a gyanúsítottak legfeljebb csak olyasmit vallottak be, amiről el tudták képzelni, hogy megteszik.[43] Igen, de mi volt a számukra elképzelhető? Csakis az *ismerős* dolgok. Új tudásukat, amit frissen szereztek a bíróság kérdéseiből, az eddig ismert dolgokhoz kellett igazítaniuk.[44] Erről persze a repülés vádját a boszorkánynak szegező vallatók is hallhattak; és kérdéseiket – ha mégoly tudós demonológiai kézikönyvek segítségével, vagy más előírt minta szerint fogalmazzák is meg – ők is a maguk módján, saját tudásuk, tapasztalataik alapján értelmezik. A demonológiai kézikönyvek csak (ördög inspirálta) valóságos testi/földi repülésről tudnak. A vádlottak és a tanúk falusi népessége azonban – mint láttuk – tudhatott igazi „lélekrepülésről", sőt olykor maga is átélte azt. Akárhogy is, a lélekutazás vagy „testileg repülés" dilemmája gyakran merül fel a bírósági interakciók során. A bírák kérdéseit és a vallomásokat olvasván sokszor úgy érezzük, mintha süketek párbeszéde zajlana: egyik fél sem érti, miféle repülésről kérdez vagy magyarázkodik a másik. Ők azonban mintha mégiscsak értenék egymást: a jelentések különböző síkjai közt mozognak, régi tudásukban – tapasztalati modelljükben – keresve egy szilárd pontot, ami közös az új jelentéssel. Aszimmetrikus oppozíciókban haladnak előre a „közös történet" felé. A bíróság (többnyire a „hivatalos" álláspontot képviselve) a konkrét szimbólumokat konkrét valóságnak érti, a szimbolikus jelentést mellőzve a konkrét szálat fűzi tovább. A másik fél ezt is „érti", hiszen értelmezheti szimbólumként – és így tovább.

Az „ördögi segítség" ideája „szemfényvesztésként" is teret nyert: ezzel minden túlvilágiság, így a repülés is megmagyarázható, racionalizálható. A népi epika látomáselbeszélései a túlvilági kalandokról, a varázslatos átváltozások népi epikából és az elit varázslóirodalomból örökölt toposzai – varázstárgyai, varázsigéi és csodás átváltozásai – applikálhatók voltak a demonológia „ördögi szemfényvesztés" ideájához.[45] Ezeket az irodalmi és folklór-motívumokat fel is használták a bírósági narratívumok

[43] Kieckhefer 1976, 92.

[44] Mint Anna-Leena Siikala megfogalmazza: „The basic elements of cognition, by wich an indicidual organises the knowledge he has noticed, and applies this knowledge to the interpretation of his new experience, are based on his earlier experiences in a certain culture....": Siikala 1984, 221.

[45] Rövid összefoglalás a varázslók mágikus repüléséről, beleértve az ördögszövetséget kötő varázslók és boszorkányok csodás repüléseit is: Herold 1928.

demitizálási-demonologizálási folyamataiban. Így aztán repülni is a legkülönbözőbb, ördögi szemfényvesztéssel létrehozott varázstárgyakon lehet: szőnyegen, a szél vagy golyóbis sebességével, vagy varázslat révén levegőbe emelkedő kocsin, mint például egy sümegi, 1737-es perben:

> *a föntemlétett 6 lovak csak macskák voltak, Ilonáé volt ketteje fekete macska, a... a hintó csak elvetett szita volt és rosta, melyeket összetévén, mint a kerekeket, egy kis ostorral megindította... úgy jártak, mint a szél.*[46]

A „bírósági narratívum" jelentésváltozásának legpregnánsabb példáit a boszorkány kényszer nélküli és tortúrával kicsikart vallomásai szolgáltatják, de más szituációban is tetten érhetők, például ugyanazon esemény interpretálásában különböző tanúk által. A bírósági interakciók során a kérdés mindig a demitizálás, a bíróság sugallta racionális magyarázatok irányába dől el. Egy 1731-es megyaszói boszorkányperben a vádlott azt állítja, hogy ők az Ingvár-tetőn tartottak boszorkányszombatot, de neki „csak az elméje volt ott, teste nem", és a kulcslyukon mentek ki. Miután a vallatók szemmel láthatóan másképp – konkrétan – értelmezik a „lélekrepülés" e szimbólumát, a boszorkány megmagyarázza, hogy jutottak át a kulcslyukon: elnyúltak, mint egy kötél[47] – tehát ő is átlép a másik jelentésszintre. A jelentésszintek váltakozása, a másik szint „megértése", a két szint közti „áthallások" jellegzetes sajátságai a különböző tanúk egyazon esetről szóló narratívumainak. Így találkozik például a „túlvilági tudás" és az „e világi okoskodás" egy 1727-es perben: Oláh Mihályné társaival tehénen repülve ment a boszorkánygyűlésbe egy tündéries túlvilágra, ahol sátrak voltak és vendégség – mondja az egyik tanú, mire ismerőse megkérdi: „hová kötitek a teheneket?" (mármint a boszorkányszobaton); erre ő azt feleli: „a fa tetejébe".[48]

Az effajta adatokból – és nagy számban találhatók ilyenek – arra következtethetünk, hogy a túlvilágélmények elbeszélésének általános törvényszerűségei (a többféle jelentésszint, a konkrét és absztrakt, a valóságos és szimbolikus párhuzamos jelenléte) megkönnyítették a vádlottak alkalmazkodását a bíróság igényeihez: beismerhettek „égi–földi" kalandjuk „földi" szintjét anélkül, hogy valami számukra ismeretlent – valótlant – kellene bevallaniuk; az „égi szint" fényében ez is „igaz" volt. Még ha valakit kínvallatásnak vetettek is alá, akkor sem kellett nem igaz, vagy nem ismert dolgokat beismernie, hanem csak egy mindkét fél számára elfogadhatót. Ez a „mindkét fél számára elfogadható" az a többszerzős – ha úgy tetszik, egyidejűleg az írásbeliségben és szóbeliségben gyökerező – *közmegegyezéses történet*, ami a bíróságon jött létre. Eb-

[46] Hampa Erzsébet pere, Schram 1970, I. 541.

[47] Varga Judit pere, Megyaszó, Zemplén vármegye, Kazinczy 1885.

[48] Baranyai Katalin pere, Kamocsa, Komárom vármegye, 1727. Komárom vármegye levéltára, Büntető perek XII/144.

ben pillanatnyilag a földi/konkrét/demitizált dominál, és az elbeszélt tények maguk sokszor szinte csupán a demonológia írásba fektetett boszorkányszombat-tanainak illusztrációi, de potenciálisan benne van az összes, múltban felhalmozott tapasztalat és kulturális minta, illetve a „régi", aktualitásukat vesztett jelentésszintek, sőt egy új jelentéssel is gazdagodott a bíróságon, ami az ördög segítségével való repüléssel kapcsolatos.

Egy más szituációban, a bíróságról kilépve s újra a folklór-narratívumok szokványos közegébe kerülve, újra „belobbanhat", aktualizálódhat minden átmenetileg háttérbe szorult jelentés. Számos példát hozhatnánk erre a boszorkányság üldözés *utáni* történetéből, a legújabb kori boszorkányfolklórból. De ez már egy másik történet témája.

BIBLIOGRÁFIA

Alapi Gyula
1914 *Bűbájosok és boszorkányok Komárom vármegyében.* Komárom, Jókai.

Behringer, Wolfgang
1994 *Chonrad Stoeckhlin und die Nachtschar. Eine Geschichte aus der frühen Neuzeit.* München, Piper.

Benz, Ernst
1969 *Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt.* Stuttgart, Ernst Klett.

Bousset, D.W.
1901 Die Himmelsreise der Seele. *Archiv für Religionswissenschaft* IV: 136–169, 229–273.

Braun, Maximilian
1962 *Das serbokroatische Heldenlied.* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Burkhart, Dagmar
1968 *Untersuchungen zur Stratigraphie und Chronologie der südslavischen Volksepik.* /Slavistische Beiträge 33./ München, Otto Sagner.
1989 *Kulturraum Balkan. Studien zur Volkskunde und Literatur Südosteuropas.* /Lebensformen 5. Veröffentlichungen des Instituts für Volkskunde Universität Hamburg./ Berlin – Hamburg, Dietrich Reimer.

Cohn, Norman
1993 *Európa démonai. A boszorkányüldözés története.* Budapest, Corvina. [*Europe's Inner Demons: An Enquiry Inspired by the Great Witch-hunt.* London, Meridian, 1975.]

Dinzelbacher, Peter
1981 *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter.* Stuttgart, Anton Hiersemann.

Dukova, Ute
1984 Die Bezeichnungen der Dämonen im bulgarischen II. Urschlavische, südslavisch-dialekte und innenbulgarische Bildungen. *Linguistique Balkanique* XXII/2: 5–50. (Szófia.)

Đordevic, Tihomir
1953 Veštica i vila u našem narodnom verovaniju i predanju. Vampir i druga bica u našem narodnom verovaniju i predanju. *Srpski Etnografski Zbornik* 66: 5–155. (Belgrád.)

Eliade, Mircea
1956 Symbolisme du „vol magique". *Numen* 3: 7–13.
1961 *Mythen, Träume und Mysterien.* Salzburg, O. Müller.
1974a Some Observations on European Witchcraft. *History of Religions* 14: 149–172.
1974b *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik.* Frankfurt a. M., Suhrkamp. [*Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase.* Paris, Payot, 1950.]
1980 The Fairies and the Căluşari. *International Journal of Rumanian Studies* 2 (3/4): 5–12.
Firth, Raymond
1973 *Symbols. Public and Private.* Ithaca, N.Y., Cornell.
Ginzburg, Carlo
1966 *I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra cinquecento e seicento.* Torino, Einaudi.
1984 The Witches' Sabbat: Popular Cult or Inquisitional Stereotype? In L. Kaplan (ed.): *Understanding Popular Culture. Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century.* Berlin – New York – Amsterdam, Mouton, 39–51.
1989 *Storia notturna. Una dezifrazione del Sabba.* Torino, Giulio Einaudi.
Grynaeus Tamás
1991 „Látomások" – túlvilági élmények a mai magyar szájhagyományban. In Erdélyi Zsuzsanna (szerk.): *Boldogasszony ága. Tanulmányok a népi vallásosság köréből.* Budapest, Szent István Társulat, 143–180.
Harmening, Dieter
1988 Hexenbilder des späten Mittelalters. In Peter Segl (ed.): *Der Hexenhammer. Entstehung und Umfeld des* Malleus maleficarum *von 1487.* Köln – Wien, Böhlau, 174–194.
Hart, Clive
1988 *Images of Flight.* Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press.
Hegyi József
1937 Siklódi hiedelmek. *Ethnographia* XLVIII: 472–474.
Henningsen, Gustav
1990 The Ladies from Outside: Fairies, Witches and Poverty in Early Modern Sicily. Archaic Patterns of European Witchcraft. In Bengt Ankarloo – Gustav Henningsen (eds): *Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries.* Oxford, Clarendon, 191–215.
Herold, Ludwig
1928 Flug. In E. Hoffmann-Krayer – H. Bächtold-Stäubli (Hg.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens II.* Berlin – Leipzig, De Gruyter, 1670–1673.
Holm, Nils G.
1981 Ecstasy Research in the 20th Century – An Introduction. In Nils Holm (ed.): *Religious Ecstasy. Based on papers read at the Symposium on Religious Ecstasy held at Åbo, Finland, on the 26th–28th of August 1981.* /Scripta Instituti Donneriani Åboensis XI./ Stockholm, Almqvist and Wiksell International, 7–26.
Kazinczy Gábor
1885 Megyaszói boszorkányok 1731-ben. *Hazánk, Történelmi Közlöny* III: 373–374.
Kelemina, Jakob
1930 *Bajke in pripovedke slovenskego ljudstva, z mitološkim uvodom.* Celje, Moholjeva Druzba.
Kieckhefer, Richard
1976 *Europan Witch Trials. Their Foundation in Popular and Learned Culture, 1300–1500.* London, Routledge.

Klaniczay Gábor
1983 Benandante – kresnik – zduhač – táltos. Samanizmus és boszorkányhit érintkezési pontjai Közép-Európában. *Ethnographia* XCIV: 116–134.
1986 Boszorkányhit, boszorkányvád, boszorkányüldözés a XVI–XVIII. században. *Ethnographia* XCVII: 275–295.
Klaniczay Gábor – Kristóf Ildikó – Pócs Éva (szerk.)
1989 *Magyarországi boszorkányperek. Kisebb forráskiadványok gyűjteménye 1–2.* Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézete.
Kligman, Gail
1981 *Căluş. Symbolic Transformation in Romanian Ritual.* Chicago – London, University of Chicago Press.
Komáromy Andor
1910 *Magyarországi boszorkányperek oklevéltára.* Budapest, Magyar Tudományos Akadémia.
Koncsol László
1992 *Kacsa, Kacsa, boszorkány vagy!* Pozsony, Kalligram.
Küppers, G. A.
1954 Rosalienfest und Trancetänze in Duboka. Pfingstbräuche im ostserbischen Bergland. *Zeitschrift für Ethnologie* 79: 212–224.
Lambertz, Maximilian
1958 Die *Volkspoesie der Albaner. Eine einführende Studie. Zur Kunde der Balkanhalbinsel II.* /Quellen und Forschungen. Heft 6./ Sarajevo, Studnička & Co.
Larner, Christina
1981 *Enemies of God. The Witch-hunt in Scotland.* London, Chatto & Windus.
Le Goff, Jacques
1984 The Learned and Popular Dimensions of Journeys in the Otherworld in the Middle Ages. In Steven L. Kaplan (ed.): *Understanding Popular Culture. Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century.* Berlin – New York – Amsterdam, Mouton, 19–37.
Marinov, Dimităr
1914 *Narodna vjara i religiozni narodni običai.* /Sbornik za narodni umotvorenija i narodopis XXVIII./ Sofia, Izd-vo na Bălgarskata akademiia na naukite.
Meisen, Karl
1935 *Die Sagen von Wütenden Heer und wilden Jäger.* /Volkskundliche Quellen 1./ Münster, Aschendorff.
Moroz, Josip
1989 Ženski demonični obrazi v Bălgarskija folklor i vjarvanija. Sofia, Godina Petnadeseta.
Moszyński, Kazimierz
1939 *Kultura ludowa slowian II. Kultura duchowa* I.1. Warszawa, Książka i Wiedza. [Kraków, Polska Akademija, 1929.]
Muşlea, Ion – Bîrlea, Ovidiu
1970 *Tipologia folclorului din raspunsurile la chestionarele lui B.P. Hasdeu.* Bucureşti, Minerva.
Patch, Howard Rollin
1950 *The Other World. According to Descriptions in Medieval Literature.* Cambridge, Mass., Harvard UP.
Petschel, Günter
1971 „Freunde in Leben und Tod" (AaTh 470). *Fabula* 12: 111–167.

Pócs Éva
1986 Tündér és boszorkány Délkelet- és Középeurópa határán. *Ethnographia* XCVII: 177–256.
1992 A boszorkányszombat és ördögszövetség népi alapjai Közép-Délkelet-európában. *Ethnographia* 103: 28–88.
1990 Néphit. In Dömötör Tekla (főszerk.): *Népszokás, néphit, népi vallásosság.* /Magyar néprajz V., Folklór 1./ Budapest, Akadémiai, 609–618.
1995 Maleficium-narratívok – konfliktusok – boszorkánytípusok. Sopron vármegye 1529–1768. *Népi kultúra – népi társadalom* 18: 9–66.
1997a Feenflug und Hexenflug in Mittel-Südosteuropa. Ritus und Mythos, Erlebnis und Bericht. In Dieter R. Bauer – Wolfgang Behringer (eds): *Fliegen und Schweben. Annäherung an eine menschliche Sensation.* München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 146–147.
1997b Élők és holtak, látók és boszorkányok. Mediátori rendszerek a kora újkor forrásaiban. Budapest, Akadémiai.
1998 Transz és látomás Európa népi kultúráiban. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről 1./ Budapest, Balassi, 7–57.
2000 Falusiak párbeszéde a bírósággal a repülésről (a 16—18. századi magyarországi boszorkányperekben). In *Folklorisztika 2000-ben. Folklór – irodalom – szemiotika. Tanulmányok Voigt Vilmos 60. születésnapján.* Budapest, ELTE BTK, I. 210–230.
Puchner, Walter
1987 Zum Nachleben des Rosalienfestes auf der Balkanhalbinsel. *Südost-Forschungen* XLVI: 197–278.
Reizner János
1900 *Szeged története IV. A legrégebbi időktől a XVIII. század végéig.* Szeged, Szeged Szabad Királyi Város Közössége.
Rohde, Erwin
1925 *Psyche. Seelenkult und Unstreblichkeitsglaube der Griechen.* Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). [1893.]
Rowland, Robert
1990 'Fantasticall and Devilishe Persons': European Witch-beliefs in Comparative perspective. In Bengt Ankarloo – Gustav Henningsen (eds): *Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries.* Oxford, Clarendon, 167–168.
Salamon Anikó
1975 Gyimesi mondák. In Kákosy László (szerk.): *Mai népi hiedelmek.* /Az ELTE Ókori Történeti Tanszékeinek Kiadványai 10./ Budapest, ELTE, 65–156.
Schneeweiss, Edmund
1961 *Serbokroatische Volkskunde I. Volksglaube und Volksbrauch.* Berlin, Walter de Gruyter.
Schram Ferenc
1970 *Magyarországi boszorkányperek 1529–1768, I–II.* Budapest, Akadémiai.
1982 *Magyarországi boszorkányperek 1529–1768, III.* Budapest, Akadémiai.
Siikala, Anna-Leena
1984 Interpretation in Oral Narration. In Reimund Kvideland – Torunn Selberg (eds): *Papers IV. The 8th Congress for the International Society for Folk Narrative Research. Bergen, June 12th – 17th 1984.* Bergen, Forlaget folkekultur, 221–227.

Sugár István
1987 *Bűbájosok, ördöngősök, boszorkányok Heves és Külső-Szolnok vármegyékben.* Budapest, MTA Könyvtára.
Tkalčić, Ivan
1892 Izprave o progonu vještica u Hrvatskoj. *Starine* XXV: 1–102. (Zágráb.)
Waser, Otto
1913 Über die äußere Erscheinung der Seele in den Vorstellungen der Völker, zumal der alten Griechen. *Archiv für Religionswissenschaft* 16: 337–341.
Zaleski, Carol
1987 *Otherlworld Journeys. Accounts of Near-Death Experience in Medieval and Modern Times.* Oxford – New York, Oxford UP.
Zečević, Slobodan
1981 *Mitska bića srpskih predanja.* Beograd, Iro „Vuk Karadžić".
1983 Die Personifikation des Windes in der serbischen Mythologie. *Zeitschrift für Balkanologie* XIX: 217–223.

SZENT GYÖRGY ÉS A BOSZORKÁNYOK[1]

A közép-kelet-európai hiedelmekben Szent György és a boszorkányok több síkon találkoznak. Olykor csak áttételesen: a sárkányölő szent legendájának és a közép-kelet-európai sárkány mitikus alakjának werwolf, illetve boszorkány-kapcsolatai révén. Törvényszerűbb a kapcsolat Szent György *napja* és a boszorkányok többféle vonatkozásában; ezek közül szeretnék néhányról részletesebben beszélni.

Elöljáróban annyit, hogy természetesen nem választható el a szent a napjától: Szent György a néphit, népi vallás újkori naptárában is jelen van, akkor is, ha nincs is mindenütt élő kultusza. Ami a kultuszát illeti: noha a katolikus egyház Szent Györgyöt mint nem létezettet törölte a valódi szentek sorából, napjának ünnepén a legendai sárkányölőt is tisztelik, megemlékeznek róla az egyház részéről is, ha máshol nem, a neki szentelt számtalan templom és kápolna búcsúján.[2] Így van ez még a római katolikus magyarságnál is, de úgy sejtem, az ortodox Kelet-Európában fokozottabban ez kell hogy legyen a helyzet. Nem véletlen, hogy a magyarság keleti területein gyakran díszítik falaikat a sárkányölő szent képével, még ha nem is imádkoznak hozzá. Ami azonban a Szent György-naphoz fűződő gazdag rítus- és hiedelemanyagot illeti – és itt már boszorkányhiedelmekről és boszorkányellenes rítusokról van szó –, ezek nem a sárkányölő legendához, hanem Szent Györgyhöz mint állatpatrónushoz kapcsolódnak. A magyar népi vallásban kirajzolódik néhány – a hivatalos kultuszban ilyenként nem szereplő – állatpatrónus szent alakja: elsősorban Szent András, Szent Balázs, Szent György és Páduai Szent Antal, vagy Nyugat-Magyarországon Szent Vendel. (Ezek – Szent Vendel kivételével – részben ortodox szomszédainknál is ismertek, egyéb állatvédő szentek – például Szent Száva vagy Szent Mamasz – mellett). E szentek a néphitben – különösen Erdélyben, Moldvában – werwolf-hiedelmekkel, boszorkányokkal, vagy mondhatjuk, werwolf-szerű boszorkányokkal is kapcsolatba kerülnek, és olykor némely archaikus *állatok ura* vonással is rendelkeznek. Az eredetileg erdei vadakat védő állatok ura képzetei a középkori agrártársadalmak új igényeinek megfelelően az újkorban az állatgazdaságok uraivá lettek. Leggyakoribb szerepük – mint „farkaspásztoroknak" (a horvát és szerb *vučji pastir*, a szlovén *gospodar volkov*, a cseh

[1] A tanulmány első megjelenése magyarul és románul: Pócs 2013.

[2] A magyarság múltbeli Szent György-kultuszáról illetve mai szerepéről a népi vallásban: Bálint 1974; 1977, I. 293–314.

vlčí pastýř, a német *Wolfshirt* stb.) az újkorban ismert hiedelemmondák szerint – az emberi közösségek védelme az állatokat megtámadó farkasok mellett a démonikus werwolfoktól, vagy werwolf-tulajdonságokkal bíró boszorkányoktól;[3] és ez a szerep a naptári szentek közül magyar vonatkozásban elsősorban Szent Györgyhöz – és napjához – fűződik.[4] Ennek következtében a Szent György napjához fűződő egyházi és laikus boszorkány-, illetve rontásellenes rítusok egy része mögött a háttérben halványan ott van egy állatvédő szent alakja, akinek csak a naptári nap révén van köze a sárkányölő legendához.

Szent György napja Európa-szerte elsősorban a nagy tavaszi pásztorünnep volt (igen sok helyen, így a magyarságnál is az állatok nyári legelőre hajtásának első valóságos, vagy ahol az időjárás nem engedte, csak szimbolikus, ünnepélyes napja), egyben a gonosztól: ördögtől, boszorkánytól, rontástól való védekezés alkalma, családilag gyakorolt rítusokkal a háztartás, a tejgazdaság védelmére. Az állatok, nyájak, legelők és istállók Szent György-napi mágikus védelmére voltaképpen egész Európából hozhatunk adatokat, de igazán élő, és a mindennapi élet fontos részét képező rítusokra a 20. században, úgy látszik, már inkább csak Kelet-Európából.[5] Az egyház, a sárkányölő helyett inkább az állatokat védő szentre vonatkozó népi igényeket követvén, az állatokért mond miséket e napon, takarmányszenteléssel egybekötve. Az ortodox egyház a középkor óta teszi ezt, a nyugati katolicizmus pedig helyenként és időnként követi ezt a példát. Újonnan bevezetett Szent György-napi római katolikus állatmisére, takarmányszentelésre több példát tudunk; ez részint alulról jövő kezdeményezésre, részint ortodox hatásra történik. Gyimesközéplok magyar ajkú közösségében (román Lunca de Jos, Hargita megye, Románia) például kimondottan a szomszéd falubeli román ortodox misék mintájára teremtették meg ezt az új ünnepi alkalmat (és rendeltettek el az érsekkel új – a takarmányokat megszentelő – Szent György-napi benedikciót), azt kivédendő, hogy a római katolikus helybeliek a szomszéd falu ortodox miséire járjanak Szent György napján takarmányt szenteltetni.[6]

[3] A *farkaspásztor*-hiedelmekről lásd: Hertz 1862, 121–122; Krauss 1908, 141, 142; Róheim 1925, 92; Bošković-Stulli 1960, 276, 289; Peuckert 1941. Az európai állatok ura képzetekről lásd Leopold Schmidt összefoglalását: Schmidt 1952. A szlovén *farkasok ura* kapcsán Mirjam Mencej nagyszabású összefoglalást írt, amelyben részletesen vizsgálja az állatpatrónus szentek 'farkasok ura' szerepeit, így – Szent Márton, Szent András, Szent Száva stb. mellett – Szent György ilyen vonatkozásait a Balkán sok helyétől az észt és finn hiedelmekig Kelet-Közép-Európa számos népénél: Mencej 2001, 316–325.

[4] Lásd erről, különösen Szent Száva kultuszának vonatkozásában: Schneeweiss 1961, 14; Čajkanović 1973.

[5] A Szent György-napi állatkihajtásról és a védekező rítusokról, szarvasmarha- és tejvarázslásról: lásd például: Róheim 1925, 263–264; Szendrey 1959, 330–337; Ujváry 1969, 126–127; Bálint 1974, 221–222; Barna 1979, 94–99; Gulyás 1998; Pócs 2001; Zsigmond 2004; az oroszoknál: Loorits 1955; a románoknál: Muşlea – Bîrlea 1970, 244–277.

[6] Lásd a gyimesközéploki Szent György-napi állatmise és takarmányszentelés bevezetéséről szóló dolgozatomat: Pócs 2005.

A takarmányszentelés és a családilag gyakorolt, rontást elhárító rítusok mai napig tartó intenzitása arra vall, hogy Szent György-napon nemcsak az állatvédő szentek és a szentelmények nyújtotta oltalom volt fontos a közösségek mindennapi életében, hanem az ekkor támadó boszorkányok és egyéb démonok, a tőlük való, a tej-, illetve agrárgazdaságot érő károkkal kapcsolatos félelem is fontos szerepet tölt be – legalábbis egyes falusi társadalmakban – a mai napig. A magyarság minden csoportjánál ismert a Szent György (Magyarországon április 24.) éjszakáján támadó, tehénrontó, tejrabló boszorkányok elleni hatalmas védekező apparátus a keresztektől, fokhagymától, tövises kerítéstől a különböző szentelményekig és ráolvasásokig. Hasonló a helyzet Közép-Kelet-Európa minden népénél.[7] A Szent György-napi *harmatszedés*: a föld zsírjának, vagy a tejnek a szimbolikus elrablása a szomszéd gazdaságból a hajnali harmat összeszedésével a legelőről vagy a vetésről szintén általános európai jelenség, amely pünkösd mellett vagy helyett Szent György napjához inkább Európa keleti tájain kötődik.[8]

Gyimesközéploki terepmunkám során – még a közelmúltban is – szinte érezni véltem a levegőben Szent György-nap táján a boszorkányoktól való félelmet, amint-hogy a takarmányszenteltetésből és a szentelményekkel végzett védekező, elhárító rítusok gyakorlásából sem sokan maradnak ki. Nemigen akad háztartás, ahonnan ne mennének szenteltetni, majd a változatos helyi hagyományok szerint adagolják az állatoknak a takarmányba a kukoricalisztet, korpát, sót; a szenteltvízzel mosdatást, fokhagymával bekenést. A szentelt fokhagymából az ablakba is tesznek, meg a tehén szarvára is kötnek, egyidejűleg keresztet is meszelhetnek az istállóajtóra. Így – legalábbis az egyházi liturgikus naptárban – kimutatható egy *Szent György–boszorkány* szembenállás; és úgy gondolom, nem lehet véletlen, hogy a sok állatvédő szent közül éppen Szent György napjához kapcsolódik a tejrontó boszorkánytól való védekezés.

Ami a Szent György-nap egyéb boszorkány-vonatkozásait illeti, a magyarság sok csoportjánál – Közép- és Kelet-Európa más népeihez hasonlóan – általános hiedelem volt, hogy a boszorkányok e napon nemcsak a gazdaságokat támadják meg, hanem gyűléseket, mulatságokat is tartanak,[9] és különösen az ortodox Kelet-Európában és szomszédságában („lélekben") csatáznak is. A csaták legexponáltabb időpontja Kelet-Európában éppen a farkaspásztorként, állatvédőként is fellépő Szent András és Szent György napja. Ezek a csaták vagy egymás közt – egy-egy boszorkánycsapat között – zajlanak, mint a román *strigoi* vagy olykor a magyar boszorkány esetében; máskor, mint több délszláv nép hiedelmeiben, valamint a magyarságnál is ismert nézetek szerint, őket legyőző varázslók állnak szemben velük. E csaták közlekedési

[7] Lásd például Róheim 1925, 265, uo. párhuzamok is számos európai néptől; a horvát, román adatokat lásd még például: Krauss 1908, 38–40; Muşlea – Bîrlea 1970, 362–364.

[8] Lásd erről is Róheim összefoglaló áttekintését: Róheim 1925, 265–266.

[9] Például: Krauss 1908, 38–41; Đorđević 1953, 41; Vukanović 1989, 21, 226.

és harci eszközei sokszor jellemzően a mezőgazdaság, illetve a kender- vagy gyapjúfeldolgozás eszközei, például mozsarak, cséphadarók, tilónyelvek. A varázslók más Szent György-napi csatái nem a boszorkányok, hanem bizonyos alvilágias démonok: például a jégesőt hozó sárkányok vagy a gabonát elrabló démonok ellen folynak.[10]

Itt kell szólunk röviden a varázsló–boszorkány csaták egy másféle mitikus kontextusáról. Az orosz és újabban horvát, szlovén és szerb mitológiakutatók – Roman Jakobsontól, V. V. Ivanovtól és V. N. Toporovtól V. Belajig és R. Katičićig – elvileg megtalálták a közvetlen kapcsolatot a tejelvevő boszorkány és Szent György napja között: amennyiben mind a sárkány vagy a démon szent általi legyőzésének motívumát, mind a tejelvevő boszorkányok hiedelmeit valamiképpen az ún. ószláv alapmítosz kereszténységbe olvadt, más kontextusban őrzött motívumainak tekintették; illetve éppen a középkori legendák, vagy az újkori néphit ilyen és hasonló motívumaiból rakták össze a feltételezett alapmítoszt. Némely esetben – nyelvészeti bizonyítékok segítségével – még messzebb mentek a múltba, egy feltételezett indoeurópai alapmítoszig. Ennek tárgya a mennyei istenség harca az alvilági szörnnyel, illetve a vízvisszatartó vagy áradást okozó káoszsárkánnyal. A mítosz egy másik feltételezett – ind, görög, trák és más mitológiákból rekonstruált – változatának témája a démon által bezárt tehenek kiszabadítása. A sárkány legyőzésével a vizek kiszabadulnak, megered az eső; a másik variáns szerint a tehénrabló ellenségtől szabadul ki a fogva tartott tehén.[11] A rekonstrukció istenség-alakját az ószláv Perun vagy Jaril/Jarila istennel (és az utóbbival azonosított Szent György alakjával) egyaránt kapcsolatba hozták a kutatók, de a fent említett varázslók alakját is – különösen a szlovén–horvát *kresnik* varázslóét – bekapcsolták a rekonstrukciók körébe, nem utolsósorban boszorkányellenes tevékenységük okán (vö. a mítosz tehén-, illetve tejszabadítás motívumát; a „csapadékelzáró" szörny és a „tejelzáró" boszorkány lehetséges szemantikai azonosítását). Én magam mindezt az említett mítoszrekonstrukciók megalkotói által nem tárgyalt vonatkozásokkal egészítettem ki, mégpedig a bolgár/szerb/macedón *zmej/zmaj/zmija* varázslóval, annak – mennyei, „tüzes" sas vagy sárkány alakjában az alvilágias „vizes" sárkány/kígyó stb. ellen folytatott csatáival kapcsolatban.[12]

Ezek a rekonstrukciók nem fogadhatók el egy igen távoli, talán nem is létezett közös indoeurópai vagy ősszláv múlt szövegemlékeiként, sem pedig egy valamikori mítosz és a mai tejet rabló boszorkány hiedelmei közötti közvetlen történeti kapcsolatok bizonyítékaiként. Mégis tanulságosak lehetnek számunkra e munkák,

[10] Lásd a *strigoi* csatáit Szent Vazul, Szent András és Szent György napján: Muşlea – Bîrlea 1970, 251, 268, 253; Candrea 1944, 148–150. A magyar és délszláv boszorkánycsatákról, illetőleg a varázslók boszorkány-ellenes csatáiról lásd a 14. jegyzetet, a varázslók irodalmával.

[11] Szláv nyelvészek rekonstrukcióinak néhány példája: Jakobson – Ružičić 1950; Jakobson – Szeftel 1966; Ivanov – Toporov 1970; Katičić 1987; Kropej 1998; Belaj 1998.

[12] Pócs 1993.

amennyiben rávilágítanak az európai hiedelmek némely közös törvényszerűségére, archaikus sajátságára, közös európai mitologémák létezésére, közös szimbólumrendszerekre és szemantikai osztályozó rendszerekre, amelyek éppúgy lehetnek az emberi gondolkodás állandó jellemzői, mint esetleg *csak* az európai vallásokra, mitológiákra jellemző sajátságok.

Nézzük, melyek ezek az „egyetemes európai állandók"? Éppen azok, amelyek segítségével a Szent György-nap és a boszorkányok kapcsolata jól megvilágítható: ezek egyike a *werwolf*-hiedelmekkel és a *natura–kultúra* kölcsönviszonyával kapcsolatos: ennek segítségével a Szent György-napi boszorkányok és varázsló-ellenfeleik hiedelmeinek mondhatni majd minden változata értelmezhető. Ugyanis az európai, de különösen a kelet-európai boszorkány hiedelemalakja démonikus oldalát – alakváltoztató képességét, éjszakai támadásait, tejlopó képességét – elsősorban werwolf ('emberfarkas', tágabb értelemben 'állatember') mivoltának, illetve az alakjához kapcsolódó werwolf-hiedelmeknek köszönheti.[13] Aminthogy a boszorkányokat a csatákban legyőző varázslók is sok werwolf-vonással rendelkeznek, különösen az említett délszláv, kígyós, sárkányos *zmej/zmaj/zmija* varázsló.

Nem térhetünk itt ki a werwolf-hiedelmek szerteágazó körének minden részletére.[14] Jelen kontextusunkban a werwolf- képzetekkel szoros kapcsolatban fontos megemlíteni azt az Európa hiedelemrendszereinek és mitológiáinak mintegy értelmezési kereteként sok vonatkozásban felbukkanó kettős szimbolikus osztályozó rendszert, amely a világot a *saját–idegen, kultúra–natura, főtt–nyers* ellentéttel írja le.[15] Osztályaiba – egyebek mellett – az emberek, illetve az állatok, és bizonyos kettős, ide is, oda is tartozó köztes lények sorolhatók: utóbbiak például az állattá változni tudó emberek, vagyis a werwolf-lények, és különböző werwolf-rokonok – a természeti démonok, vagy az éjszakai világ támadó szörnyei, a *mora/mara/lidérc* démonok, vámpírok és maga a sok werwolf-sajátossággal rendelkező boszorkány. Ez a rendszer az emberi világ sajátságait, helyét az univerzumban a nem emberi (állati, halotti, démoni) perifériával való szembenállásában határozza meg. Az „állatembereknek" tehát van egy alternatív démoni/állati lényük és egy vad, természeti világuk is, amelyben otthonosak. Az ember–állat metamorfózis képességével és általában valamely naturára utaló jeggyel rendelkező (például állat apától, állati testrésszel, kígyóbőrben született) werwolf kettős létezésének alternatívái ebben a bináris oppozíció-rendszerben helyezhetők el.

[13] Lásd erről: Pócs 1999, 46–49. Lásd például a mezőségi boszorkány egyes werwolf-vonásait: *Szent György napja*, a Kriza János Néprajzi társaság archívumából: Zsigmond (szerk.) 2004, 98–99.

[14] Itt csak utalok tanulmányomra, amelyben részletesen vizsgáltam az európai werwolf-hiedelmeket, és meg tudtam állapítani azoknak egy archaikus – összeurópainak nevezhető – mélyrétegét: Pócs 2002a; illetve lásd e kötetben is. Néhány fontos európai werwolf-összefoglalás, amely segített munkám elméleti megalapozásában: Hertz 1862; Eisler 1951; Senn 1982; Lecouteux 1992; Vaz da Silva 2002.

[15] Vö. Lévi-Strauss 1964.

A fent említett mitikus csaták sokszor a kultúra és natura lényei közt: például a naturából támadó werwolfok, werwolf-boszorkányok, valamint a kulturába „beavatott" werwolfok (a magyarság és a Balkán népeinek hiedelmeiből egyaránt ismert „pozitív" werwolfok, „werwolf-varázslók") között, vagy – mint a román vagy a horvát hiedelmekben – két werwolf-természetű boszorkánycsapat között folynak. E werwolf-varázslók sok típusáról tudunk Európa-szerte (a Moszyński, majd Ginzburg által részletesen bemutatott európai „samanisztikus varázslók" majd minden típusa visel werwolf-vonásokat, mint ezt már Ginzburg is kimutatta[16]). Lényeges vonásuk, hogy erejüket a naturával való kapcsolatuk, onnan való származásuk, arra utaló testi jegyeik (például szőrösen, szárnnyal vagy kígyóként, kígyóbőrben való születésük) révén nyerik: ezáltal lesz képességük arra, hogy saját „fajtársaik", önmaguk negatív aspektusa, a naturából támadó démonok ellen fel tudjanak lépni. Leghatározottabban werwolf-karaktere az előbbikben már említett *zmej/zmaj/zmija* varázslónak (és rokonának, az albán *drangue*-nek) van. Ez kígyóvá, sárkánnyá, sassá, kakassá, olykor egyéb állattá változni tudó, ilyen állat jegyeivel rendelkező (ilyen állattól, mint apától született) werwolf. Mint közösségét védő idővarázsló, zivatar közeledtekor transzba esik, a születési jegyeinek megfelelő állatalakot felöltve „tüzes" villámcsatában vesz részt a „vizes" ellenfél, az alvilágias, jégesőt hozó démoni werwolf ellen.[17] A tüzes sárkányok, kígyók, sasok, kakasok démonikus ellenfelei között ott vannak önmaguk negatív, alvilágias változatai, a kultúrát védő werwolf naturabeli alteregói: az alvilági vizes sárkányok, kígyók, gyíkok, vizes csirkék. (A werwolf-varázslók csatáinak ezt a *mennyei–alvilági, tüzes–vizes* változatát hoztam kapcsolatba a fenti mitológia-rekonstrukcióval.) Az alvilági vizes lények egyéb werwolf-hiedelmek révén azonosíthatók az alvilágias werwolf-boszorkánnyal, aki más csata-mitologémákban is megjelenik a varázslók démonikus ellenfeleként. Másrészt van „nem-csatázó" boszorkány, illetve látó is, aki, mint ambivalens werwolf-lény, bizonyos halottakkal, szüléssel, női termékenységgel kapcsolatos tudás hordozója (halottlátó, kincslátó, szerelmi varázslásban tanácsot adó, tolvajokat felderítő női látó). A csaták démonikus/alvilági ellenfeleként fellépő werwolf-lények – kígyók, gyíkok, vizes csirkék – lehetnek ezeknek az alvilágias, ambivalens boszorkány- és látó-típusoknak a segítőszellemei is, akik nekik köszönhetik transzképességüket és halotti, női tudásukat; bolgár, román és magyar adataink egyaránt vannak vizes csirkéket, gyíkokat bizonyos rituális előírások betartásával megszerző, speciális tojásokból kikeltető tudósokról, látókról, boszorkányokról.[18]

[16] Moszyński 1967, 651–657; Đorđević 1953, 237–250; Bošković-Stulli 1960; Zečević 1981, 149–151; Ginzburg 1966; Klaniczay 1984; Pócs 1989; 1999, 7. fejezet; 2002b; illetve Ginzburg összefoglaló tipizálási kísérlete: Ginzburg 1989.

[17] Zmej/zmaj/zmija/drangue varázsló: Đorđević 1953, 248; Moszyński 1967, 654–657; Zečević 1981, 149–151; Hahn 1854, 163; Marinov 1914, 208–209; Lambertz 1922, 102–104; Georgieva 1983, 79–83.

[18] E varázslónők román, szerb, bolgár adatait lásd: Moldován 1897, 191–194; Marian 1899, III.

Ilyenformán ez az alvilágias látó/boszorkány könnyen kerül a csata-mitologémák naturabeli/alvilági ellenfelének poziciójába: ő lesz a tejrabló, vízrabló, a termésrabló, a gabonát a halottak alvilági birodalmába hurcoló lény is.

Visszatérve az „egyetemes európai állandókra", ilyennek tekinthető a csata-mitologéma is; a tüzes–vizes, mennyei–alvilági csaták, a vizek kiszabadítása; a csapadék és tej szemantikai azonossága; ezzel összefüggésben a tej megszerzése és visszaszerzése körüli csaták (vö. a Szent György-napi harmatszedés mint a tej megszerzéséért folyó szimbolikus csata, és más hasonló esővarázsló/tejvarázsló termékenységi rítusok egész Kelet-Európában). Egy további „állandó" a werwolf natura–kultúra közötti közlekedése; ezzel kapcsolatban térünk rá a Szent György-nap boszorkányvonatkozásainak harmadik aspektusára, amely e keretekben értelmezhető. A werwolf-varázsló azáltal nyeri el az ambivalens werwolf-lények pozitív státusát, azért tudja kivédeni a sors rendelte vad werwolf-sorsot, mert valamilyen módon beavatást nyert az emberi kultúrába (szimbolikus felöltöztetéssel, „megfőzéssel" stb.). Azonban mint e beavatási motívumok elemzéséből kiderült,[19] e lényeknek a naturából származó inherens erejükre (amit állati születési jegyeik képviselnek), a naturába való időnkénti „lemerülésre" is szükségük van ahhoz, hogy a kultúra védelmében felléphessenek a naturabeli ellenféllel szemben. Ismert a werwolf-kontextusú beavatási motívumoknak egy másik – Szent György napjához kapcsolódó – köre, amely a tudásszerzésnek, „erőnyerésnek" éppen ezt az aspektusát hangsúlyozza. Itt utalhatok a varázslókkal kapcsolatban ismert, alvilági kígyókkal kapcsolatos „beavatási" motívumokra is: a *kresnik* szlovén werwolf-varázsló például – mondái szerint – a kígyókirálynő barlangjából, a vele való harc árán szerzi meg a gabonát közössége számára. Egész Közép-Európában és Kelet-Európa nagy részén ismertek emellett ún. boszorkánylátó, boszorkányfelismerő módszerek a téli napforduló valamely ünnepén (karácsonykor vagy Luca napján) vagy húsvétkor, Szent Györgykor: bizonyos rítusok végrehajtásával, vagy „lucaszékre" ülve felismerhetők a boszorkányok, illetve ugyanezekkel a módszerekkel beavatás nyerhető a boszorkányságba.[20] A szerb, román és a keleti magyar területeken e módszerek általában Szent György-nap előtti kígyóhoz (ritkábban vizes csirkéhez, tojáshoz, mocsárból kiszedett gyíkhoz) kötődnek: valamely nyíláson át vagy a magasból „látják" – a levágott kígyófejben kicsíráztatott fokhagyma vagy más növény segítségével – az egyébként láthatatlan tej- és gabonalopó, vagy állattá változva csatázó boszorkányokat.[21]

96–97; Marinov 1914, 213–214; Đorđević 1953, 13–14; Muşlea – Bîrlea 1970, 174–181; Zečević 1981, 114–119. A bolgár, román, magyar boszorkányok e vonatkozásáról lásd: Pócs 1988.

[19] Lásd e kultúrába, „emberré" avató módszereket említett cikkemben: Pócs 2002a, 183–192. (E kötetben is.)

[20] Lásd például: Róheim 1920, 90–115; Kovács 1977.

[21] Đjorđjevic 1953, 13–14, 17, 19; Candrea 1944, 109; Marian 1899, III. 95–97; Pamfile 1916, 133–134. Magyar adatok összefoglalóan: Füvessy 1993.

Egy példa a boszorkányfelismerő kígyóra Fenesről (Bihar megye, Románia), Füvessy Anikó közleményéből (a kelet-európai boszorkány szarva és farka világosan werwolf-sajátságaira utal):

> *...a Szent György-nap előtt talált kígyó fejét csípőfogóba szorított ezüstpénzzel kell levágni, majd a szájába egy gerezd fokhagymát tenni. A kígyófejet el kell zárni, nehogy a boszorkány ellopja. A kígyófejet azért is óvják, hogy a kihajtó fokhagyma hegye le ne törjön, mert ha letörik, nem láthatják meg a templomban a boszorkányt. Vasárnap a kalapjába, a bokréta közé kellett rejteni, és akkor kell a templomba menni, mikor még nincs ott senki. Kalappal a fején az orgona mögé kell ülni, szemben az ajtóval... Lesték az asszonyokat, kinek van szarva. Nemcsak a szarv árulta el, hogy ki a boszorkány, farka is van, ezt is meg lehet látni akkor, mert kilóg a ruhájából."*[22]

A Szent György előtti kígyó a magyarságnál és az egész ortodox Kelet-Európában ismert hiedelmek szerint a boszorkányok elrabolta tej visszaszerzésében, a megrontott tehén gyógyításában segít. Tudósok, kincslátók, torok- és más betegségek szerencsés kezű gyógyítói lesznek, akik Szent György-nap előtti kígyóval, gyíkkal jutnak valahogyan kapcsolatba. Említhetjük még a tudós pásztorok amulettként használt kígyófejeit, a fehér kígyó segítségével az állatok beszédét értő pásztor adatait, és így tovább.[23] A Szent György előtti kígyó ebben a kontextusban rokon a fent említett „vizes" kígyó, gyík, csirke alakjaival, a varázslók alvilágias segítőszellemeivel. Az így tudást, látóképességet szerző személyek az embereket támadó boszorkánynak mintegy ellenfelei: párhuzamba állíthatók a boszorkányok naturából erőt nyerő varázsló-ellenfeleivel; a boszorkány kilesése tulajdonképpen a werwolf naturabeli/alvilági/démonikus változatának legyőzése a kígyóval (mint kvázi segítőszellemmel).

A werwolfhiedelmek fontos – és szintén Európa-szerte állandó – sajátsága egy ciklikus időfelfogás, a születés–halál–újjászületés állandó körforgásában. A kultúra és naturabeli létformák térbeli váltakozásának ciklikus időfelfogás, a „farkasidők" és az emberi idők, a halál és az élet időbeli váltakozása felel meg. A két világ közt közlekedő kettős lények az élet és halál, illetve a halál és újjászületés időciklusait élik meg. Ezt a kígyóként is megjelenő werwolf tavaszi vedlése és újjászületése is ékesen szimbolizálja: a naturával szoros kapcsolatban lévő werwolf-lények meghalnak és újjászületnek, mint ahogy a kígyó vedlik. De gondoljunk itt a werwolf-varázslók és démonikus, boszorkányos ellenfeleik Szent György-napi lélekcsatáira is az eső, a termékenység megszerzéséért, a jégeső terméstől való elhárításáért. A varázsló–boszorkány csatáknak a vegetáció halálával és feltámadásával kapcsolatos évszakváltó

[22] Füvessy 1993, 93–94.

[23] Szent György előtti kígyó egészséget, termékenységet varázsló szerepe; tudásszerzés kígyóval: Gulyás 1998, 233–238; Róheim 1925, 266–271.

jellege *is* van, amennyiben a csaták célja sokszor az ellopott (alvilágba elhurcolt) gabona visszaszerzése, felhozása. A cikluskezdő csaták kimenetele határozza meg a következő szakaszt: a közösség jólétét, például a jó termést biztosító időjárását. Mint tudjuk, Szent György napja a hiedelmekben más vonatkozásban is a múlt és jövő, a régi és az új élet vízválasztója, de az előbb említett, tudásszerzésre vonatkozó hiedelmek vonatkozásában is: a Szent György-nap előtti, múltat, halált jelentő idő a natura démoni világának mintegy időbeli leképezése, a Szent György előtti kígyó a naturából származó erő időbeli megfelelője, mintegy az „időalvilágból" szerzett tudás.

A csaták ismétlődése az agrárciklusok, illetve a vegetáció körforgását is követi: aki győz, újjászületett, mint a Szent György-nap előtt levedlett kígyó, és győzelme következtében a vegetáció is feléled. Láthatjuk, nem is vagyunk olyan messze a Szent György-legenda gondolatkörétől; talán a rokon sárkányharc-motivika miatt fixálódtak e napra (is) a boszorkánycsaták. Nem lehet véletlen, hogy Szent György napja éppen a kígyóbőrben születő, kígyó vagy sárkány alteregóval rendelkező varázslók egyik exponált csatadátuma. Vagy talán fordítva kell fogalmaznunk: nem véletlen, hogy éppen erre a sokdimenziójú tavaszi dátumra helyeződött a sárkányölő szent napja, akinek alakja – ha a magyar folklórban nem is – a délszláv epikus énekekben például tavaszt hozó, gabonatermékenységgel kapcsolatos hősként is megjelenik;[24] tehát maga a sárkányölő is kapott – legalábbis néhol, némely folklórműfajban – egy agrárkultusszal kapcsolatos dimenziót.

BIBLIOGRÁFIA

Barna Gábor

1979 *Néphit és népszokások a Hortobágy vidékén.* Budapest, Akadémiai.

Bálint Sándor

1974 Szent György kultuszának maradványai a hazai néphagyományban. *Ethnographia* LXXXV: 212–230.

1977 *Ünnepi kalendárium. A Mária-ünnepek és jelesebb napok hazai és közép-európai hagyományvilágából I–II.* Budapest, Szent István Társulat.

Belaj, Vitor

1998 *Hod kroz godinu: Mitska pozadina hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja.* Zagreb, Golden Marketing.

Boškovič-Stulli, Maja

1960 Kresnik-Krsnik, ein Wesen aus der kroatischen und slovenischen Volksüberlieferung. *Fabula* 3: 275–298.

Burkhart, Dagmar

1967 Zum Drachenkampfthema. Motivparallelen in der südslavischen und griechischen Volksepik. *Zeitschrift für Balkanologie* V: 146–159.

[24] Vö. például Kropej 1998, 160–161.

Candrea, Ion-Aurel
1944 *Folklorul medical român comparat.* Bucureşti, Casa Şcoalelor.
Čajkanović, Veselin
1973 *Mit i religija u Srba.* Beograd, Srpska Književna Zadruga.
Đorđevic, Tihomir R.
1953 Veštica i vila u našem narodnom verovaniju i predanju. Vampir i druga bita u našem narodnom verovaniju i predanju. *Srpski Etnografski Zbornik* LXVI: 5–255.
Eisler, Robert
1951 *Man into Wolf.* London, Routledge & Kegan Paul.
Füvessy Anikó
1993 A boszorkány felismerése szent György nap előtt talált kígyó segítségével. *Néprajzi Látóhatár* II/4: 91–99.
Georgieva, Ivanicska
1983 *Blgarszka narodna mitologija.* Szófia, Nauka i Izkusztvo.
Ginzburg, Carlo
1966 *I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento.* Torino, Einaudi.
1989 *Storia notturna. Una dezifrazione del Sabba.* Torino, Einaudi.
Gulyás Éva
1998 A vegetáció megújulásával kapcsolatos Szent György-napi hiedelmek. In Füvessy Anikó (szerk.): *Állatábrázolás a magyar néphagyományban.* Debrecen, Ethnica, 232–243.
Hahn, Adalbert
1854 *Albanesische Studien.* Jena, F. Mauko.
Hertz, Wilhelm
1862 *Der Werwolf. Beitrag zur Sagengeschichte.* Stuttgart, Kröner.
Ivanov, V. V. – Toporov, V. N.
1970 Le mythe indo-européen du dieu de l'orage poursuivant le serpent: reconstruction du schéma. In (Réunis par Jean Pouillou et Pierre Maranda): *Échanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60ème anniversaire II.* The Hague – Paris, Mouton, 1180–1206.
Jakobson, Roman – Ružičić, Gojko
1950 The Serbian Zmaj Ognjeni Vuk and the Russian Vseslav Epos. *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves* X: 343–355.
Jakobson, Roman – Szeftel, M.
1966 The Vseslav Epos. In R. Jakobson: *Selected Writings IV. Slavic Epic Studies.* The Hague – Paris, Mouton, 301–379. [1947.]
Katičić, R.
1987 Hoditi – roditi: Spuren der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus. *Wiener Slawistisches Jahrbuch* 33: 23–43.
Klaniczay, Gábor
1984 Shamanistic Elements in Central European Witchcraft. In Hoppál Mihály (ed.): *Shamanism in Eurasia.* Göttingen, Herodot, 404–422.
Kovács, Zoltán
1977 Das Erkennen der Hexen in der Westeuropäischen und der russischen Tradition. *Acta Ethnographica* 26: 241–284.

Krauss, Friedrich S.
1908 *Slavische Volksforschungen: Abhandlungen über Glauben, Gewohnheitrechte, Sitten, Bräuche und die Guslarenlieder der Südslawen.* Leipzig, Wilhelm Heims.
Kropej, Monika
1998 The Horse as a Cosmological Creature in the Slovene Mythopoetic Heritage. *Studia Mythologica Slavica* 1: 153–167.
Lambertz, Maximilian
1922 *Albanische Märchen (und andere Texte zur albanische Volkskunde).* /Schriften der Balkankomission. Linguistische Abteilung XII./ Wien, Akademie der Wissenschaften in Wien.
Lecouteux, Claude
1992 *Fées, Sorcières et Loup-garous au Moyen Age. Histoire du Double.* Paris, Imago.
Lévi-Strauss, Claude
1964 *Mythologiques I: Le cru et le cuit.* Paris, Plon.
Loorits, Oskar
1955 *Der heilige Georg in der russischen Volksüberlieferung Estlands.* Berlin, Osteuropa-Institut.
Marian, Simion Florea
1899 *Serbătorile la Români I–III.* Bucureşti, Institutul de Arta Grafice „Carol Gobl".
Marinov, Dimiter
1914 Narodna vjara i religiozni narodni obicsai. *Szbornik za narodni umotvorenija i narodopisz* XVIII. (Sofia.)
Mencej, Mirjam
2001 *Gospodar volkov v slovanski mitologiji.* Ljubljana, Županjčeva knjižnica.
Moldován Gergely
1897 *Alsófehér vármegye román népe.* Nagyenyed, Nagyenyedi Könyvnyomda.
Moszyński, Kazimierz
1967 *Kultura ludowa słovian II. Kultura Duchowa I.* Warszawa, Książka i Wiedza. [Kraków, Polska Akademija, 1929.]
Muşlea, Ion – Bîrlea, Ovidiu
1970 *Tipologia folclorului din raspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu.* Bucureşti, Minerva.
Pamfile, Tudor
1916 *Mitologia românească I. Dusmani si prieteniu ai omului.* Bucureşti, Librăriile Socec & Co.
Peuckert, Will-Erich
1941 olf. Wolfsbanner. Wolfssführer, Wolfshirt. In Ernst Hoffman-Krayer – Hanns Bächtold-Stäubli (Hrsgs.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens IX.* Berlin – Leipzig, Walter de Gruyter, 718–796.
Pócs Éva
1988 Sárkányok, ördögök és szövetségeseik a délszláv–magyar kapcsolatok tükrében. *Folklór és Tradíció* VI: 145–170.
1989 Hungarian Táltos and his European Parallels. In Mihály Hoppál – Juha Pentikäinen, (eds): *Uralic Mythology and Folklore.* /Ethnologia Uralica 1./ Budapest – Helsinki, Ethnographic Institute of the Hungarian Academy of Sciences – Finnish Literature Society, 251–276.
1993 Le sabbat et les mythologies indo-européennes. In Nicole Jacques-Chaquin – Maxime Préaud (red.): *Le sabbat des sorciers en Europe. XVème–XVIIIème siècles. Actes du colloque international, Saint Cloud, 4–7. nov. 1992.* Grenoble, Jerome Millou, 23–31.

1999 *Between the Living and the Dead. A Perspective on Witches and Seers in the Early Modern Age.* Budapest – New York, CEU Press.

2001 Szent György napja. In Szabó László – Gyulyás Éva – Csalog Zsolt (szerk.): *Szolnok (Jász-Nagykun-Szolnok) megye néprajzi atlasza (SzMNA) II. 1.* Szolnok, Jász-Nagykun-Szolnok Megyei Múzeumok Igazgatósága, 97–102.

2002a Natura és kultúra – halál vagy élet? Kettős lények és „emberré avatás". In Pócs Éva (szerk.): *Mikrokozmosz, makrokozmosz. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* / Tanulmányok a transzcendensről 3./ Budapest, Balassi, 165–220.

2002b Southeast-European Weather Magicians: Indoeuropean Agrarian Shamanism. In Esther Katz – Annamária Lammel – Marina Goloubinoff (red.): *Entre ciel et terre. Climat et sociétés.* Paris, Ibis – IRD, 355–387.

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.

2013 Szent György és a boszorkányok. Sfântul Gheorghe şi vrăjitoarele. In Zsigmond Győző (szerk.): *Szent György és napja a néphagyományban. Román-Magyar néprajzi konferencia anyaga. Sepsiszentgyörgy, Székely Nemzeti Múzeum, 2007. április.* Sepsiszentgyörgy – Bukarest, Romániai Hungarológiai Társaság – Balassi Intézet, Bukaresti magyar Kulturális Központ, 13–19, 20–26.

Róheim Géza

1920 Lucaszék. In uő: *Adalékok a magyar néphithez II.* Budapest, Hornyánszky Viktor, 29–277.

1925 *Magyar néphit és népszokások.* Budapest, Athenaeum.

Schmidt, Leopold

1952 Der „Herr der Tiere" in einigen Sagenlandschaften Europas und Eurasias. *Anthropos* XLVI: 509–538.

Schneeweiss, Edmund

1961 *Volksglaube und Volksbrauch. Serbo-kroatische Volkskunde I.* Berlin, Walter de Gruyter.

Senn, Harry A.

1982 *Were-Wolf and Vampire in Romania.* New York, Columbia UP.

Szendrey Ákos

1959 A napforduló és a mágikus állatvédés összekapcsolásának kérdése. *Ethnographia* LXX: 313–343.

Ujváry Zoltán

1969: Az agrárkultusz kutatása a magyar és az európai folklórban. *Műveltség és Hagyomány* XI.

Vaz da Silva, Francisco

2002 *Metamorphosis. The Dynamics of Symbolism in European Fairy Tales.* New York – Washington, etc., Peter Lang.

Vukanović, T. P.

1989 Witchcraft in the Central Balkans I: Characteristics of Witches; Witchcraft in the Central Balkans II. Protection against Witches. *Folklore* 100: 9–24, 221–236.

Zečević, Slobodan

1981 *Mitska bića srpskih predanja.* Beograd: Iro „Vuk Karadžić".

Zelenin, Dimitrij

1927 *Russische (ostslavische) Volkskunde.* Berlin – Leipzig, De Gruyter.

Zsigmond Győző
2004 Szent György napi szokások és erkölcsi normák. In uő (szerk.): *Szent György napja a magyar néphagyományban.* Sepsiszentgyörgy, Medium, 73–82.
Zsigmond Győző (szerk.)
2004 Szent György és napja a magyar néphagyományban. Sepsiszentgyörgy, Medium.

BOSZORKÁNYSÁG ÉS BOSZORKÁNYOK KÖZÉP-KELET-EURÓPÁBAN[1]

Rövid beszámolóm a boszorkányság magyar – és általános európai – rendszereiről szól, úgy, ahogy azt hosszú évek óta folyó kutatásaimból leszűrhettem. Először egy rövid vázlatot mutatok be a kutatásban néhány évtizede kialakult képről, ezt követően ennek a képnek a kutatás folyamán bekövetkezett néhány változásáról szólok.

A NYUGAT-KÖZÉP-EURÓPAI FALUSI BOSZORKÁNYSÁG: VÁD/BŰNBAK TÍPUS

A boszorkányság mint csapásmagyarázó és helyi konfliktusokat kezelő normatív intézmény a középkori és kora újkori Európában fontos szerepet töltött be a közösségek mindennapi életében. A boszorkányság e szerepének vizsgálata a múlt század második felében vett nagy lendületet, amikor az angol szociálantropológusok (például Keith Thomas, majd Alan Macfarlane) a kora újkori angliai boszorkányságról szóló nagy, összefoglaló munkái[2] elindították a kora újkori boszorkányság társadalmi kontextusú elemzésével foglalkozó történeti antropológiai munkák mai napig is tartó gazdag áradását.[3] Ennek a sodrába a magyar kutatás is belekerült: nálunk is megkezdődött a magyarországi boszorkányüldözés forrásainak szisztematikus feldolgozása, amely együtt járt a perkiadások teljesebbé tételével is.[4]

Menet közben kiderült, hogy ez a kutatási irány – beleértve a magyart is – kissé egyoldalú volt, amennyiben kiestek fókuszából a boszorkányüldözésnek kevésbé kitett közép-délkelet-európai zónák. Pedig itt sokszor még élőben is lehet vizsgálni a boszorkányságot, és itt – mint kiderült – más típusai is léteznek, mint a perjegyzőkönyvekből leírt *vád/bűnbak típusú*nak nevezhető intézmény. Mind a társadalmi

[1] A cikk első közlése: Pócs 2005.

[2] Macfarlane 1970; Thomas 1971.

[3] E vizsgálatok bibliográfiáját itt nincs terünk bemutatni; lásd a legfontosabb művekről Klaniczay Gábor magyarországi boszorkányüldözést összefoglaló tanulmányának bibliográfiájában: Klaniczay 1986.

[4] A legfontosabb, az új kutatások során felhasznált régi, és a kutatás kereteiben kiadott új boszorkányper-kiadások: Komáromy 1910; Schram 1970; 1982; Klaniczay – Kristóf – Pócs 1989; Bessenyei 1997; 2000; Kiss – Pál Antal 2002.

és vallási kontextus, mind a rontást és a boszorkány alakját övező hiedelmek vonatkozásában léteznek más változatok is. Az alábbiakban a történeti forrásokból leírt típus rövid ismertetése után ezekről az eltérő típusokról is szólok majd néhány szót.

Hogy kezdetben a vád/bűnbak típusú boszorkányság volt a boszorkányságot mint társadalmi intézményt vizsgáló kutatók érdeklődésének fókuszában, annak két oka van. A boszorkányságnak ezt a felfogását angol szociálantropológusok, elsősorban Evans-Pritchard afrikai vizsgálatai inspirálták, és az általuk leírt afrikai (például azande) boszorkányság[5] típusai nagyon hasonlóak az európai vád/bűnbak típusú intézményhez, a kis, önellátó paraszti közösségek belső feszültségeivel adekvát (Robert Muchembled terminusával[6]) „falusi boszorkánysághoz". A kettő összevetéséből úgy tűnhetett, hogy ez *a* boszorkányság. A másik ok az, hogy a vizsgálathoz az európai boszorkányüldözés jegyzőkönyvei szolgáltatták a leggazdagabb forrásanyagot; a kora újkori társadalmakat kutatók szinte csak ezek alapján tudtak a boszorkányság működésére nézve következtetéseket levonni. A magyar kutatásban is a boszorkányüldözés dokumentumainak összegyűjtése, adatainak rendszerezése, feldolgozása látszott az egyetlen lehetséges útnak a boszorkányság társadalmi hátterű, antropológiai jellegű vizsgálatához.[7] Hiszen a 19–20. századi folklóradatokból nem egy élő intézményt, érvényes világképet, csupán a különböző szövegfolklór-műfajok – mese, monda – fiktív boszorkányalakját tudták leírni; a 20. század második felében gyűjtött narratívumok nagy része csak igen töredékesen őrzi egy működő intézmény vonásait.

A boszorkányperek vizsgálatából megragadható típus megfelelt a nyugati kutatás eredményeinek: egy gyanú/bűnbak típusú boszokányságnak. Ennek lényege nem a *rontás* (amely – néphitbeli magyarázatai szerint – bizonyos természetfeletti képességeket feltételező tevékenység, a rontó és áldozata közötti, okkult úton végbemenő interakció), hanem a *rontásvád* és a *bűnbak* kijelölése. Mint ezt Evans-Pritchard afrikai vizsgálatai során megállapította: a boszorkányság – szemben a varázslással – nem feltétlenül tudatosan véghezvitt rontó tevékenység. Az intézmény működése szempontjából, illetve a megrontott személy szemszögéből sokkal lényegesebb az, hogy a rontást valakinek tulajdonítják.[8] A boszorkány részéről ez lehet véghezvitt mágia, vagy tudatos okkult tevékenység, de nem szükségszerűen az. Ilyen értelemben boszorkányok tulajdonképpen nincsenek; nincs (vagy ritkán van) én-tudatú boszorkány, a boszorkány majdnem mindig egy másik, egy speciális okok által kiválasztott bűnbak. A rontás általában valamely közösségi konfliktussal van kapcsolatban, így a rontás kezelése egyúttal e konfliktusok megoldása is lehet, ugyanúgy, ahogy szerepet játszhat a konfliktusok gerjesztésében is. Az ok, amiért egy személy kijelölődik a boszorkány

[5] Evans-Pritchard 1937.
[6] Muchembled 1979.
[7] Lásd ezekről a magyar vizsgálatokról összefoglalóan: Pócs 2001a.
[8] Evans-Pritchard 1935.

szerepére, lehet valós vagy képzelt, a családon, szomszédságon belüli feszültségek, feljebbvalók, beosztottak, vagy a szolgáltatók felé irányuló harag, a bosszúállás szándéka károkozásért, a feltételezett rontásért (például annak tulajdonítom hirtelen éjszakai rosszullétemet, akivel vitám volt a telkeink közti határ felett). Hozhat rontásvádat a közösség mágikus szolgáltatói közötti feszültség (például a falu egymással rivalizáló bábái megrontják egymást, vagy úgy vélik, hogy a gyermekágyas anyát az a bába rontotta meg, akit a szülésnél mellőztek a másik bába javára). Egyáltalán, a közösség normái elleni bármely vétség maga után vonhatta a rontás feltételezését. Az is törvényszerű ebben a rendszerben, hogy a normasértő sokszor nem a vádlott, hanem a vádló, vagyis az vádol boszorkánysággal, aki maga követte el a normasértést. Mindemellett egy-egy közösségnek lehettek úgynevezett állandó boszorkányai: ha volt valami közük a sértetthez, ha nem, őket gyanúsították társadalmi helyzetük, vagy bizonyos tulajdonságaik miatt. A „falu boszorkányai" állandó normasértők voltak: deviáns életvitelű vagy idegenből jött, a helyi közösség szabályait magukévá nem tett személyek, vagy éppen valamilyen többlettudással rendelkező, nem hagyományos foglalkozást űző falubeliek: gyógyítók, látók, varázslók.[9]

A közösségek konfliktusainak kezelését ez a rendszer a baj okának megkeresésével, a rontó személy kijelölésével, majd a rontás helyrehozatalával, a szociális rend visszaállításával szolgálta. Ez a rontón és sértetten kívül egy azonosító és egy gyógyító személyt is feltételezett (e kettő egybe is eshetett). A rontó szerepének betöltése az esetek többségében, mint mondtuk, fikció (utólag, magyarázatképpen ráfogják valakire a rontást). Amikor varázsló, gyógyító kerül boszorkányvád alá, esetleg feltételezhető valamely rontás tényleges véghezvitele, de a hangsúly ebben a rendszerben akkor is a vádon, bűnbakkeresésen, gyanúsításon van. Az azonosító személy divinációs eljárásokkal vagy spontán látó-technikák (álom, látomás) segítségével állapítja meg a tettest, vagy esetleg csak azt, hogy rontás történt.[10]

Sopron vármegye boszorkányságát a boszorkányper-jegyzőkönyvek anyagán részletesen vizsgáló tanulmányomban[11] megállapítottam e rendszer érvényességét a kora újkori magyarországi boszorkányságra is: a rontásvádakat indukáló – a rontásesetek aktuális boszorkányait kijelölő – konfliktusok alapján a falusi boszorkányság három típusát különböztettem meg;[12] ezekből legalábbis kettő jól beleillett ebbe a szisztémába. A „szomszédsági boszorkány" vagy „társadalmi boszorkány" kiválasztódását szomszédsági konfliktus indukálja, amely a közösségi együttélés

9 A nyugat-közép-európai boszorkányság e vázlatosan összefoglalt jellemzőire vonatkozóan bővebb információkat és a releváns bibliográfiát lásd: Klaniczay 1986; Pócs 1997; a típus legrészletesebb magyarországi, társadalmi hátterű bemutatása: Kristóf 1998.

10 Ezekről az eljárásokról lásd részletesen: Pócs 1997, 7. fejezet.

11 Pócs 1995.

12 Ez egybevág Richard Kieckhefer (1976) általános európai vonatkozású és Christina Larner (1981) skót vizsgálati eredményeivel.

normáinak megszegésével kapcsolatos, a „varázsló boszorkány" típusa a mágia konfliktusain alapszik. (Megállapítottam a Sopron vármegyei perek boszorkányainak egy harmadik típusát is. Ez a – Norman Cohn nyomán[13] – *éjszakai boszorkány*nak nevezett hiedelemalak nem egészen illik ebbe a rendszerbe, erre a kérdésre még visszatérek.)

E rendszerben tehát a boszorkányság nem egyenlő a fekete mágiával, a boszorkányok nem a rontás tényleges véghezvivői, nem is erre specializálódott „fekete varázslók", hanem ártatlan emberek; bárki, aki ebbe a kapcsolathálózatba a közösségi normák megszegése okán valamiképpen belekerül. Ezzel a ténnyel kapcsolatos az, hogy a történeti forrásokat feldolgozó kutatás során – a boszorkányüldözés időszakából származó kényszervallomásoktól eltekintve – Közép- és Nyugat-Európából gyakorlatilag nem rendelkezünk első személyű rontáselbeszéléssel, tehát a boszorkányszerep öntudatos vállalásával (gyakorlatilag nincs, vagy alig van bizonyítékunk éntudatú rontó tevékenységre). E rendszerrel tehát adekvát Evans-Pritchard fent említett *boszorkányság–varázslat* megkülönböztetése. Nem így van azonban egy ma inkább kelet-európaiasnak látszó rendszerrel, amelyet Erdélyben és Moldvában mintegy tíz év óta vissza-visszatérően vizsgál a kutatás.

A KÖZÉP-DÉLKELET-EURÓPAI VALLÁSOS BOSZORKÁNYSÁG: RONTÁS/IGAZSÁGSZOLGÁLTATÁS TÍPUS

E típus magyar képviselőire ukránoktól, a Balkánról és Itáliából vannak párhuzamaink. Ebben a rendszerben a boszorkányság bizonyos szempontból egyenlő a varázslással, speciálisan a rosszindulatú fekete mágiával, amennyiben a rontás nemcsak csapásmagyarázat és gyanú, hanem ténylegesen véghezvitt – vagy másokkal véghezvitetett – gyakorlat is lehet. A rontást (legyen az tárgyakkal való manipulálás, átok vagy ráböjtölés) – amely egyébként ugyanúgy összefonódhat társadalmi, családi konfliktusokkal, mint a közép-európai rendszer esetében – vagy maguk végzik el, vagy varázslókkal *csináltatják* (ez a rontás egyik helyi terminusa), vagy – az ortodox liturgia vagy legalábbis az ortodox egyház kereteiben – egyházi személyekkel, papokkal, szerzetesekkel vitetik véghez.[14]

Azonban ez csak az egyik fele a dolognak. A boszorkányság itt – ezen túlmenően – egy papok által működtetett istenítéleti rendszerrel is ötvöződik, amellyel a bűnöst jelölik ki, a rontót azonosítják, illetve az ambivalens (az egyik félnek rossz, a másik

[13] Cohn 1993 [1975], 231.

[14] Erről a gyakorlatról, főleg az ortodox „papokkal való megcsináltatás" vonatkozásában új terepmunkájuk alapján többen írtak. Lásd: Keszeg 1996; Komáromi 1996; Czégényi 1999. Két falu csíki falu gyakorlatának részletes leírását lásd: Pócs 2002.

félnek jó) votívmisék, vagy egyházi átok keretében (amely a bűnösre, és csakis arra sújt) küldik a rontást valakire. Tehát a fent leírt „közép-európai" rendszer rontásazonosító szerepe is az egyházra hárul, sőt ez a szerep még fontosabbnak látszik, mint maga a rontás. A papi átok a szent szférába emeli a rontást: ez nem a rontótól kiinduló akció, hanem Isten nevében sújt. Ez a falusiak mindennapos boszorkányságát felülrétegző vallásos rendszer magát a rontást is befolyásolja, akkor is, ha azt a közösség laikus tagjai viszik véghez. A normasértők nem a közösség mindennapi kommunikációs rendszerén belül lesznek bűnbakká és áldozattá, a rontás pedig – legyen bármilyen, maguk által véghezvitt, vagy papokkal „csináltatott" módszer – az igazságos bosszú, az isteni büntetés eszköze lesz.

Valószínűsíthető, hogy a népi boszorkányság és a vallásos, normatív, igazságszolgáltató rendszerek összefonódásáról, egymásba épüléséről van szó. A nyugati kereszténység középkorából is vannak híradásaink hasonló egyházi tevékenységről, nemcsak a „jóra adott" és a „rosszra adott" votívmisék gyakorlatáról, hanem a papi átkokról is. Az egyházi átkot – okozzon bármilyen fokú erkölcsi vagy anyagi kárt, betegséget, halált – nem csak az ó- és újszövetségi átkok, hanem a rituális átkok középkori egyházi gyakorlata (a *clamor*) is legitimálja; sőt említhetjük az élőkért mondott halotti misék késő középkorig élő rítusait is.[15] A *clamor* lényege szerint ugyanúgy isteni igazságszolgáltatás, mint a vallásos boszorkányság rendszerében működő papi átok; és egyaránt szolgál az egyént ért károk helyrehozatalára és a szociális rend helyreállítására. A papság mindennapi „mágikus szükségletekben" kiszolgáló szerepe a középkori Európában és az ortodox Kelet-Európában (úgy látszik, még az újkorban is) a halált, betegséget okozó rontásra is kiterjedt, de csak ilyen értelemben, egy ambivalens, istenítélet alá rendelt rendszerben. Az ortodox kereszténység (legitim vagy illegitim formákban) az újkorig fenntartotta a nyugati kereszténységben már kiveszett rituális formákat, és ezek itt össze tudtak fonódni a falusi boszorkányság rendszereivel. A közösség morális egyensúlyát megbontókat eltérő módon szankcionáló két rendszer fontos közös eleme, a normasértés révén kerülhetett érintkezésbe az egyéni rontás/egyéni bosszú kategóriája a közösségi rendet helyreállító „igazságos" büntetés kategóriájával.

[15] A votívmiséről: Little 1993, 7, 73–78. A clamorról mint az egyház vagyona ellen vétetteket sújtó rituális átokról: Little 1993, 20–25, 142, 161, 171–172. Élőkért mondott – halált hozó – halotti miséről: Schreiner 1991. Lásd minderről részletesebben: Pócs 2002.

KELET-EURÓPAI/ORTODOX BOSZORKÁNYSÁG: MEGSZÁLLOTT ÉS MEGSZÁLLÓ ÖRDÖGI BOSZORKÁNY

Másik példám a fenti, nyugat-közép-európai boszorkányság-típustól való eltérésre a boszorkányhiedelmekkel kapcsolatos. A boszorkányság mint társadalmi intézmény működéséhez szükséges egyfajta helyi hiedelemrendszer, amely a boszorkány alakját övezi, képességeit, természetfeletti segítőit magyarázza. A kép igen változatos: a rontó képességű ember alakját számtalan helyi hiedelem alkotja, Európa egészét tekintve igen változatos összeállításokban. A boszorkány a rontásesetekről szóló elbeszélésekben egyúttal egy ismerős falubeli személy is lehet: tehát kettős, emberi/démoni lény. Ilyen kettős boszorkányalak a Sopron megyei vizsgálatommal kapcsolatban említett harmadik típus, a *természetfölötti boszorkány*, akit a rontásról szóló bírósági narratívumok éjszakai jelenések, álmok démonaként jelenítenek meg, aki kínozza, „megrontja" az élőket.[16] A vele asszociált rontásesetek kapcsolódhatnak (de nem feltétlenül kapcsolódnak) közösségi konfliktusokhoz; sokszor csupán maga a démonikus jelenés – az alvót éjszakai nyugtában bántalmazó démon – a „rontás", amelyhez vagy hozzárendelődik egy „nappali boszorkány" – egy falubeli ismerős, és a vele kapcsolatos konfliktus is –, vagy nem. Tehát, mint mondtam, tulajdonképpen kilóg a fenti rendszerből, hatóköre nagyobb, mint a társadalmi konfliktusok talaján aktualizálódó boszorkányalaké. Ez a boszorkány a csapásoknak egy, az emberi boszorkányénál feltehetően archaikusabb, természetfeletti (démonokhoz, halottakhoz fűződő) magyarázatát képviseli. Ott, ahol él a falusi boszorkányság rendszere, abba is belekapcsolódik – mint boszorkánypereink számtalan erre vonatkozó adata mutatja.[17] Nagyon valószínű, hogy részben a per-szituáció hozta magával, hogy az éjszakai rosszullétek, látomások helyileg hagyományos motívumait ilyen nagymértékben a falusi társadalmai konfliktusok talaján álló, élő boszorkányalakhoz kötötték (falubeli ismerős ellen kellett terhelő adatokat hozni a vallomásban!). Más szóval a boszorkányüldözés hatása lehet az egyik oka annak, hogy ezek az éjszaka démonikus alakot öltő boszorkányok a nyugati kereszténység területén (tehát ahol a boszorkányüldözés erős hatása kimutatható) ilyen mértékben kiszorították maguk mellől az „eredetinek" feltételezett démonikus csapáshozó lényeket. Ezeken a területeken – így Magyarországon is – e modern hiedelemrendszerekből többé-kevésbé kihalt démonikus lények egyes vonásait a boszorkány őrzi. A magyar boszorkány alakjával olyan démonikus lények asszociálódtak, mint az egész Európában ismert „nyomó démonok" (*Alp, Mahr, mora, lidérc*,), a visszajáró halottak, a halotti eredetű tabuk megsértőit büntető *tündérek* (például a magyar néphit *szépasszonyai*), a *werwolf*

[16] Lásd a boszorkányperek hiedelmeit feldolgozó könyvemben: Pócs 1997, 4. fejezet

[17] Lásd fent említett soproni tanulmányomat a „természetfeletti boszorkány" éjszakai megjelenéseivel kapcsolatos társadalmi konfliktusokra: Pócs 1995.

és így tovább. Délkelet-Európa ortodox területein ez az archaikus démonvilág nagymértékben fennmaradt a boszorkány mellett, sok esetben helyette.[18] A boszorkány hiedelemalakját gazdagító démonvilágban a keresztény ördög is jelen van; mégpedig egy nem hivatalos, népies ördögalak, amelynek különösen gazdag változatai regisztrálhatók az ortodox befolyású kelet-európai területeken. Az ortodox Kelet-Európában a paraszti világképet, a néphitet, a boszorkányhiedelmeket általában is szoros kapcsolat fűzi az egyházi demonológia ördögképzeteihez. A boszorkányhiedelmeknek is archaikus sajátsága az eleven ördög-hit, a megszállottság képzetei és az ördögűző gyakorlat. A boszorkányságtól függetlenül is máig kórok és betegségmagyarázat az ördögi megszállottság, a magyarság keleti csoportjainál is, aminthogy ők ördögöt űzetni is jártak román szerzetesekhez, papokhoz. Ennek a nagyobb gazdagságnak egyik oka az, hogy a hivatalos ortodox demonológia viszonya is más a népi képzetekhez, szorosabb velük a kapcsolata, mint a nyugati kereszténység területén, de maga az ördög–boszorkány viszony is eltérő a nyugatitól a boszorkányüldözés-mentes ortodox területeken. Itt nem rétegezte felül a boszorkányüldözés a népi ördögképzeteket az ördögszövetség és boszorkányszombat, ördögimádás tanaival (noha éltek folklorisztikus ördögszövetség-hagyományok is – de ezek nem nyomultak be a boszorkányvádaskodások helyi rendszereibe).[19]

A természetfeletti boszorkánynak egy nyugat-közép-európaitól eltérő, „keleties" típusát éppen a nyugatitól eltérő ördög–boszorkány viszony alapján tudjuk megrajzolni: ez a boszorkányalak az *ördögtől megszállt boszorkány*. Vele kapcsolatban nem csak a keresztény teológia hivatalos tételére kell gondolnunk, melyek szerint a Sátánnak hatalma van az ember testébe hatolni, ezzel őt uralma alá hajtani és testi funkcióit elrontani, tehát beteggé tenni.[20] A megszállott boszorkány hiedelmeit még gazdagabbá és változatosabbá teszi az a tény, hogy az ördögi megszállottság népi kultúrákból ismert nézetei és tisztító szertartásai sok tekintetben szorosan a démoni vagy a halotti megszállottság nem keresztény formációira (halottak, lidérc, tündér, werwolf általi megszállás) épülnek.[21] Tehát az ördög által megszállt boszorkány vonásai között például a halotti megszállottság, vagy a lidérc általi megszállottság nyomai is fellelhetők. Az ezzel kapcsolatos változatos hiedelemvilág részletezésére nincs terem, csak példaként említhetem (a magyarság keleti területein, illetőleg az ortodox Balkánon ismert) a megszálló és megszállott boszorkány néhány sajátságát.

[18] Lásd például a tündérek „éjszakai boszorkányokba" olvadt alakjairól szóló tanulmányomat: Pócs 1986.

[19] E kérdéseket itt nincs módom részletezni; lásd az ördög szerepéről különböző nyugati és keleti boszorkányhiedelmekben és a hivatalos demonológiában, a boszorkányszombat- és ördögszövetség-képzetek terjesztésében: Pócs 1992 és Pócs 1997, 5. fejezet.

[20] És ördögűző rítusokkal ki lehet onnan űzni: Franz 1909, 514–527; Rodewyk 1963; Thomas 1971, 569–570.

[21] A halottak és különböző démonok általi megszállásról lásd részletesen: Pócs 2001b, 140–150.

A bolgár, román, szerb, horvát boszorkány egy-egy típusa par excellence megszállott, vagyis, ahogy a hiedelemközlések elmondják, belételepül a „rossz szellem", „ördögi lélek", illetve az ördög. Mindez a kelet-magyar boszorkány alakjában is (kb. a Tisza vonalától keletre) sokszor jelen van. A megszállott boszorkány azonosul ördögi vagy halotti megszállójával; erre vall az általános kelet-magyar terminológia, a magát a boszorkányt jelölő *ördög, rosszak, gonoszok*. (Ami az ördög és a „rossz", támadó halottak helyi neveivel azonos.) Ez az ördöggel azonosult boszorkány nem csak az ördög segítségével, hanem mintegy megtestesült ördögként hajtja végre tetteit. Megszálló ördögi lelkét ki is tudja küldeni: a boszorkányok testéből éjszaka távozó lelkek pille, lúd, macska, pulyka alakban rontani mennek, az alvók házába behatolva mint „nyomó démon", illetve mint ördögi incubus szállják meg az alvókat. Tehát: ez a boszorkány az ördög általi megszállottságát tovább is tudja adni, kettős, ember/szellem lényénél fogva lehet egy személyben megszállott is, megszálló is. A szenvedő fél oldaláról nézve: a boszorkány feltételezett rontását megszállottság-tünetekkel is összekapcsolták, azt hitték, a boszorkány küldte a testbe belépő gonosz szellemet, vagy magát a boszorkányt tekintették megszállónak. A megszálló démon valakire *küldés*ének elképzelése nem kizárólagosan a közép-kelet-európai megszállott boszorkány jellegzetessége; megjelenik a boszorkányüldözés demonológiai kontextusában is: ilyenkor a megszállottság-vádak a rontásvádat is magukban foglalták.[22] Mégis úgy látjuk, az ördöggel való ilyetén kapcsolat fő vonásait tekintve nem azonos az ördögtől megszállott boszorkány demonológiai fikciójával, melyet nyugaton a boszorkányüldözés hozott magával. A 15. század végétől a 16. század közepéig boszorkányüldözéshez hasonló járványról beszélhetünk Nyugat-Európa több területén, ahol a megszállottság-ügyek, egyházi vádak és ítéletek szinte eggyé váltak a boszorkányság és boszorkányüldözés történetével.[23] Mindez hatással volt a boszorkányság népi rendszereire is,[24] de éppen Közép-Kelet-Európa üldözésmentes területein e vonatkozásban is érintetlenebbül megmaradt egy népi megszállottság-képzetekkel kapcsolatos boszorkányalak, amelyet az éjszakai boszorkány egy kelet-európai/ortodox típusának tekinthetünk.

A boszorkány megszállottságának és megszállásának néhány itt említett jelensége még korántsem ad teljes képet erről az újabb adatainkból felsejlő közép-kelet-európai boszorkánytípusról. Annyi azonban máris látható, hogy ez a boszorkány nem feltétlenül és csakis megszálló és megszállott; a rontástünetek és rontástevékenységek megszállottságként való értelmezése csak egy fontos alternatív lehetőség. Feltehetően ez esetben is – csakúgy, mint a fenti, „vallásos boszorkányság" esetében – két rendszer találkozásáról van szó, de itt más értelemben, mint ott. A boszorkányság – mint

[22] Lásd például Thomas 1971, 583; Petzoldt 1964–1965, 82–93; az ortodox Európában: Ivanits 1989, 106–107; Mansikka 1911, 626.

[23] A francia pereket lásd például: Mandrou 1968; Walker 1981.

[24] Lásd a kérdést részletesebben: Pócs 2001b; illetve Midelfort 1992.

a csapásokat emberektől eredeztető rendszer – úgy találkozott a népi démonokkal kapcsolatos megszállottság-képzetekkel és az ördögi megszállás egyházi nézeteivel, hogy ez a találkozás (a boszorkány emberi és egyidejűleg démoni alakjának megfelelően) egy sajátos kettős lényt: egy démon által megszállott „emberi" megszállót eredményezett. Ám e sajátságos boszorkányfigura végső helyének kijelöléséhez a nagy európai képben még további kutatások szükségesek.

BIBLIOGRÁFIA

Bessenyei József (szerk.)
1997 *A magyarországi boszorkányság forrásai I.* Budapest, Balassi.
2000 *A magyarországi boszorkányság forrásai II.* Budapest, Balassi.

Cohn, Norman
1993 *Európa démonai. A boszorkányüldözés története.* Budapest, Corvina. [*Europe's Inner Demons. An Enquiry Inspired by the Great Witch-Hunt. Meridian Books*, New York, Meridian, 1975.]

Czégényi Dóra
1999 Magyar–román interetnikus kapcsolatok vallási vetülete. A román pap alakja egy erdélyi közösség hiedelemrendszerében. In Borbély Éva – Czégényi Dóra (szerk.): *Változó társadalom.* Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 29–43.

Evans-Pritchard, E. E.
1935 Witchcraft. *Africa* 8: 417–422.
1937 *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande.* Oxford, Clarendon.

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

Ivanits, Linda
1989 *Russian Folk Belief.* Armonk, N. Y. – London, M. E. Sharpe, Inc.

Keszeg Vilmos
1996 A román pap és hiedelemköre a mezőségi folklórban. *Ethnographia* 107: 335–369.

Kieckhefer, Richard
1976 *European Witch Trials. Their Foundation in Popular and Learned Culture, 1300–1500.* Berkeley – Los Angeles, University of California Press.

Kiss András – Pál-Antal Sándor (szerk.)
2002 *A magyarországi boszorkányság forrásai III.* Budapest, Balassi.

Klaniczay Gábor
1986 Boszorkányhit, boszorkányvád, boszorkányüldözés a XVI–XVIII. században. *Ethnographia* XCVII: 275–295.

Klaniczay Gábor – Kristóf Ildikó – Pócs Éva (szerk.)
1989 *Magyarországi boszorkányperek. Kisebb forráskiadványok gyűjteménye I–II.* Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport.

Komáromi Tünde
1996 Rontásformák Aranyosszéken. A gyógyító román pap. *Néprajzi Látóhatár* V: 87–98.

Komáromy Andor
1910 *Magyarországi boszorkányperek oklevéltára.* Budapest, Magyar Tudományos Akadémia.
Kristóf Ildikó
1998 *„Ördögi mesterséget nem cselekedtem". A boszorkányüldözés társadalmi és kulturális háttere a kora újkori Debrecenben és Bihar vármegyében.* Debrecen, Etnica.
Larner, Christina
1981 *Enemies of God. The Witch-hunt in Scotland.* Baltimore, Md., John Hopkins UP. [London, Chatto & Windus, 1981.]
Little, Lester K.
1993 *Benedictine Maledictions. Liturgical Cursing in Romanesque France.* Ithaca – London, Cornell UP.
Macfarlane, Alan D. J.
1970 *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A Regional and Comparative Study.* London, Routledge and Kegan Paul.
Maksimov, S. V.
1994 *Nečistaja, nevedomaja i krestnaja sila.* Sankt-Peterburg, TOO Poliset. [S.-Peterburg, R. Golike & A. Vil'borg, 1903.]
Mandrou, Robert
1968 *Magistrats et sorciers en France au XVII e siècle.* Paris, Plon.
Mansikka, V. J.
1911 Demons and Spirits (Slavic). In J. Hastings (ed.): *Encyclopaedia of Religion and Ethics IV.* Edinburgh, T. & T. Clark, 622–630.
Midelfort, H. C. Erik
1992 The Devil and the German People: Reflections on the Popularity of Demon Possession in Sixteenth-Century Germany. In Brian P. Levack (ed.): *Articles on Witchcraft, Magic and Demonology 9. Possession and Exorcism.* New York – London, Garland Publishing Inc.
Muchembled, Robert
1979 *La sorcière au village (XVe au XVIIe siècles).* Paris, Gallimard.
Petzoldt, Leander
1964–1965 Besessenheit in Sage und Volksglauben. *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* 15–16: 76–94.
Pócs Éva
1986 Tündér és boszorkány Délkelet- és Közép-Európa határán. *Ethnographia* XCVII: 177–256.
1992 A boszorkányszombat és ördögszövetség népi alapjai Közép-Délkelet-Európában. *Ethnographia* 103: 28–88.
1995 Maleficium-narratívok – konfliktusok – boszorkánytípusok. Sopron vármegye 1529–1768. *Népi kultúra – népi társadalom* XVIII: 9–66.
1997 Élők és holtak, látók és boszorkányok. Mediátori rendszerek a kora újkor forrásaiban. Budapest, Akadémiai.
2001a Bevezető: Egy munkaközösség tizenöt éve. In Pócs Éva (szerk.): *Demonológia és boszorkányság Európában.* /Studia Ethnologica Hungarica 1./ Budapest, L'Harmattan, 9–20.
2001b Démoni megszállottság és ördögűzés a közép-kelet-európai népi hiedelemrendszerekben. In Pócs Éva (szerk.): *Demonológia és boszorkányság Európában.* /Studia Ethnologica Hungarica 1./ Budapest, L'Harmattan, 137–198.
2002 Boszorkányság a vallás és mágia határán. In uő: *Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán.* /Válogatott tanulmányok I./ Budapest, L'Harmattan, 239–264.

2005 Boszorkányok Közép-Kelet-Európában. *Korunk. Fórum, kultúra, tudomány* XVI/5 (2005. május): 4–10.

Rodewyk, P. Adolf S. J.

1963 *Die dämonische Besessenheit in der Sicht des Rituale Romanum.* Aschaffenburg, Paul Pattloch.

Schram Ferenc

1970 *Magyarországi boszorkányperek 1529–1768, I–II.* Budapest, Akadémiai.

1982 *Magyarországi boszorkányperek 1529–1768, III.* Budapest, Akadémiai.

Schreiner, Klaus

1991 Tot- und Mordbeten, Totenmessen für Lebende. Todeswünsche im Gewand mittelterlicher Frömmigkeit. In Martin Kitzinger – Wolfgang Stürner – Johannes Zahlten (Hrsgs): *Das andere Wahrnehmen. Beiträge zur europäischen Geschichte. August Nitschke zum 65. Geburtstag gewidmet.* Köln – Weimar – Wien, Böhlau, 335–355.

Thomas, Keith

1971 *Religion and the Decline of Magic. Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England.* London, Weidenfeld&Nicholson.

Walker, D. P.

1981 Unclean Spirits. Possession and exorcism in France and England in the late sixteenth and early seventeenth centuries. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

TUDOMÁNYTÖRTÉNETI SZEMELVÉNYEK

A KORABELI MAGYAR NÉPHIT IPOLYI ARNOLD *MAGYAR MYTHOLOGIÁ*JÁBAN[1]

Tanulmányom az 1998-as Ipolyi-emlékülésen,[2] születésének 175. évfordulóján elhangzott előadás kissé bővebb változata. A konferencia fontos törekvése volt Ipolyi változatos közéleti tevékenységének, sokféle kutatói arculatának bemutatása, de természetesen különleges hangsúlyt a folklórgyűjtő és mitológia-író Ipolyi kapott. Szaktudományunk elmúlt évtizedeiben Ortutay Gyula, Diószegi Vilmos, Kovács Ágnes, majd Voigt Vilmos, Hoppál Mihály és mások[3] jóvoltából a folklorisztikára vonatkozóan is igen sokban gyarapodott a tudásunk Ipolyiról, de korántsem tűnt el minden fehér folt. Nem véletlen, hogy az emlékülés előadói is tudtak – még az életrajz terén is – újat mondani,[4] és többen taglalták a magyar néphitkutatás elődjeként betöltött fontos szerepét.

Ami Ipolyi főművét, az 1854-ben megjelentetett *Magyar mythologiát* illeti, elmondhatjuk, hogy ennek értékelésében Csengerytől (1855) kezdve nagyjából a 20. század közepéig a néphit, vagy a mitológia, a vallástörténet kutatóira a mitológiai konstrukció volumenét csodáló elismerés mellett (az egyetlen Katona Lajos kivételével[5]) inkább a tartózkodó elutasítás jellemző. Már Csengery azt vetette Ipolyi szemére, hogy – mint Voigt Vilmos megfogalmazza – „nemlétező mitológiát kreál, nem vonja ugyan kétségbe adatai zömét, utal azonban arra, hogy a vallástörténeti és irodalomtörténeti adatok nem mutatják »istenek és mítoszok« nyomát";[6] másrészt Csengeryvel kezdődik – mint ez köztudott – Ipolyi nyelvészeti módszereinek, rekonst-

[1] A tanulmány első megjelenése: Pócs 2002b. Egy régebbi, Ipolyiról szóló tanulmányom (Pócs 1982) néhány gondolata ismétlődik e cikkben.

[2] Az emlékülést a Magyar Néprajzi Társaság Folklór Szakosztálya és a Vallástudományi Társaság rendezte 1998. október 19-én.

[3] A teljességre törekvés nélkül: Sebestyén 1914; Kovács 1956; 1978; Ortutay 1960; Diószegi 1971; Voigt 1978; 1997; 1998; Pócs 1982; Hoppál 1980; 1987.

[4] Az ülés előadásainak egy része megjelent az *Ethnographia* 110. számában (Keszeg 1999; Krupa 1999; Szulovszky 1999; Verebélyi 1999). Az életrajzról Voigt Vilmos meg nem jelent előadása szólt. Én magam szerettem volna előadásomat kibővíteni a táltossal, garabonciással, lidérccel kapcsolatos – már akkor megkezdett – vizsgálataim konkrét anyagával, végül is azonban ez a bővítés túl nagyszabásúnak bizonyult volna egy rövid cikkhez; ezért úgy gondoltam, mégis érdemes talán – mintegy bevezetésül ama munkámhoz – ezt az eredeti rövid verziót is publikálnom.

[5] Katona 1897, 275.

[6] Voigt 1978, 129.

rukciós gyakorlatának bírálata is. Az is köztudott, hogy mindezt alapvetően helyesen látta Csengery (bár épp a nyelvészeti módszereket illetően a bírálónak is van mit szemére vetnünk); és helyesen látták későbbi bírálói is, az értékelések mégis mintha a fürdővízzel együtt a gyereket is kiöntötték volna. Ha Ipolyi műve mint mitológia – mondhatni – egy téves prekoncepció talaján létrejött konstrukció is, ez nem jelenti azt, hogy építőveinek mindegyike használhatatlan és összes módszertani elve hibás; hogy műve csak tudománytörténeti érdekesség. A 20. század közepétől szaporodtak a pozitívabb értékelések,[7] folkloristáink felfedezték – vagy újra felfedezték – például a *Mythologia* gazdag folklór-adattárát, Ipolyit, a folklór-gyűjtőt, és sürgetni kezdték a *Mythologiá*ban nem publikált mondaanyag kiadását, a mesekiadások teljessé tételét. Felmerült – például Voigt Vilmos vagy Hoppál Mihály részéről – Ipolyi *módszertani* pozitívumainak mérlegelése is;[8] amelyek sokszor éppen módszertani hibáiból, vagy talán inkább „éretlenségei"-ből fejthetők ki. Ráébredtek például Ipolyi méltatói, hogy Ipolyi nem, vagy ritkán keres genetikus összefüggéseket „hibás" összehasonlító módszerével (mint ő kifejezi: „összehasonlító mythologiai párvonalazás"-sal): Ipolyi[9] ezzel összefüggő téves eredményei mögött sokszor helyesen megállapított tipológiai párhuzamok lelhetők fel.[10]

Bár a mitológia-rekonstrukciók módszertani kérdései Ipolyitól függetlenül is és vele együtt is érdemesek volnának egy külön konferenciára, ezen az ülésen e kérdések kevéssé vetődtek fel, annál inkább egy gyakorlatibb problematika. Majd minden előadás említette annak szükségességét, hogy Ipolyi – mégpedig elsősorban a néphitgyűjtő, mitológiáját a magyar folklórból felépítő Ipolyi – műve kerüljön érdeme szerint a kutatás vérkeringésébe (vagy éppen a teljes előadás erről szólt, illetve részben vagy egészen Ipolyi néphitadataira épült, mint például a Keszeg Vilmos vagy a Frankovics György[11] felolvasása). Tulajdonképpen már azt a tényt is még akár elképesztőnek is tarthatjuk, hogy a 20. század egyetlen nagyobb szabású néphit-összefoglalása[12] sem használja fel Ipolyinak a 19. század eleji magyar néphitet gazdagon reprezentáló hiedelem-adatait,

[7] Például Ortutay 1960; Dömötör 1981, 25.

[8] Voigt 1978; Hoppál 1980; 1987. Én magam is foglalkoztam ezzel egy régebbi rövid áttekintésben: Pócs 1982.

[9] Ipolyi 1854, X.

[10] Arra a tényre, hogy Ipolyi nem genetikus, hanem tipológiai párhuzamokkal dolgozik, és ehhez nagymértékben felhasználja a szomszédos európai népek és a magyarországi nemzetiségek anyagát (párhuzamanyagának legnagyobb része nem valahonnan a ködös keletről, mint a valóban „délibábos" nyelvész-mitológus kortársaknál), hanem a német monda-anyagból, illetve mitológiai hagyatékból származik, többen rámutattak már, legnyomatékosabban Hoppál Mihály (1987, 28–31). Hoppál még tovább is megy, ő egyenesen úgy véli (i. m.: 29) – és ezzel már kevéssé érthetünk egyet –, hogy Ipolyi tévesnek tartott hangtani istennév-rekokstrukcióival mintegy ösztönösen megelőlegezte Dumézil nézetét, miszerint az „istenek nevei a fonetikai struktúra szintjén is jelentettek valamit".

[11] Frankovics nem publikált „Ipolyi garabonciásának némely interetnikus kapcsolata" című előadása.

[12] Itt természetesen a magam összefoglalásaira is gondolok.

amelyeket ugyan közlőjük valamelyest istenek, papok és pogány áldozati rítusok álruhájába öltöztetett, de ez az álruha igazán könnyen lehántható, és az adatokból sok tekintetben még a rendszer és a hiedelmek funkcionális környezete is rekonstruálható. Három néphit-előadó is érintette ezt a kérdést, mindhárman hangsúlyozták e mű aktualitását: néphit-adatbázisának gazdagságát, jelentőségét, „használhatóságát". Frankovics előadása Ipolyi gazdag garabonciás-adatbázisát felhasználva kísérelt meg a témában egy magyar–délszláv egybevetést; Keszeg Vilmos – előadásában és megjelent tanulmányában egyaránt – általánosabb szinten, a hiedelemrendszer és vallási rendszer, illetve a néphit és mitológia kapcsolatairól, egységéről szólván kezeli Ipolyi adatait „egyenrangúként". Én magam előadásomban azt a kérdést feszegettem (és teszem e közleményben is) – mintegy megelőgezve a fentebb említett, tejes adatbázisra kiterjedő vizsgálatot –, hogy hogyan rétegződik egymásra a 19. század eleji népi hiedelemrendszer és Ipolyi konsturált mitológiája.

Ipolyi mitológiájának megírásával a korszellemnek, a nemzeti romantika törekvéseinek kívánt megfelelni. A nemzeti öntudat feléledése szükségképpen hozta magával azt azt igényt, hogy nyomára leljenek a magyarság „ősvallásának", lehetőleg olyan gazdag és összefüggő rendszerben, mint az antik vagy az ókori keleti mitológiáké, illetőleg az Ipolyi számára legaktuálisabb példakép: Jakob Grimm germán mitológiája.[13] Művét – amelyet, mint tudjuk, a Kisfaludy Társaság 1846-ban meghirdetett pályázatára kezdett írni – ő maga így jellemzi: „...a magyar mythologia összes nyomainak összegyűjtése, vizsgálata és ennek nyomán összefüggő előállítása és jellemzése".[14] Ehhez még hozzáteszi: inti az olvasót, hogy „ne várjon sokkal többet: egy összefüggőleg s lehetségig megalapítva... szakonként összeállított magyar mythologiai adathalmaznál..." Azt is említi még bevezetőjében, hogy tartózkodik a „mythologiai resultatumok, philosophiák alkalmazásától"; ehelyett munkája: „magyarázás, felvilágosítás, kritikai diagnozis, s valódi értelem megalapítására nézve az összehasonlító mythologiai párvonalazás". E három gondolat művének éppen azokra a vonatkozásaira utal, amelyeket rövid áttekintésemben taglalni szeretnék. Tehát, hogy hogyan írt és hogyan *nem* írt Ipolyi magyar mitológiát, és ha nem, vagy nem igazán, akkor mit írt helyette – és ez miért fontos tudománytörténeti tény.

A pályázati kiírás igen részletes volt; egy eszmei mitológiát vártak el a pályázóktól, az isten- és szellemvilág hierarchikus rendjével; a „nagy", írásos forrásokkal rendelkező és ezért bizonyos mértékig valóban rekonstruálható, illetve szövegeiben fennmaradt mitológiák mintájára.[15] Ezzel elvileg a vallás kereszténység előtti állapotának – egy kortalan, változatlan „ősvallásnak" – a megrajzolását írták elő, mindenesetre a magyarság írás nélküli korából, ahonnan tehát magyar vonatkozásban semmiféle köz-

[13] Grimm 1835.

[14] Ipolyi 1854, X.

[15] A pályázat fő pontjai olvashatók például Ipolyi (1854) előszavának 1. számú jegyzetében.

vetlen forrás, mitológiai szöveg nem maradhatott fenn. A kiírás tartalmazta eszmei mitológia mintául, elérendő célul szolgált, a hiányok pótlására ösztökélt, nem létező, vagy adatokkal nem bizonyítható jelenségek „létrehozására" kényszeríthette a pályázókat, hogy a konstrukció „egész" legyen. Hasonló volt a helyzet ezzel, mint a magyar ősvallás Ipolyi előtti – sőt olykor még Ipolyi utáni – kutatói számára az általuk ismert mitológiákkal. E mintákat aszerint választották, hogy mely néppel kívánták a magyart rokonítani; ezek lettek azután az előképei a magyar mitológiának, amelynek nemcsak a rendszerét, hanem egyes építőköveit is szinte a semmiből kellett megkonstruálni. Tehát joggal beszélünk prekoncepcióról például akár a perzsa analógiákkal dolgozó Cornides Dániel, vagy akár a finnugor nyelvrokonság felfedezése birtokában dolgozók esetében, Kandra Kabosig bezárólag. E téren nem jelentenek abszolút kivételt a 20. század ősvallást rekonstruáló folkloristái és nyelvészei sem. A leggondosabb, legtöbb történeti, nyelvészeti kritériumot figyelembe vevő történeti-összehasonlító elemzés sem ment a prekoncepció torzító hatásától, bár a különbség – például az összehasonlító nyelvészet korabeli fejlettségi szintjének és a saját nyelvészeti képzettség fokának megfelelően – természetesen nagy lehetett. Az ilyen, alapvetően a szókincsből kiinduló rekonstrukció esetében – a bonyolultabb szemantikai megfeleléseket illetően – a találat lehetősége éppúgy adott, mint az óriási tévedésé, a nagy bukásé, még Dumézil nagyságrendű kutatóknál is, hogy a nyelvből mitológiát rekonstruáló más iskolákról ne is beszéljünk, például az Ivanov és Toporov fémjelezte szovjet, illetve orosz nyelvészeti iskola törekvéseiről.[16]

A pályázatnak megfelelés igénye természetesen Ipolyinál is jelen volt, de a lényeg a kor általa ismert tudományos törekvéseiben rejlett, amelyek serkentették már több környező nép (cseh, lengyel, szerb) ősvallásának, illetve mitológiájának rekonstrukcióját, valamint a legnagyobb példakép, Jakob Grimm germán mitológiájának megírását is. Ipolyi közvetlenül a pályázati kiírásnak, közvetve azonban a korra jellemző általános prekoncepciónak megfelelően tette teljessé mitológiáját. (A pályázat szerint például az alap, a kiindulópont – és ez azután nagyjából így valósul meg Ipolyinál is –: az isten neve, a szellemlények, a papi rend, a vallási szertartások és áldozóhelyek... az ősvallásnak a hellén mitológiával, parszizmussal, manicheizmussal, a szláv, germán, finn mitológiával való összefüggése.) Ennek ellenére elmondható, hogy a magáévá tett igényeknek megfelelő magyar mitológiát Ipolyi *tulajdonképpen nem írta meg.* Művének van egy hibás, alapvetően félresikerült mitologikus felszíni rétege, és van egy „valós magja": a korabeli magyar néphit.

[16] Ami Dumézil vagy Ivanov és Toporov rekonstrukcióit illeti, e futó megjegyzés nem „bírálat" akarna lenni, pusztán a tévedési lehetőségek nagyságrendjét szerettem volna érzékeltetni. Itt most természetesen nincs helye az ősvallás kutatásának vagy a mitológia-rekonstrukciós törekvéseknek a módszertanába belemenni. Erről az itt említett művekben lásd például Diószegi (1971) Csengery és Ipolyi kapcsán; Hoppál 1987; Voigt 1978; 1997, 1998.

A felszíni réteg kétféleképpen jött létre. Egyrészt az eszmei mitológiai rendszer hiányainak pótlásával, aminek legegyszerűbb módja a korabeli hiedelemadatok átmitologizálása volt. Ebben a kontextusban Ipolyi a korabeli néphit jelenségeit az ősvallás tovább élő maradványainak tekinti, ahol az istenségek szellemekké, a papság különböző nem keresztény mágikus specialistákká, varázslókká degradálódtak: őszerinte az „egykori ősvallási fogalmak"-nak egy (valamikori) „világosabb mitológiai értelemmel" a következők felelnek meg: „ördög, tündér, óriás, boszorkány, lidérc, sárkány, tátos, garaboncos". Ezzel együtt járt, hogy bizonyos hiedelmeket az istenségek kultuszának tételezett fel. Például a magyarságnál nem található emberáldozat nyoma, ami azonban a prekoncepció szerint része egy mitológiának, – ezért őnála a hétéves korban elvitt, táltosságra kiszemelt gyerek képviseli az emberáldozat hiányzó tényét. Tudományos visszakövetkeztetések helyett a jelenségek mechanikus múltba helyezésével operál, annak ellenére, hogy nagyon reálisan képzeli el a feltételezett ősvallás kereszténységbe integrálódásának folyamatát. Mint erről a folyamatról írja: a „magyar pogány vallás nyomai a 14. századig felérnek...."; „...az újabb hitfogalmak mellett bizonyára sokáig fennmaradtak még a régiek, lassanként amazokkal símulva, a természetszerűek beléjek olvadva, még mások, az új hittől mint körén kívüliek vagy egy hamar sükerrel ki nem irthatók érintetlenül hagyva, vagy csak tűrve mellette léteztek..." Ebben az integrációs folyamatban helyezi el a legfőbb lényeket és kultuszhelyeiket: „igy vitetett az ős »isten« név a keresztyén hit tanította főlény jellemzésére, az „-ördög" a „rossz szellemre" stb. – ez utóbbi gondolatmenetet egyébként mai napig érvényesnek tarthatjuk.

A mitologizálás másik módja az, amikor a szerző a nem létező jelenségeket, illetve hiedelemlényeket nyelvi adatokkal, szavakkal pótol, ezek „átmitologizálásával" hozza létre őket. Ezeket nevezi úgy, hogy „ősvallási fogalmak mélyebb vizsgálat nyomán" – tehát ő is külön kategóriaként kezeli őket a *létező* hiedelemalakokhoz képest. Példaként hozza e kategóriára bevezetőjében a „manó, úr, ármány, fene, patvar" szavakat, ugyanezeket az „Istenek" fejezetében nagybetűvel írt istenként mutatja be. E „semmiből" kreált lények kapcsán azután hemzsegnek a téves etimologiák, a hibás, dilettáns nyelvészkedés eredményei (mint például: *ármány–örmény*, vagy *manó–mancs* kapcsolatok feltételezése).

És mi a helyzet a „valós maggal"? Fontos tényező e téren, hogy Ipolyi, néphitadatainak időnkénti történetietlen és funkciótlan átmitologizálása ellenére, tulajdonképpen egy érintetlen, nem korrumpált korabeli néphitet mutat be, igen gyakran erős funkcionális beágyazottsággal: korabeli, és nem feltételezett múltbeli funkciójában. Nem utolsósorban az adatok történetietlen – *változatlan* – múltba vetítésének következtében találjuk meg művében a nagy mitologikus összefüggések alatt a korabeli hiedelemrendszert. Külön kutatási téma lehetne, hogy mennyire befolyásolta mégis a hiedelemlények

öntörvényű – illetve nem a feltételezett mitológiával, hanem a keresztény vallással kapcsolatba került – rendszerét a fölérendelt rendszert alkotó kvázi-mitológia.[17]

Másrészt azonban ő sem mindig vetíti vissza adatait a feltételezett ősvallás bizonytalan korába, hagyja őket érvényesülni úgy, ahogy vannak; minél inkább ismeri ő maga is mint gyűjtő első kézből a korabeli hiedelmek valós funkcióját, annál inkább. Sőt, múltba vetítés helyett sokszor jelenbeli fejlődésrajzot kapunk; Ipolyinak láthatóan éles szeme van a hiedelmek újkorban lezajlott funkcióváltásaira. A mitológiai rendszer alatt fellelhető korabeli néphit, úgy látszik, gyűjtő- és feldolgozó munkája során jutott egyre inkább figyelme középpontjába; a vártnál gazdagabb, érdekesebb hiedelem-, illetve folklóranyagot talált, gyűjtetett, és a múlt istenei helyett ennek vonzáskörébe került. Amint írja: „...hamar észrevettem, ...a tárgynak mindinkább előtérbe toluló fő eleme a néphagyományos emlékek" (mármint az egyéb, történeti, régészeti, művészettörténeti források mellett). Felhasználta, mint írja, „a nép élő emlékeit... tájszavak, helynevek, közmondásoktól kezdve a rege, mese, szokások, előítélet és babona tág körén át, de magam is tetemesen gyűjtöttem. Különösen a népmonda, szokások, előítéletek körében..."[18] Kovács Ágnes jogosan jegyzi meg,[19] hogy tulajdonképpen nem következett a pályázati felhívásból, hogy ő az élő néphitet, élő folklórt ilyen mértékben bedolgozza művébe, ez helyi ismereteiből, sőt ehhez az anyaghoz való vonzódásából fakadt, amit, úgy látszik, fontosabbnak ítélt a „néma emlékek"-nél (ahogy az írott forrásokat, illetve a régészeti, művészettörténeti stb. emlékeket nevezi). Az istenvilág hierarchikus rendjének múltbeli feltételezése elég kevéssé befolyásolta a 19. század közepi magyar néphitnek a terepmunka szilárd bázisán nyugvó bemutatását.[20] Ha lehántjuk hiedelemadatai mitologikus felhangjait, akkor azok a korabeli magyar néphit hiteles metszetét adják – noha bizonyos területi korlátokkal.[21] Azt is elmondhatjuk, hogy a néphit- és egyéb folklór-adatok közzététele a korszak gyakorlatának megfelelő: szó szerinti közlésekről természetesen nem beszélhetünk, és műfajonként változik az adatok megcsonkításának, „lecsupaszításának" mértéke. Ipolyi és gyűj-

[17] Keszeg Vilmos tett erre vonatkozóan néhány fontos megállapítást: Keszeg 1999.

[18] Ipolyi 1854, IV.

[19] Kovács 1978, 133.

[20] Csak zárójelben jegyzem meg, hogy a monoteizmus–politeizmus problémája – amit kritikusa, Csengery finnugor analógiák alapján vetett fel – még kevésbé befolyásolta eredményeit, mint az istenvilág feltételezése. Jól látta ezt már első nagy méltatója, Katona Lajos is, amikor azt írja (1897, 275), hogy „Ipolyinál a tévedések, ...már csak azért sem kompromittálhatják a célt, a melyet maga elé tűzött, minthogy e célnak tulajdonképpen semmi köze nincs ahhoz, amit a művének pozitív eredményében valószínűvé tenni sikerül".

[21] Mint ez köztudott, gyűjtött és gyűjtetett anyaga nagyrészt az északnyugati vármegyék (Pozsony, Nyitra, Hont) területéről, valamint a Duna–Tisza közének bizonyos pontjairól származik. Kovács Ágnes (1978, 136) felfigyel például arra, hogy mennyire látszik csallóközi tündéradatainak közreadásán, kommentálásán, hogy közvetlenül, személyesen ismert, saját gyűjtésű anyagról van szó.

tőtársai adatközlési eljárásait csak a mesék vonatkozásában vizsgálták,[22] aminthogy az Ipolyi gyűjtötte folklór-adalékokból eleddig csak mese-adatai jutottak be (azok is csak bizonyos mértékig) a kutatás vérkeringésébe. Néphitadatainak hitelességéhez nem fér kétség, noha a nem szó szerint közölt, „lecsupaszított" hiedelemközlések hitelességi, illetve használhatósági foka természetesen eltérő, az elemzés céljai szerint is más és más; adattípusonként egyéni mérlegelést igényel. Az azonban bizonyos, hogy Ipolyi e téren nem volt rosszabb kora kutatóinál, sőt általában felül is múlta folklóradatokat közlő kortársait.[23] Hogy hiedelemadatainak említett két rétegét: az „átmitologizáltat" és az „alatta" lévő eredetit kicsit részletesebben megvilágítsam, hadd soroljam fel, mi mindent tartalmaz e vonatkozásban például a *Papok* című nagy fejezete. Itt kapnak helyet a varázslók, jósok, mediátorok, a táltos, a garabonciás – a mitologizáló törekvésre jellemzően a feltételezett isteneket szolgáló papokként.[24] De miközben a garabonciás nevében egy téves etimológia révén pogány papot át, a korabeli garbonciás-hiedelmek remek leírását, sőt elemzését adja. Nagyon fontos, hogy noha a mitológia „pap" pozíciójába helyezi a garabonciást, nem mitologizálja át a néphitadatokat: nem pap mivoltával, hanem önmagával, a néphitből magyarázza vonásait! Sokkal gazdagabb ez a garabonciás-kép, mint bármely 20. századi kutatónknál, aki az ősvallás prekoncepciójával dolgozott, és ezért szelektálta anyagát. Egyedül Ipolyinál jelenik meg alapvetően kétféle garabonciás-képzet (a 20. századi néphit valóságának is megfelelően): egy táltoshoz hasonló pozitív lény és egy negatív, alvilágias változat, a boszorkány ördögnél tanult gyermeke. Világos, emellett izgalmas képet rajzol Ipolyi a garabonciás kapcsolatáról a sárkánnyal és kígyóval; a táltos lovának analógiájára a kígyót a garabonciás segítőszellemének sejti (és kapcsolatba hozza a magyar néphit kígyóval kapcsolatos jóslás, állatok beszéde stb. adataival): „...egy ily kígyó jósállat tisztelete létezett volna nálunk is, ama jós táltoslovak mellett; s még ezek gondja s az általuki jóslat a táltost illeté, talán a kígyóké a garaboncost illette volna?".[25] Mindeme felvetések helyességét az újabb kutatások is igazolhatják. Szépen elemzi a garabonciás-hiedelmek különböző funkcionális és szemantikai rétegeit: a diák „majd mint hős áll a táltos mellett, majd mint bűvös, jós, kuruzsló orvos gyógyít, gyakran már a későbbi bohós mesei vonásban, ő is, mint bohóc, furfangos, tréfás, cselszövő, vagy szemfényvesztő jő elő".[26] Fejezete ilyesféle remek szemiotikai jellemzéseket is ad szereplőgárdájáról: „...lehet, hogy időjelvi jelentések is fenforognak, minél fogva

[22] Kovács Ágnes például megállapítja (1978, 137), hogy Ipolyi – például Gaálhoz, Majláthoz képest – nem, vagy igen kevéssé írja át, és különösen nem „cikornyázza fel" mese-szövegeit.

[23] Ipolyi javára annyit jegyezzünk meg ezzel kapcsolatban, hogy a 20., sőt a 21. századból is tudunk hasonlóan „kevéssé hiteles" hiedelemközlésekről, nem is beszélve a kétes használhatóságú kérdőíves adatok gyakori – szükségszerű – használatáról.

[24] Táltos, garabonciás: Ipolyi 1854, 447–463.

[25] Ipolyi 1854, 462.

[26] Ipolyi 1854, 461.

a zivatart, jégesőt gerjesztő garanoncos hatalmában volna a tél, víz, hideg, sár jelve a sárkány... ilyen regés képletek vonásai lehetnek azon szerecsenországbai utazás, hol a forró égöv alatt lakóknak a hideg tél megérkeznék hűsítőül...".[27]

Ugyane fejezetben a *táltos* típusai és jellemvonásai is változatos taglalást nyernek, anélkül, hogy bármely feltételezett mitológiai vonás külön hangsúlyt kapna. Szemmel láthatóan az élő funkciójában jól ismert és megértett néphitadatok sorozatáról van szó: jön sorban a táltosló bika alakban, a tüzes alakban viaskodó táltos, a foggal vagy karácsony este született táltos, a holdat felfaló werwolf-táltos, a lótól született táltos, a kincslátó táltos, a különböző állatok alakjában megjelenő, a madarakkal, füvekkel beszélő táltos, a jégesőtől védő táltos.[28] Adatainak mennyisége és minősége elegendő ahhoz, hogy segítségükkel a táltos hiedelemalakjával kapcsolatban bizonyos változásokat is regisztrálhassunk: Ipolyi táltosa közelebb áll a boszorkányperekből megrajzolható 18. századi táltoshoz (kincslátó, kígyós táltosok), mint a 20. századi táltosmondák alakjához.[29]

Ha egy-egy hiedelemlény bemutatását közelebbről szemügyre vesszük, azt mondhatjuk, az ezekről alkotott képhez a friss gyűjtésű néphitadatokon kívül a mitológia építőköveiként összeállított egész adatbázis: az összes élő és holt, „néma" és „beszélő" forrásból származó adat hozzájárul, dominál azonban az élő folklórból származó anyag, és ez általában egy viszonylag önálló, koherens „rétegként" húzódik meg a fölépített boltozat alatt. Ha mármost szemügyre vesszük egy-egy hiedelemalak elsősorban folklóradatokból összeálló korpuszát, azt látjuk, hogy a hiedelmek leírásához és értelmezéséhez nincs külön kategóriaként kezelt hiedelem-adatbázisa, hanem általában és egybefogva az ***élő*** *néphagyományt* tekinti legfontosabb forráscsoportjának, amelynek elválaszthatatlan és egyenlő értékű részei a „rege, monda, mese, népdal, népszokások, erkölcsök, babonás hiedelmek, előítéletek, különös népies szólások, példabeszéd, közmondás".[30] Noha elméletben különbséget tesz mindezek felhasználhatóságát, illetve „mythologiai érvényességét" illetően,[31] a gyakorlat – egy-egy hiedelemlény bemutatása – során mindezeket azonos értékűként használja. Mondhatni, „keveri" a mesei, mondai és egyéb epikus műfajokból származó adatokat a hiedelmekkel, illetve hiedelemközlésekkel, vagy a szemmel láthatóan memorat formájában hallott (de persze nem így feljegyzett) adatokkal. Ez az egybemosás természetesen sok hátránnyal jár, adatsorai különböző mértékben „hitelesek"; olykor diszfunkcionális adategyüttesek, heterogén paradigmatikájú sorok jönnek létre (leginkább egy-egy

[27] Ipolyi 1854, 463.

[28] Ipolyi 1854, 447–451.

[29] Igaz, gyűjtőterülete is más volt: az ő látóköréből kimaradt a tiszántúli táltos, ami Diószegi adatbázisának – és táltos-képének legfontosabb alapját képezte. Vö. Diószegi 1958; 1973. A boszorkányperek táltosai: Pócs 1997, 7. fejezet.

[30] Ipolyi 1854, XXI–XXII.

[31] Ipolyi 1854, XXIV–XXV.

hiedelemlény összefoglaló leírásában), és mindenesetre: nem különül el a 20. századi magyar kutatásban már hagyományosan elkülönített mesei és mondai, valamint néphitbeli sárkány, boszorkány, tündér stb. Lássunk egy példát egy ilyen „kevert" sorozatra: „...ezen tündérországba, ...a néphit szerint csak ritkán juthat el a halandó, tündérek kegyeltjének, választottjának kell lenni, ki csábjaik által oda édesgettetik. És ekkor is csak bűvszerekkel, sanyarú próbák után érhet hozzájuk. Karcsainál (i. h. 500): midőn a csallóközi dunai szigetek még tündérek lakai voltak, más ember azokhoz nem férhetett, ha csak nem valami csodálatos, bűbájos mesterségek által, vagy ha valakit különösen megkedveltek, elvitték magukkal vízi tündérpalotáikban...".[32] Kovács Ágnes[33] éppen a *tündér* mesei és hiedelemalakja kapcsán vizsgálta ezt a problematikát, és ő ebből – az előbbi idézetből is – másféle tanulságot vont le. Neki feltűnt „a hiedelemmondák, hiedelemképzetek és a mesemotívumok, mesés képzetek közelisége" – és ehhez képest úgy találja, hogy a 20. században „különösen protestáns vidéken, már meglehetős élességgel elválik egymástól a mesék és babonás történetek hiedelemvilága, előadóik habitusa, hallgatóik érdeklődése, s a gyűjtőnek úgy tűnik, mintha a mesék egy régiesebb, a hiedelemmondák pedig a mához közelebb álló hiedelemvilágot tükröznének".[34] Véleményem szerint azonban minden 20. századi gyűjtőtapasztalat, valamint Ipolyi adatainak közelebbi vizsgálata is arra vall, hogy ez utóbbi kitétel nagyjából Ipolyi korában és az ő adataira is igaz. Ipolyi efféle leírásait elemezvén, azt hiszem, nem annyira a mesei és hiedelemadatok korabeli „közeliségéről", hanem igenis a szerző általi összekeveréséről kell beszélni. Ha és amikor ezek elkülönítése valóban célszerű, akkor mindenesetre az Ipolyi anyagát felhasználó kutatónak kell a „válogatást" végbevinnie (egyébként Ipolyi precíz forrásmegjelöléseinek hála, ez nem nehéz feladat).

Szigorú forráskritikus szemmel nézve tehát találunk Ipolyinál hiányosságokat a korabeli folklóradatok kezelését illetően. De tegyük hozzá, a hiedelemalakok leírása mégiscsak alapvetően a néphit-adatok alapján történik – szemmel láthatóan minél több saját gyűjtésű adata, terepismerete van a témáról, minél inkább ismeri egy-egy hiedelemlény funkcionális beágyazottságát (és ez igen sok esetben elmondható), annál inkább. Ez a „hiedelemmag" általában (az előbb idézetthez hasonló összefoglaló jellemzésektől eltekintve) csak mintegy kiegészül a mese-, monda- és egyéb szöveg-folklór-műfajok adataival, csakúgy, mint a nyelvi adatokkal. Azt is el kell mondanunk Ipolyi javára, hogy amennyire hiba lehet a hiedelem és például a mese lényeinek nem elválasztása, az adatok azonos funkcionális környezetbe, azonos szemantikai mezőbe sorolása, annyira hiba lehet a merev szétválasztás is. Tudnunk kell, még ha kutatásaink során sokszor nem is követtük ezt az intelmet, hogy például a népmese

[32] Ipolyi 1854, 64.
[33] Kovács 1978, 136.
[34] Kovács 1978, 137.

vagy a hiedelem *táltos*ának vagy *boszorkány*ának az elválasztása sok esetben csupán kutatói fikció – (habár a kutatásnak mindenképpen egyik lépése kell hogy legyen a műfajonkénti szemantikai mezők és funkcionális környezetek megállapítása). A *táltos* megrajzolása nem lehetséges a mesei *táltosló* mellőzésével; ezt Ipolyi fent említett táltos és garabonciás adategyüttesei is igazolják, ahol ő összehozza a táltoslovat és a garabonciás sárkányát, mert ráérez funkcionális azonosságukra. Ugyancsak Ipolyi táltos-fejezetei igazolják a hősepikai motívumok beépítésének nemcsak jogosságát, hanem szükségszerűségét (a táltosküzdelem-motívum párhuzamait keresi a Csaba- és Szent László-mondában, illetve legendában). Elmondhatjuk, hogy a sok – elkerült és el nem került – buktató ellenére Ipolyi egy-egy néphit-jelenségről általában releváns képet rajzol a mitológia kupolája „alá". Sőt az, hogy többféle műfajból, a néphit és a folklór-adatok sokféleségéből építette fel anyagegyütteseit, olykor heterogenitást és diszfunkcionalitást okozott, máskor azonban egy-egy téma igen árnyalt és sokrétű bemutatását, belső összefüggéseinek és összes szemantikai rétegének felfejtését eredményezte – és a nyelvi anyagot felhasználó mikroelemzéseiben, amikor egy-egy hiedelemalak vagy -jelenség nyelvi rétegeit, szócsoportjait mutatja be, sokszor „nyelvészkedése" is korrektnek bizonyul. Említsük meg például e vonatkozásban az egyik leggazdagabb csoportot, a *lélekhit, túlvilág* hiedelmeinek sokrétű anyagát, vagy az *ördög* csoportját, amely a mondák változatos típusaival, az ördögi megszállottságra, ördögszövetségre és sok egyébre utaló szólások, szóösszetételek, metaforák gazdagságával a magyar kutatás mai napig legárnyaltabb ördögfeldolgozása, amihez képest bizony szegényesnek tűnik egy-egy 20. századi hiedelemlény „szűziesen" modern – csak hiedelem- vagy csak mese-adatokon alapuló – feldolgozása. Amikor Ipolyi nem „átmitologizáva", hanem valós jelentésükben vizsgálja adatait – tehát az esetek többségében –, akkor ezt az anyagot általában tényleges összefüggéseiben állítja elénk, paradigmatikáját, szintagmatikáját, sőt – amennyiben vannak hozzá forrásai – az újkorban végbemenő funkcionális változásokat is helyesen rajzolja meg. A boszorkány terjedelmes fejezetében[35] sok példáját szolgáltatja mind a saját korabeli, mind az általa elérhető néhány boszorkányperben fellelhető adatok helyes értelmezésének. A boszorkány emberi tevékenységének, mitikus tulajdonságainak részletes áttekintését adja, kapunk egy fejlődésrajzot a demonologizálódó boszorkányhiedelmekről, az eretnekséggel való összefüggésekről, az ördög alakjának előtérbe kerüléséről; még a mitológiai nyomokról is helyesen ír (Grimm alapján): „a pogány istenségek, szellemek s tündérek.... a pogányság múltával ezek befolyásai az ördögre ruháztatván, most helyökbe az ördög lép az előtérbe....".[36] Nézzünk egy példát a hiedelmek funkciójának árnyalt rajzára: a boszorkányperek kapcsán, a bíróság kérdéseiről írja: „Hasonlóan állanak még mindig a vallatásban a kérdések is: miképpen jövendöltél christállbul,

[35] Ipolyi 1854, 407–446.
[36] Ipolyi 1854, 417.

üvegbüll... mire már éppen soha sem jön elő felelet. Nyilván ez alakban a nép nem ismeré, a kérdés s tárgy eképp idegen volt...." Mai napig érvényesen ír a demonológia néphitre tett hatásáról, ami az európai boszorkányságnak azóta is központi kutatási témája; egyáltalán: mindent tud a boszorkányüldözés európai történetéről, amit akkor tudni lehetett, természetesen az összes elérhető magyar forrást is kimerítően ismeri. Különösen gazdag az ide vonatkozó ördög-adatok sora, valamint a magyarországi (magyar és szász) boszorkányperek boszorkányszombat-motívumainak elemzése, de ő adja a magyar néprajzkutatás leggazdagabb elemző leírását a boszorkány alakváltozatairól, a rontások és divinációs eljárások számtalan módozatáról is.

Funkcióról és hatásokról szólván, nem maradhat említetlenül Ipolyinak az a fontos törekvése, hogy az írott források – magas és népies irodalom – folklórra tett hatását, a kettő kölcsönhatását vizsgálja. Csak egy példa: a *kedd asszonya* kapcsán a *Régi fonyók históriája* című népkönyv adatait említi a fonástiltó napokra.[37] A kezébe kerülő népkönyv-, illetve ponyva-adatokat sohasem hagyja megemlítetlenül, bár, mint az előszóból kitűnik, korántsem tartja elégségesnek az írott források (mint mondja, a 17–18. századig visszamenőleg) felhasználásának mértékét.[38] Ipolyi összehasonlító módszerét Csengery kritikája óta napjainkig mindenki hibásnak tartotta. Általában azért marasztalták el, hogy bár ismerte a finnugor nyelvrokonság tényét, finnugor párhuzamai kis helyet foglalnak el egyéb párhuzamai között; módszere tehát nem vezethetett helyes eredményre, a magyar ősvallás finnugor vagy urál-altáji mitológiaként való rekonstruálására. Ezzel kapcsolatban hadd idézzek egy régebbi tanulmányomból: „...eredményeit nézve ez a »módszetani hiányosság« nagyon is pozitívan értékelendő. Ő az egyetlen ősvalláskutatóink közül, aki a prekoncepció egyik nyűgétől mentes volt. Ő csupán azt tételezte fel, hogy van ősvallás. Attól a kérdéstől függetlenül, hogy ez rekonstruálható-e és hogyan, az bizonyos, hogy a finnugor nyelvrokonság... tényére közvetlenül alapozott összehasonlító módszer erre nem alkalmas. Tehát egyszerűen megfogalmazva: ...sokkal inkább vezethetett volna téves eredményekre az a módszer, amely szerint a magyarság ősvallása azokat a jelenségeket kellett hogy tartalmazza (s mást nem), amit a finnugor nyelvet beszélők jelenkori, illetve 18–19. századi hitvilága is tartalmaz...".[39]

Ipolyi sem adatai múltba vetítésével, sem kényszerű nyelvészkedésével nem hozta létre a honfoglalás előtti magyar mitológiát, sőt erről – bár nem tudatosan – le is mondott, amikor adatainak eredetét sem kutatta. Párhuzamait *nem* történeti vizsgálódásokra, eredetkérdések megoldására használta, hanem ezek segítségével – mint mondja – *értelmezi* anyagát. Mint említettem, funkcionális párhuzamokat, tipológiai egyezéseket keres és talál, mégpedig igen jó szemmel. Ilyenkor nem lebeg előtte

[37] Ipolyi 1854, 540.
[38] Ipolyi 1854, IV–V.
[39] Pócs 1982, 198–199.

egy konkrét mitológia, illetve a prekoncepcionális „általános mitológia" sem. Ennek csak a mű egészének létrejöttében, nem pedig az egyes adatok – a konkrét, korabeli hiedelemanyag – értelmezésében van szerepe.

Ipolyi tehát nem keresett genetikus kapcsolatokat sem finnugor, sem más népek anyagával, tipológiai párhuzamai pedig azt láttatják, hogy a korabeli magyar néphit meglehetősen európaias, igen hasonlatos az Ipolyi által csupán értelmezésül, tehát mintegy funkcionális-tipológiai párhuzamul használt európai, főleg a szomszéd népi adatokból elénk rajzolódó európai képhez. E vonatkozásban a máskülönben sok „hibát" felmutató „Tündérek" fejezetében felsorolt természeti szellemek közül kiemelném a *víziszellemek* gazdag változatait. A szomszédos szláv, német változatok, a víziszörny és sárkány rokonok felsorolásával Róheimnek a témában végzett összehasonlító vizsgálatát[40] előlegezi meg, azzal a különbséggel, hogy ő nem óhajt eredetkérdésekben dönteni, mégis, tipológiai párhuzamai segítségével ő is az európai néphit egy szeletét rajzolja meg. Vagy ha megnézzük fent említett garabonciás-fejezetét: e hiedelemlény európai kapcsolatait is helyes irányban keresi: egyrészt a szomszéd népek kortárs varázsló-alakjai (*Schwarzkünstler*, *čarovnik*, *čarodejnik*, *černi-knižnik* stb.) felé, másrészt a *werwolf*-képzetek,[41] harmadrészt (nem az ősvallás papja, hanem) a jégesőre benedikciót mondó papok felé. Ez utóbbi adalék is jelzi, hogy – egy-egy néphit-témába belemerülvén – mennyire mellőzni tudja, „elfelejti" a mitológiai prekoncepciót: a jégesőt hozó akadémiás pap néphitalakjáról nem az ősvallás papjára asszociál, hanem a korabeli katolikus papra. Előttünk vannak továbbá a garabonciás kapcsolatai a Mátyás-mondákkal, a 20. századi nyelvészeink által is vizsgált középkori mulattatókkal,[42] az európai középkor *tempestarii* nevű idővarázslóival, a mai napig rejtélyes, de létezett osztrák rituális esővarázsló társaságokkal. Ha Ipolyi nem is végezte el a magyar ősvallás, illetve mitológia rekonstruálásnak korában (és talán nem csak az ő korában) teljesíthetetlen feladatát, és ha nagy művét – mint ilyet – mitológiaként nem, csak hatalmas szellemi teljesítményként, gondolatkonstrukcióként értékelhetjük, a mérleg másik serpenyőjében egy ebbe belerejtett, szintén nagy mű van, amiről szerzője – mint ilyenről – nem vett tudomást, de szakmánknak ideje lenne komolyabban számot vetni vele. Hogy mennyiben teljes az Ipolyi megrajzolta korabeli néphit és miben hiányos, az csak rendszeres feldolgozása révén lesz pontosan megállapítható, de az biztos, hogy ezt a feldolgozást – a mitológiai felépítmény szisztematikus lehántását a néphitről – érdemes elvégezni. Ha ez megtörténnék, akkor nem csak egyes kiböngészett adatok, hanem a korabeli hiedelmek egy-egy jól megrajzolt összefüggésrendszere is a kezünkben lenne,[43] és ezáltal talán közelebb kerülne a megvalósuláshoz az az óhaj, hogy vajha

[40] Róheim 1925, 100–104.

[41] Ez is helyes irány, amit utána nem követett senki a 20. században; lásd: Pócs 2002a.

[42] Lásd például: Pais 1975.

[43] Ipolyi művének a néphitkutatásba való beépítésében Keszeg Vilmos (1999) jár az élen, aki Ipolyi

élőbb lenne Ipolyi kapcsolata a magyar folklorisztikával. Használjuk tehát és építsük be kutatásainkba, ha mást nem, legalább gazdag adatanyagát, amely pótolhatatlan, máshonnan meg nem ismerhető leltára a magyar néphitnek a 19. század első feléből.

BIBLIOGRÁFIA

Diószegi Vilmos

1958 *A* sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben. Budapest, Akadémiai.

1971 A sámánizmus-kutatás történeti tanulságai. (A honfoglaló magyar hitvilág történeti rétegei.) *Népi kultúra – népi társadalom* V–VI: 344–351.

1973 A táltos alakjának földrajzi elterjedéséhez. *Szolnok Megyei Múzeumi Évkönyv* I: 189–204.

Dömötör Tekla

1981 *A magyar nép hiedelemvilága.* Budapest, Akadémiai.

Grimm, Jacob

1835 *Deutsche Mythologie.* Göttingen.

Hoppál Mihály

1980 *Ipolyi Arnold. A múlt magyar tudósai.* Budapest, Akadémiai.

1987 Ipolyi Arnold élete és műve. In Ipolyi Arnold: *Magyar mythologia. A hasonmás kiadás függelékei.* Budapest, Európa, 5–46.

Ipolyi Arnold

1854 *Magyar mythologia.* Pest, Heckenast Gusztáv.

Katona Lajos

1897 Ipolyi „Magyar Mythologiája". *Ethnographia* VIII: 266–279.

Keszeg Vilmos

1999 Mitológia, vallás vagy hiedelemrendszer. *Etnographia* 110: 128–139.

Kovács Ágnes

1956 Ipolyi Arnold folklórgyűjteménye a Néprajzi Múzeum kéziratgyűjteményében. *Néprajzi Értesítő* 38: 223–259.

1978 Ipolyi Arnold, a népmesekutató. Isten, ördög, tündér, boszorkány, sárkány, táltosló a népmesében és a Magyar Mythologiában. In Hoppál Mihály – Istvánovits Márton (szerk.): *Mítosz és történelem.* /Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához 3./ Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport, 132–142.

Krupa András

1999 Ipolyi Magyar Mythologiájának szlovák vonatkozásai a mai kutatások tükrében. *Etnographia* 110: 181–186.

Ortutay Gyula

1960 Ipolyi Arnold. In uő: Írók, népek, századok. Budapest, Magvető, 202–210.

Pais Dezső

1975 A garabonciás és társai. In uő: *A magyar ősvallás nyelvi emlékeiből.* Budapest, Akadémiai, 143–163.

adatait mint egy mitológiai struktúra részeit vetette össze korunk magyar néphitével; a struktúrabeli különbségek mögött változásokat is lát a két kor hiedelemrendszerének felépítésében.

Pócs Éva

1982 Ipolyi és a „Magyar Mythológia". In Kríza Ildikó (szerk.): *Kriza János és a kortárs eszmeáramlatok. Tudománytörténeti tanulmányok a 19. századi folklorisztikáról.* Budapest, Akadémiai, 195–202.

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

2002a Natura és kultúra – halál vagy élet? Kettős lények és „emberré avatás". In Pócs Éva (szerk.): *Mikrokozmosz, makrokozmosz. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* / Tanulmányok a transzcendensről 3./ Budapest, Balassi, 165–220.

2002b A korabeli magyar néphit Ipolyi Arnold Magyar Mythológiájában. In Csonka-Takács Eszter – Czövek Judit – Takács András. (szerk.): *Mir-Susmé-Xum. Tanulmánykötet Hoppál Mihály tiszteletére* I. Budapest, Akadémiai, 169–183.

Róheim Géza

1925 *Magyar néphit és népszokások.* Budapest, Athenaeum.

Sebestyén Gyula

1914 Ipolyi Arnold népmesegyűjteményéről. In Kálmány Lajos (szerk.): *Ipolyi Arnold népmesegyűjteménye.* /Magyar Népköltési Gyűjtemény XIII./ Budapest, Athenaeum, 5–22.

Szulovszky János

1999 A tárgyi világ felfedezése (Ipolyi Arnold tudománytörténeti szerepéről). *Etnographia* 110: 147–180.

Verebélyi Kincső

1999 Ipolyi Arnold hímzésgyűjteménye. *Etnographia* 110: 140–146.

Voigt Vilmos

1978 A magyar mitológia kutatásának tanulságai. In Hoppál Mihály – Istvánovits Márton (szerk.): *Mítosz és történelem.* /Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához 3./ Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport, 121–132.

1997 A magyar ősvallás kérdése I. *Ethnographia* 108: 365–418.

1998 A magyar ősvallás kérdése II. *Ethnographia* 109: 71–96.

„KELETI HAGYOMÁNY – NYUGATI KULTÚRA" VARGYAS LAJOS MUNKÁSSÁGÁBAN[1]

A magyar folklorisztikai kutatásban a kezdetektől jelen van a *kelet–nyugat* dichotómia. Tudjuk, a romantika nemzeteszméje, a nemzeti identitás keresése és megtalálása szűkebb szakmánkon kívül is kapcsolatba került a magyarság keleti eredetű hagyományaival, nyelvünk finnugor eredetével, altáji rokonságával, honfoglalás előtti rétegeivel, az ősköltészettel és a kereszténység előtti ún. ősvallásunkkal egyaránt. Tudjuk, hogyan lett folklorisztikánk – a költészet, zene, néphit és népszokások – számos kutatójánál központi problematikává az eredet kérdése, ezen belül speciálisan a „keleti örökség" keresése, és azt is tudjuk, hogyan éltek ezzel vissza, hogyan árusítják ki és árulják el sokan a mai napig nem tudományos és áltudományos célkitűzésekkel, a tudománytól merőben idegen szempontrendszerüknek engedelmeskedve két évszázad kutatási eredményeit.

Vargyas Lajos számára is egyértelműen a *kelet–nyugat / magyar–európai* dichotómia volt talán a legfontosabb kutatási paradigma. Nem véletlen, hogy mindkét, legfontosabb tanulmányait összefoglaló kötetének – mintegy 15 év különbséggel – a *Keleti hagyomány – nyugati kultúra* címet[2] adta. 1996-ban ezzel vezeti be honfoglalás kori folklórkutatásainak áttekintését: „Érdeklődésemet már fiatal koromban meghatározta a történelem iránti vonzódás, s ez tudományos pályámon végigkísért. Ebben a vonzódásban is egyike a legerősebbeknek az volt, amely a nemzeti származás kezdeteire irányult: honnan jövünk, mit hoztunk magunkkal."[3] Tehát világos, hogy a kelet számára is a saját múltat, a sajátosan magyart, illetve eredeti magyar örökséget jelentette, nagyszerű eredményeket ért el e téren is, de úgy, hogy soha nem tért le a tudomány szigorú ösvényeiről.

A „keleti örökség" mint kutatási vezéreszme sok tudományon kívüli kockázatot rejt magában, a komoly kutató számára pedig igen rögös utat: hiszen igen nehéz egy írásos emlékekkel nem rendelkező korszak szellemi életének bármely szeletét rekonstruálni. A legkézenfekvőbben kínálkozó lehetőség, az összehasonlító vizsgálat sokszor inkább tévútra vezet, mint valóságos eredményekre. Az e téren mutatkozó pozitív eredmények inkább megsejtések, mintsem az átvizsgált adatokból logikusan

[1] A cikk első megjelenése: Pócs 2010.
[2] Vargyas L. 1984; 1999.
[3] Vargyas L. 1996, 7.

következő egzakt eredmények. Adatból soha sincs elég – és nem határozható meg előre a módszer: mit, mivel és hogyan hasonlítsunk össze. Úgy tűnik, minél határozottabban és merevebben ragaszkodott egy kutató előre meghatározott módszeréhez és eredményei egyedül igaz voltához, annál hamarább megdöntötte azokat egy-egy újonnan előkerült dokumentum, figyelembe nem vett forrás, egy más nézőpontú vizsgálat. A jó megsejtések záloga azonban mégiscsak az adatok minél nagyobb mennyiségének ismerete; és Vargyas Lajos az európai folklór hatalmas adatbázisának szellemi birtokában dolgozott. Az inspirációt adataiból leszűrt tapasztalataiból nyerte; empírián alapuló gondolkodásmódjában a tények, az adatok feltétlen tisztelete uralkodott, prekoncepció-mentesen: elveihez nem ragaszkodott körömszakadtáig. Bár az összehasonlító módszerét vezérlő néhány alapeszmét több ízben lefektette,[4] e módszereket rugalmasan alkalmazta, hozzáidomította az adott esetekhez, a konkrét helyzethez, emellett, ha kellett, adatain felülemelkedve, nézőpontot tudott váltani, új irányban tovább tudott lépni.

Az összehasonlító módszer velejárója a felszíni tévedések lehetősége – Vargyas Lajos is tévedett néha. De a kutatást az ilyen rugalmas kutatói hozzáállásból következő tévedések is előrevihetik, mert – mint vagy húsz évvel ezelőtt mondta egy kollégája, aki nem minden tudományos eredményét ismerte el: „tévedései *tudományos* tévedések". És tévedései mögött is mindig érezni a jó irányt, az aktuális vizsgálati közeg találó megválasztását; az ihletett megsejtéseket. Nála a téves eredmények is a jó problémamegoldások irányát jelzik.

A helyes irányok megsejtései, a rugalmas koncepciók, a minden tudományon kívüli szempontot kirekesztő abszolút tudományos etika vitte Vargyas Lajost a kelet–nyugat kettősség kitágítására, átértelmezésére. Tudjuk jól, hova vezetett olykor a kelet–nyugat kettősséget központi vezéreszméül kitűzőknél az *ősmagyar–európai* merev szembenállásra való leszűkítése, kutatási prekoncepcióként való alkalmazása. Vargyas Lajos kezén többértelművé válik ez a kettősség. Ő természetesen azt a bizonyos honfoglalás előtti ősvallást és ősköltészetet sem valami egysíkú, változatlan valamiként kezelte, hanem egy multinacionális és sokvallású térség egymásra rétegzett kultúráiként, a Kazár Birodalom szinkretikus pogány török, iráni, muzulmán, keresztény, zsidó kulturális egyvelegének az „eredeti" ugor, illetve magyar alapra tett sokféle hatásaként, amelynek eredményeképpen csupa bizonytalanság övezi még a honfoglalás előtti szókinccsel kapcsolatos legfontosabb eredeztetéseket is, gondoljunk például az Isten és Ördög szavak körüli konfúziókra.

Vargyas Lajos többször összefoglalta, – utoljára 1996-ban egy millenniumi konferencia kötetében – legfontosabb kutatási eredményeit a honfoglalás előtti örökségre vonatkozóan: a népzene ugor rétegével, vagy a honfoglaláskor hiedelmeivel kapcsolat-

[4] Legátfogóbban: Vargyas L. 1961.

ban.[5] Utóbbi vonatkozásban elsősorban a kettős teremtés hagyományaival, az ördög alakjával és bizonyos kozmogóniai képzetekkel kapcsolatban vannak új eredményei. Ami a lélekhit, sámánizmus, táltoshit, világfa stb., kérdéseit, vagyis az „ősvallás-kutatók" központi problematikáját illeti, e vizsgálatainak legfeltűnőbb sajátsága a komplex megközelítés: a hiedelmek nyelvészeti, szövegfolklór-műfajokon (mítosz, mese, hősének) – keresztül való vizsgálata. Míg – magyar vizsgálai anyagukat illetően – Róheim vagy Diószegi szinte csakis a hiedelmeket, esetlegesen még a nyelvészeti eredményeket,[6] Solymossy pedig csakis a meséket vonta be kutatásaiba,[7] Vargyas volt az, aki a hiedelmekkel szoros összefüggésben a mese és a hősepika anyagát is vizsgálóra vette. Sőt, ki is lépett a szövegek világából, közvetve régészeti anyagot is használt, és mint tudjuk, a Szent László-legenda ábrázolásai sok felfedezésszámba menő meglátásra vezették a legenda honfoglalás előtti hősepikát őrző motívumaival kapcsolatban.[8] Csak sajnálhatjuk, hogy az ősvallásnak ezek a kérdései tulajdonképpen mindig csak érintőlegesen, nagy témáinak peremén kerültek elő; pedig mennyit nyert volna a kutatás, ha komplex módszereivel mint központi témát vizsgálja a táltosló, táltospárbaj vagy az égig érő fa kérdéseit.

Részletesen vizsgált hiedelemtémái közül a kozmogóniai képzetek, elsősorban a földet tartó állatok kapcsán dolgozik igen nagy adatbázissal. Ez az adatgazdagság figyelmeztette az „eredetkérdések" bonyolultságára; rávezette, hogy az átadás-átvétel lehetőségének több lehetséges útját tételezze fel. Szerinte e képzeteket vagy a Volga vidékén, vagy a finnugor rokonoktól függetlenül, az iszlám által befolyásolt török népektől, vagy a Kazár Birodalomban vette át a magyarság. Egy óriási eurázsiai térségben mutatja ki a képzet jelenlétét, ami meggátolja abban, hogy kizárólagos finnugor–magyar kapcsolatban gondolkozzék, ehelyett a *térségek*re tevődik át a hangsúly. A *kelet* e kontextusban egy sokféle nép által lakott, multikulturális térség szinonimája lett, ahol természetesen értelmét vesztette az összehasonlító vizsgálatok leszűkített *szomszéd népek* kontra *rokon népek* paradigmája.

A kelet–nyugat dichotómia egy másik – szövegfolklórral kapcsolatos – aspektusát a balladák kutatása hozta magával. A honfoglalás kori hiedelemvilág kutatásának eredményeit felsorolva Vargyas kiemelt fontosságúnak ítélte a francia eredetű magyar balladaanyag által őrzött keleti motívumokra vonatkozó vizsgálatait. A késő középkorban keletkező magyar népballada összehasonlító vizsgálata egyben kiváló terep a műfajspecifikus sajátságok tanulmányozására: hiszen az európai kultúra hozadékait tekintve a ballada nyugati balladapárhuzamait, a keleti hagyatékot tekintve pedig más, ballada előtti műfajokat kell tanulmányozni, amelyek epikus anyagát a keletkező

[5] Vargyas L. 1947; 1977; 1978; 1985; 1996.
[6] Róheim 1925, 7–40; 1954; 1961; Diószegi 1958; 1967.
[7] Solymossy 1922; 1929.
[8] Vargyas L. 1978; 1980; 1985.

új műfaj felhasználta, magába olvasztotta. E vonatkozásban példaszerű elemzéseket találunk az egyes balladák vizsgálata során, valamint a konkrét esethez alkalmazott rugalmas elveket: az epika különböző műfajainak összevetésében, a műfajváltás sajátságainak, a kölcsönzés vagy a „megőrzés" műfajonként változó törvényszerűségeinek a megragadásában; minderről azonban nincs terem – sem kompetenciám – részletesen beszélni.[9]

A következőkben – továbbra is a kelet–nyugat kettősség mentén – Vargyas Lajosnak néhány olyan témájáról szólok részletesebben, amelyekhez kutatásaim során valamilyen közöm volt, és ezért ismerem az idevágó anyagot, ha nem is annyira, mint Vargyas – hiszen ebben ő felülmúlhatatlan volt –, de mégis talán néhány általa nem ismert ténnyel, adattal hozzá tudtam járulni az általa felvetett vagy továbbfejlesztett problematika megoldásához.

Rítustanulmányaiban (a betlehemezésről, regölésről, pünkösdi királyról) jól megfigyelhető a kelet és nyugat fogalmi átértelmezése, sokértelművé tétele. A balladában őrzött honfoglalás előtti hagyaték kapcsán mintegy visszafelé tágult a kép, messze terjedt a magyarság legközelebbi rokonaitól vagy a vele közvetlenül érintkező népektől; a szibériai türk párhuzamok mellett török–obi-ugor érintkezés emlékét őrző mozzanatokat is talált. A finnugor hagyatékról a szibériai párhuzamokra, illetőleg a nyelvrokonok helyett multinacionális térségekre helyeződik a hangsúly.

Másrészt: Vargyas rítustanulmányaiban értelmét veszti a magyar–európai szembenállásnak a pogány–keresztény ellentéttel való azonosítása is. A pünkösdi, karácsonyi szokások vizsgálata során több vonatkozásban érintette a bizánci kereszténység által közvetített kereszténység előtti vonásokat, mint keresztény ünnepeken őrzött olyan „keleti elemeket", amelyek nem ősmagyarok, nem ősvallásiak, nincs közük finnugor vagy török rokonságunkhoz.

A pünkösdi királyság vizsgálata[10] kapcsán még tovább tágul a *kelet* értelmezése. Ahogy Vargyas e kutatásaira reflektálva és sejtéseit igazolva Vargyas Péter írja: egy Mezopotámiában hosszú évszázadokig ismert rítust, illetve ünnepet valahol a Fekete-tenger északi partján vettek át őseink, „szkíta, perzsa, arab, kazár, akár bármilyen más közvetítéssel. Az átvétel útját nyilván csak a grúz, örmény, esetleg ószláv hagyományok részleges átvizsgálása rajzolhatná meg pontosabban..."[11] Itt tehát a magyarságnak Mezopotámiáig, időben a sumerekig visszanyúló közel-keleti hagyománnyal való találkozásáról van szó. Mit jelent hát ilyen kontextusban a *kelet*? Az ókori Közel-Kelet évezredeken át egymásra rétegződő kultúráit, amelyek hatása nem köthető egyetlen néphez, másrészt hallatlan kisugárzó hatásuk van, mint ez az európai kultúra számos

[9] Vargyas L. 1976; 1988.
[10] Vargyas L. 1947; 1963; 1977; 1978 stb.; számos további cikkében is rövidebb utalások.
[11] Vargyas P. 2004, 370.

egyéb területén is tapasztalható, és amint ezt a Vargyas Lajos kutatta témák közül nem csak a pünkösdi királyválasztás, hanem például a betlehemezés vagy a regölés vizsgálata is bizonyítja.

Az e térségből érkező hatások jelentősége más ünnepi rítusok, de például a varázslás, boszorkányság, mágia vonatkozásában is felmérhető. Említhetem például bizonyos démonellenes ráolvasások (például a *Lilit-* vagy *Gello-ráolvasás*) a középkori Szent György-legendákig, vagy 20. századi kelet-európai – keresztény és zsidó – falusi gyakorlatig élő hagyományát, ami nyugatról is, de Bizáncon át is – elsősorban az egyházi írásbeliség közvetítésével – bejutott a magyar folklórba is.[12] Mindez egyben a keleti kereszténység intenzív velünk élését is bizonyítja a magyarság letelepedése utáni első századokban; de egyúttal mindig felveti a *honfoglalás előtti*, vagy *honfoglalás utáni* szláv keresztény hatás dilemmáját.

Ami a karácsonyi rítus-hagyományokat illeti, Vargyas a *Mimoselemek a betlehemes játékokban* című tanulmányában a Benedek Andrással közösen gyűjtött bukovinai székely *betlehemes* bizonyos motívumait (a botjukon lovagló pásztorok, állatmaszkok, az arcot fedő bőrmaszkok, a *halál–feltámadás játékok* egyes halványan jelenlévő elemei) a balkáni újévi és farsangi maszkos játékokkal, elsősorban a bolgár *kuker*ivel veti össze, Liungmann a harmincas évek végén megjelent nagy összehasonlító monográfiája[13] nyomán. A bukovinai székely betlehemes pásztorjáték-betéte – mint írja – a bizánci mimosjátékokig nyúlik vissza, és ezek közvetítésével a dionüszoszi szertartásokkal is kapcsolatot mutat (ez utóbbi feltevés talán túlzásnak hat, de nem az). Fellelt tehát Vargyas egy, a nyugati egyházi kultúrából eredő vallásos színjátékot, aminek egy mozzanata újra csak a mediterrán térségből eredő, keleti egyház közvetítette multikulturális pogány hagyománnyal mutat kapcsolatot. Ahogy írja: „megtaláltuk betlehemes pásztorainknak eddig csak sejtett pogány előzményeit" – tegyük hozzá: a „kereszténység előtti pogány" kitágult jelentése értelmében.[14]

Ami Vargyas Lajosnak a *regölés*sel, *regösének*kel kapcsolatos kutatásait illeti, példaszerű, sokoldalú, a folklorisztika, az etnomuzikológia, a nyelvészet eredményeit egyaránt felvonultató tanulmányainak kevés olyan kutatási eredménye van, amellyel egyetértenék, vagy legalább részleteiben ne másképp gondolnám. Mégis el kell mondanom, hogy tanulmányainak – akár tévedéseinek – inspiráló hatása nélkülözhetetlen volt a továbblépéshez.[15] Kérdéseiben benne rejlettek a legfontosabb problémák, akkor is, ha nem tudott rájuk mindig adekvát választ adni; helyes irányokat sejtett meg, és ezzel továbbgondolásra késztette az embert, akár igenlő, akár tagadó értelemben.

[12] Lásd erről részletesen például Pócs 1990.

[13] Liungmann 1937–1938.

[14] Vargyas L. 1948, 183.

[15] A legfontosabb tanulmányok: Vargyas L. 1957; 1979. Vargyas regösének-kutatásainak eredményeire részletesen reflektálok a regölésről írt tanulmányomban: Pócs 2004.

Nem értek vele egyet abban, amiben ő osztotta minden, regöléssel komolyan foglalkozó kutatónk nézetét, miszerint a regösének egy honfoglalás előtti termékenységvarázsló rítus tovább élő elemeit is őrzi, és hogy a *reg* és *haj* szavakkal kapcsolatos finnugor terminológia honfoglalás előtti sámánéneknek a regölés rítusában megőrzött maradványa lenne; és nem tartom meggyőzőnek nyugati párhuzamait sem, amelyeket a keresztény integráció példáiként vonultatott fel. A „keleti hagyomány" egy másik vonatkozását, a bizánci kapcsolatokat tekintve azonban igazolni tudom Vargyas sejtéseit. Véleményem szerint a regölés minden fő vonásában – vagyis a rítus egésze – a balkáni *megszállottság-kultuszok* körébe illik, egyúttal azoknak a balkáni és közép-európai maszkos játékoknak a körébe, amelyek bizonyos, talán Mithrász kultuszával is kapcsolatos antik, illetve földközi-tengeri hagyományokat is őriznek.[16] E balkáni hagyományok regöléssel való lehetséges kapcsolataira Vargyas is utalt, mégpedig előbb említett, a bukovinai betlehemezésről írt dolgozatában.[17] A regölés származását nyomozva balkáni köszöntőénekeket is vizsgált, és noha nem talált pontos egyezést, az eredet irányát errefelé jelölte ki, figyelembe véve azt a tényt is, hogy közben Szendrei Janka egy görög karácsonyi keresztény rítusban fellelte a regösének dallamának, illetve jellegzetes felugró kvintjének pontos zenei megfelelőjét, mégpedig funkcionálisan rokon rituális környezetben.[18]

Tehát: Vargyas jól sejtette az eredet irányát, a bizánci közvetítést, és azt a mediterrán multikulturális térséget, ahol az „eredetet" keresnünk kell. Az ún. „eredetkérdések" persze itt is igen-igen bonyolultak, nem is merné senki egy néphez vagy egy korszakhoz kötni őket. Sőt – mint több más ünnepi rítusunknál – itt sem tudhatjuk biztosan, hogy keresztény, avagy kereszténység, illetve honfoglalás előtti átvételről van-e szó, valószínűleg nem is fogjuk soha megtudni. De Vargyas Lajos vizsgálatai, sejtései és inspirációi nélkül még ennyit se tudnánk.

Vargyas Lajos munkásságának még sok további példájával érzékeltethetnénk „keleti hagyomány" koncepciójának sokrétűségét; ez a kérdés részletesebb, minden vonatkozásra kiterjedő tanulmányt érdemelne. E feladat elvégzését későbbre halasztva, most inkább még a „nyugati kultúra" kitágult és összetett fogalmánál időznék egy kicsit. Tudjuk Vargyas balladakutatásainak impozáns eredményeiből, hogy ezt a kérdést sem kezelte egysíkúan. A látszólag egyszerű tény: *vallon, illetve francia eredet* a népek, nyelvek, kultúrák találkozásának számos változatát takarja; és Vargyas számos aprólékos és rugalmas vizsgálatát az átadás-átvétel szabályszerűségeinek, általános és egyedi sajátságainak vonatkozásában.[19]

[16] Lásd részletesen kifejtve: Pócs 2004.
[17] Vargyas L. 1948.
[18] Szendrei 1966.
[19] Vargyas L. 1976.

A nyugati kultúra hatásának fontos tényezői a ráolvasások kapcsán már említett *kettős utak*, a keleti és nyugati kereszténység mint közvetítő közeg párhuzamos hatása. Vargyas is érintette ezt a kérdést, a regölés már Sebestyén által is észrevett azonos gyökerű, de a nyugati kereszténység által közvetített párhuzama, a *lucázás*[20] kapcsán. E vonatkozásban Tar Lőrinc tanulmányát kell még feltétlenül megemlítenünk, amely – a Molnár Anna balladához hasonlóan – mintegy iskolapéldája a nyugati keresztény hagyományban őrzött keleti hagyatéknak. Vargyas ebben a cikkében az írországi Szent Patrik purgatóriuma magyar zarándokainak, illetve ott megélt látomásaiknak irodalmi emlékeit vizsgálja olyan szempontból, hogy ezek mennyiben a nyugati látomásirodalom magyar megfelelői, és mennyiben őriznek „keleti" sajátságokat. Ő talál ilyeneket: azt például, hogy a magyar zarándokok a mennyben nem járnak, csak a purgatóriumban, vagy azt, hogy egyéni, családi halottaik sorsa felől tudakozódnak, továbbá azt, hogy még élőket látnak meghalva, mintegy a jövő évre vonatkozó jóslatképpen. A keleti párhuzamokat mongol, alvilágjárásokat tartalmazó hősénekek képviselik. Én magam Vargyas Lajosnak ezekkel a – sajátos magyar vonásokat illető – gondolataival a nyugati és keleti keresztény látomásirodalom, illetve -kutatások fényében kevéssé értek egyet: Vargyas – úgy vélem – itt nem volt minden akkor és főleg azóta fellelhető ismeret birtokában. Más szóval: az általa keleti hagyatéknak ítélt motívumok ismertek a keresztény látomásirodalomból, például az ír látók túlvilágjárásaiból, vagy akár a modern kori ír, angol, skandináv, alsó-szász és frízföldi folklórból,[21] ami a jövőre meghalók látását illeti. A személyes halottakkal való találkozás olasz és balkáni forrásokból is ismert.[22] A még meg nem haltakkal, vagy éppen haldoklókkal való találkozások, sőt a hozzátartozók kiszabadítása a purgatóriumból Kelet-Európa-szerte megjelennek halottlátók látomásaiban (a moldvai magyar látóknál is),[23] és ennek itt régi bizánci-ortodox hagyományai vannak (ortodox purgatórium-dogmák hiányában a purgatórium és pokol közti elmosódó különbséggel). Vagyis a jelenben keletinek, de nem speciálisan magyarnak (tehát nem ázsiai rokonságunkkal összefüggőnek) látszó sajátságokról van szó, amelyeknek a megfelelőit a középkorban – olykor az újkorban is – Európa nyugatibb tájain is fellelhetjük. Ami magukat a túlvilágokat illeti, ott is kicsit másképp látom a keleti kapcsolatok kérdését. Nem térek ki a mongol hősénekek és magyar népmesék rokon motívumainak problémájára,[24] érdemes viszont e vonatkozásban is körülnéznünk a bizánci kereszténység területén. A mintegy 1500

[20] Sebestyén 1902, 213.

[21] Lásd erről bővebben: Pócs 2002.

[22] Egyéni halottak látásának adatait lásd például: Benz 1969, 618–640; Dinzelbacher, 1981, 147, 214–216; Gurevics 1987, 252.

[23] Lásd a székelyföldi, gyimesi és még inkább a moldvai látomásokban: Pócs 2006; Peti 2008; Keszeg – Peti – Pócs 2009.

[24] Erről itt csak annyit: úgy gondolom, hogy ennek az esetleges rokonságnak a kérdése nem releváns a Szent Patrik-látomások elemzése szempontjából, nem szolgálhat bizonyítékul azok keleti kap-

éves múltú apokrif *Istenanya pokoljárása* irat, amelynek szövegei a kelet-európai szájhagyományban és ponyvaolvasmányként, valamint a modern kori látók repertoárjában is igen elterjedtek, Tar Lőrinc purgatóriumához igen hasonló pokolképet kínál, sőt a pokolban bűnhődőknek ezek a képei már a 2. századi *Péter-apokalipszis*ben jelen vannak.[25] Középkori, egyidejű latin és bizánci–ortodox elterjedtségük nem engedi meg, hogy a késő középkor sajátos „magyar" túlvilágmotívumaiként tekintsünk rájuk (noha bizonyára kerültek be zarándokaink pokoljárásainak írott változataiba a magyar látomáselbeszélések akkor közkézen-közszájon forgó motívumaiból). Ilyen vonatkozásban nem beszélhetünk tehát keleti hagyomány őrzéséről sem. Gondolhatunk viszont Tar Lőrinccel kapcsolatban és tőle függetlenül is keleti hagyományok őrzésére a nyugati kultúrában, ott, a tetthelyen: a Szent Patrik purgatóriuma nyugati látogatóitól lejegyzett látomásokban. A latin kereszténység arab közvetítésű „keleti" motívumai között tartják számon például a keskeny (illetve szélesedő-keskenyedő) *chinvat-híd* igen elterjedt motívumát. Ezzel kapcsolatban Peter Dinzelbacher végzett hatalmas adatbázison alapuló összehasonlító elemzést: ez az iráni eredetű képzet arab–spanyol közvetítéssel az egész nyugati kereszténységben elterjedt.[26] Az *Istenanya pokoljárásá*ban megjelenő kínhelyek és kínzások talán szintén valahol Elő-Ázsiában kezdték vándorútjukat, és a fentebb, a mágikus szövegek kapcsán említett kettős, nyugati és keleti utat járták be. E Kelet-Európában, az ortodox kereszténységben is élő jelenségeket éppúgy tekinthetjük az elő-ázsiai–antik–bizánci út végpontjának, mint esetleg a nyugati kereszténységen keresztül érkező kultúrjavaknak, de valószínűbb a két párhuzamos út egyidejűsége. A keleti úttal pedig akár a Vargyas említette mongol pokoljárások is valamiképpen kapcsolatban lehetnek, persze kissé körmönfontabb kapcsolatban annál, semhogy egyenes ági mongol–magyar leszármazásról beszélhetnénk.

Vargyas Lajos kutatói gondolkodásának fontos sajátságai, a prekoncepció-mentesség és az empíria elsődlegessége e végső soron talán téves kifutású dolgozatban is megmutatkoztak; ugyanakkor újra hangsúlyoznám azt is, hogy Vargyas kreatív gondolkodása hogyan inspirál tévedéseivel is, hogyan késztet új, valamely nézetét támogató vagy cáfoló adatok felmutatására.

Visszatérve a *keleti hagyomány–nyugati kultúra* kettősére, záradékul elmondhatjuk: azt, hogy Vargyas többször kinyilvánított, ősmagyar kultúrát kereső attitűdje mellett és ellenében, az empíria szellemében, aktuális kutatási eredményeinek fényében folyamatosan változtatta kelet- és nyugat-koncepciója tartalmát és értelmét, és mintegy önmagát legyőzve alkotott meg egy új kelet-koncepciót – aminek különböző

csolataihoz. Ez a kérdés azonban egy ilyen futó megjegyzésnél mindenképpen többet: alapos és komplex kritikát érdemel.

[25] *Péter-apokalipszis* 15–23.

[26] Dinzelbacher 1973.

megvalósulásai implicite benne rejlenek majd minden munkájában –, a tudományos gondolkodás, illetve a tudós Vargyas Lajos nagy diadalaként tarthatjuk számon.

BIBLIOGRÁFIA

Benz, Ernst

1969 *Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt.* Stuttgart, Ernst Klett.

Dinzelbacher, Peter

1973 *Die Jenseitsbrücke im Mittelalter.* /Dissertationen der Universität Wien 104./ Wien.

1981 *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter.* Stuttgart, Anton Hiersemann.

Diószegi Vilmos

1958 *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben.* Budapest, Akadémiai.

1967 *A pogány magyarok hitvilága.* /Kőrösi Csoma Kiskönyvtár 4./ Budapest, Akadémiai.

Gurevics, A. J.

1987 *A középkori népi kultúra.* /Társadalomtudományi könyvtár./ Budapest, Gondolat.

Keszeg Vilmos – Peti Lehel – Pócs Éva (szerk.)

2009 Álmok és látomások a 20–21. századból I. /Fontes Ethnologiae Hungaricae VI./ Budapest, L'Harmattan – PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék.

Liungman, Waldemar

1937–1938 *Traditionswanderungen Euphrat-Rhein. Studien zur Geschichte der Volksbräuche I-II.* / Folklore Fellows' Communications 118–119./ Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.

Peti Lehel

2008 A lélekmentő. Katasztrófaélmény és imitatio Christi egy csángó asszony látomásaiban. In Pócs Éva (szerk.): *Démonok, látók, szentek. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről VI./ Budapest, Balassi, 534–552.

Péter-apokalipszis

2009 *Péter-apokalipszis.* /Keleti források. Fontes Oriantales./ Ge'ez (klasszikus etióp) eredetiből fordította, kommentálta és a tanulmányt írta: Pesthy Monika. /Keleti források./ Budapest, Corvina.

Pócs Éva

1990 „Lilith és kísérete". Gyermekágyas-démonoktól védő ráolvasások DK-Európában és a Közelkeleten. In Kriza Ildikó (szerk.): *A hagyomány kötelékében. Tanulmányok a magyarországi zsidó folklór köréből.* Budapest, Akadémiai, 110–130.

2002 A magyar halottlátó és a keresztény Európa. In *Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán.* /Válogatott tanulmányok I./ Budapest, L'Harmattan, 137–172.

2004 Néhány új szempont a regölés és a regösének kutatásához. In: Andrásfalvy Bertalan – Domokos Mária – Nagy Ilona (szerk.): *Az idő rostájában. Tanulmányok Vargyas Lajos 90. születésnapjára II.* Budapest, L'Harmattan, 285–333.

2006 Jánó Ilona és az újkori magyar látomások. In Kóka Rozália (közreadja): *Beteljesítem Isten akaratját... A lészpedi szent leány vallomásai.* /Fontes Ethnologiae Hungaricae III./ Budapest, L'Harmattan – PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék, 230–251.

2010 „Keleti hagyomány – nyugati kultúra" Vargyas Lajos munkásságában. *Ethnographia* 121: 47–57.

Róheim Géza
1925 *Magyar néphit és népszokások.* Budapest, Athenaeum.
1954 *Hungarian and Vogul Mythology.* /Monographs of the American Ethnological Society XXIII./ New York, J. J. Augustin.
1961 *Hungarian Shamanism.* In Géza Róheim (ed.): *Psychoanalysis and the Social Sciences III.* New York, Intenational Universities Press, 131–169.
Sebestyén Gyula
1902 *Regös-énekek.* /Magyar Népköltési Gyűjtemény. Új folyam IV./ Budapest, Athenaeum.
Solymossy Sándor
1922 Keleti elemek népmeséinkben. (A népmesekutatás 100 éves jubileumára.) *Ethnographia* XXXIII: 30–44.
1929 Magyar ősvallási elemek népmeséinkben. *Ethnographia* XL: 133–152.
Szendrei Janka
1966 A regösének balkáni dallamrokonsága. *MTA I. Osztályának Közleményei* 23: 221–232.
Vargyas Lajos
1947 Keleti elemek a magyar néphitben. *Antiquitas Hungarica* I/1: 81–85.
1948 Mimos-elemek a magyar betlehemes játékban. *Antiquitas Hungarica* II/1–2: 177–184. [Mimus-elemek a magyar betlehemes játékban. In uő: *Keleti hagyomány – nyugati kultúra. Tanulmányok.* Budapest, Szépirodalmi, 1984, 47–59].
1957 Francia párhuzam regösénekeinkhez. *Néprajzi Közlemények* II/1–2: 1–10.
1961 Miért és hogyan történeti tudomány a néprajz? *Néprajzi Értesítő* LXII: 5–20.
1963 Keleti párhuzamok Tar Lőrinc pokoljárásához. *Műveltség és hagyomány* V: 35–74.
1976 *A magyar* népballada és Európa I–II. Budapest, Zeneműkiadó.
1977 Honfoglalás előtti keleti elemek a magyar folklórban. *Történelmi Szemle* XX/1: 107–121.
1978 A honfoglaló magyarság hitvilágának legfejlettebb rétege a nyelv és a folklór tükrében. In Hoppál Mihály – Istvánovits Márton (szerk.): Mítosz és történelem. /Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához 3./ Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport, 15–28.
1979 A regösének problémájának újabb, zenei megközelítése. *Ethnographia* XC: 163–190.
1980 Honfoglalás előtti hagyományok Szent László legendájában. In Mezey László (szerk.): *Athleta Patriae. Tanulmányok Szent László történetéhez.* Budapest, Szent István Társulat, 9–18.
1984 *Keleti hagyomány – nyugati kultúra. Tanulmányok.* Budapest, Szépirodalmi.
1985 Magyarság a folklórban és az időben. In Szombathy V. (szerk.): *Az őshazától a Kárpátokig.* Budapest, Panoráma, 108–159.
1988 A hősének maradványai népköltészetünkben. In Vargyas Lajos (főszerk.): *Népköltészet.* / Magyar néprajz V./ Budapest, Akadémiai, 398–413.
1996 Honfoglaláskori folklórkutatásaim áttekintése. In Pócs Éva – Voigt Vilmos (szerk.): Ősök, táltosok, szentek. Tanulmányok a honfoglaláskor és Árpád-kor folklórjából. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézete, 7–12.
1999 *Keleti hagyomány – nyugati kultúra: néprajzi, zenei, irodalmi tanulmányok második gyűjteménye.* Budapest, Püski.
Vargyas Péter
2004 A pünkösdi királyság szokásának eredete. In Andrásfaly Bertalan – Domokos Mária – Nagy Ilona (szerk.): *Az Idő rostájában. Tanulmányok Vargyas Lajos 90. születésnapjára II.* Budapest, L'Harmattan, 343–379.

L'Harmattan France
5-7 rue de École Polytechnique
75005 Paris
T.: 33.1.40.46.79.20
Email: diffusion.harmattan@wanadoo.fr

L'Harmattan Italia SRL
Via Degli Artisti 15
10124 Torino
Tél: (39) 011 817 13 88 / (39) 348 39 89 198
Email: harmattan.italia@agora.it

A szöveget Nácsa Klára gondozta.
A borítóterv Kára László, a tördelés Kovácsné Daróczi Annamária munkája.
Nyomdai kivitelezés: Stanctechnik Kft.
Felelős vezető: Hermann Nikolett

A kötet huszonnégy tanulmánya válogatás Pócs Éva 1992 és 2014 között publikált munkáiból. A szerző első, 2002-es gyűjteményes kötetéhez hasonlóan ebben is olyan tanulmányokat adott közre, amelyek mondanivalóját egészen vagy részben ma is érvényesnek tartja. Az írások a magyarság, valamint a szomszédos közép- és kelet-, délkelet-európai népek hiedelmeinek történeti kérdéseivel, európai kapcsolataival, a magyar néphit rendszerével, szimbolikájával, továbbá a halottak és különböző hiedelemlények alakját övező rítusokkal és hiedelmekkel, és ezzel karöltve a vallás lényeivel, valamint a vallásos/mágikus specialisták alakjaival és gyakorlatával is foglalkoznak. Nem a kutatás vagy megírás sorrendjében, hanem bizonyos belső, tematikus illetve nézőpontbeli összefüggések alapján rendeződtek a cikkek öt tömbbe. A legfontosabb kérdéskörök: a vallás és hiedelmek, illetve a néphit mitikus lényeinek természettel és kultúrával, szent és profán viszonyával fémjelezhető szimbolikus rendszerei; archaikus mediátori technikák: a vallásos látomások és a megszállottság sajátos magyar és közép-kelet-európai formái; a mágia és varázslat technikái és letéteményesei; a boszorkányság és a boszorkányok hiedelemvilága és társadalmi kontextusa, és végül két, nagy kutató elődökre emlékező tanulmány.

Mindeme témák kutatása szinte reneszánszát éli ma Európa-szerte, még ha a kutatók ma már sokkal kevésbé is haladnak a „hagyományos" néphit vizsgálatának a múlt századi folklorisztika által szentesített útjain. Maga a néphit – mint önálló, a vallástól független entitás – fogalma is megkérdőjeleződött. A néphit, népi vallás paradigmaváltásait bizonyos mértékig követik e kötet cikkei is: nem kizárólag néphit-tanulmányokkal van dolgunk; több téma kidolgozása a vallás és hiedelmek egybeeső, egymást fedő mezsgyéjén jár. A cikkek hivatkozásai nagyjából az első publikálás dátuma körüli kutatási állapotot, illetve a szerző akkori tudását, véleményét tükrözik. Ennek ellenére, vagy éppen ezért, nem érdektelen e tanulmányok közzététele úgy is, mint egy kiveszőfélben lévő kutatógenerációt jellemző kortünet.

6990 Ft
ISBN 978-963-414-431-1
9 789634 144311
webshop.harmattan.hu
L'Harmattan