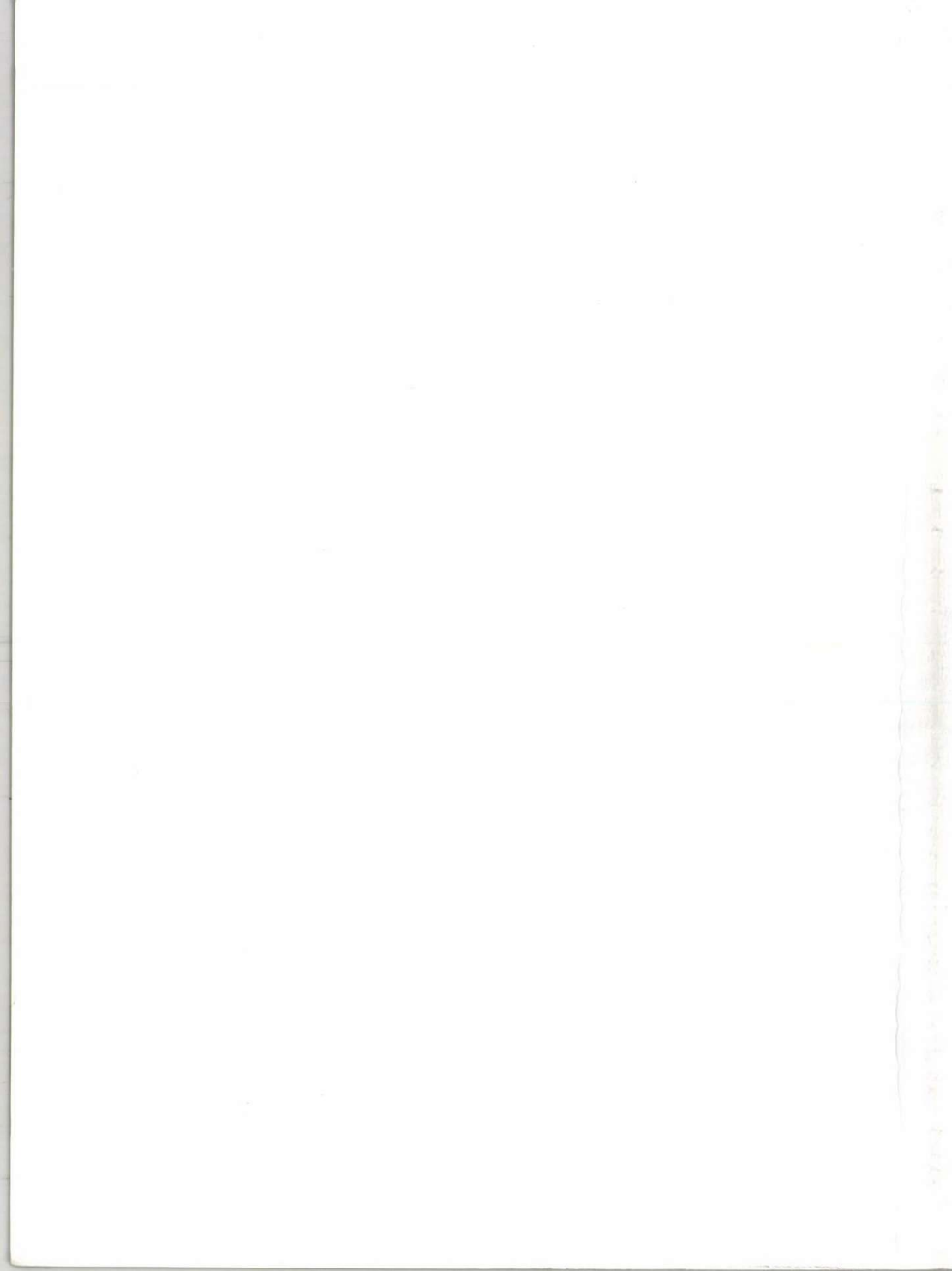


SORS, ÁLDOZAT, DIVINÁCIÓ

Szerkesztette Pócs Éva

Janus/Osiris



KK

SORS, ÁLDOZAT, DIVINÁCIÓ

Janus/Osiris könyvtár

STUDIA ETHNOLOGIA HUNGARICA

A Pécsi Tudományegyetem Néprajz Tanszékének tanulmányai 2.

Sorozatszerkesztő Pócs Éva

SORS, ÁLDOZAT, DIVINÁCIÓ

Szerkesztette Pócs Éva

Janus/Osiris • Budapest, 2001

SZTE Egyetemi Könyvtár



J910009804



Felelős kiadó a Jannus Pannonius Tudományegyetem
kiadói bizottságának elnöke

Szöveggondozó Tábori Zoltán és Kárpáti Zsuzsa

Műszaki szerkesztő Szigligeti Mária

Tördelő Huszár Zoltán

A nyomdai előkészítés az Osiris Kft. munkája

Nyomta és kötötte a BiP Bt.

Felelős vezető Molnár János

ISBN 963 379 697 0

ISSN 1585 – 9118

Minden jog fenntartva. Bármilyen másolás, sokszorosítás,
illetve adatfeldolgozó-rendszerben való tárolás
a kiadó előzetes írásbeli hozzájárulásához kötött.

© Osiris Kiadó, 2000

© Pócs Éva, 2000

© Szerzők, 2000

TARTALOM

PÓCS ÉVA: Előszó	9
---------------------	---

Etnológiai példák

NAGY ZOLTÁN: Az obi-ugor véres áldozatok modellje – összehasonlító elemzés	15
ARANYOSI ÉVA – HOPPÁL MIHÁLY: Bárányáldozat Burjátában	42
BIRTALAN ÁGNES: A mongol lapockajóslás (Történeti források és terepgyűjtés)	58
VARGYAS GÁBOR: Divináció a vietnami brúknál	85
FARKAS JUDIT: „Visszaenni magunkat Istenhez”. A táplálkozás mint áldozat a Krisna-tudatban	103

Ókor

SZEPES ERIKA: Egy antik hiedelem. Alvilág és jövőmondás viszonyának kapcsán egy manipulált ókori mítoszfeldolgozásról	139
MOSKOVSZKY ÉVA: Játék csata előtt	160
FARKAS ATTILA MÁRTON: A késő antik divinációk kulturális szemantikai értelmezése és aktualitása	179

PETŐ MÁRIA:	
A gellérthegyi kelta-római kultuszközpont	189

Az európai parasztság hiedelmei és rítusai

PÓCS ÉVA:	
Sors, bábák, boszorkányok. Archaikus sorsképzetek	
Közép-Kelet-Európa hiedelemrendszereiben	201
BERTA PÉTER:	
A halál előjeleinek funkciói Csíkkarcfalva és Csíkjenőfalva	
paraszi közösségeinek halálközeli rítusaiban	244
KESZEG VILMOS:	
Elhárítható-e a megjósolt jövő?	294
DERJANECZ ANITA:	
A sors és megismerésének lehetőségei	
két csíki falu hiedelmeiben	308
BALÁZS LAJOS:	
A holdfogyatkozásra született gyermek mágikus	
gyógyítása Csíkszentdomokoson	330
GAGYI JÓZSEF:	
Ica. Egy homoródalmási jósasszony és egy székelyföldi	
helyi divinációs hagyomány	342
HARANGOZÓ IMRE:	
Egy székely szentember, az oroszhegyi Bálint I. László	362
KÁMÁN ERZSÉBET:	
A sors fogalma az orosz rítusokban és folklórban	375

Nyelvészet és irodalom

VOIGT VILMOS:	
A magyar áldozattól az áldomásig és az ágyúig (és vissza)	387
DEMÉNY ISTVÁN PÁL:	
Valódi és áljlóslás, valódi és áljlósnő, feltételes jóslat	
és megváltoztatható sors Arany Jánosnál	401

S. SÁRDI MARGIT:

A hős, aki végrehajtotta sorsát

408

Teológia

SOLNAY DÉNES JÁNOS:

Kairosz és óra. Bevezetés az újszövetségi temporális fogalmak problematikájába Athanasius

Apologia de fuga sua című munkája nyomán

423



ELŐSZÓ

Kötetünk javarészt egy hasonló címen tartott 1997-es tudományos konferencia előadásainak tanulmányváltozatait tartalmazza: az ott felolvasó 38 résztvevőnek mintegy fele készített publikációra szánt cikket. Mindez kiegészül néhány azóta elkészült, azonos témákban írt tanulmánnyal; ezek szerzői a pécsi Néprajz Tanszék, valamint a budapesti Folklóre Tanszék doktori iskolájának a tanárai és hallgatói.

A konferenciát a Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutatóintézete a Néprajzi Társaság Folklór Szakosztályával és az ELTE Folklóre Tanszékével közösen szervezte; részt vettek még rajta több magyarországi egyetem és a kolozsvári és bukaresti egyetemek tanárai is. A konferencia az 1993-as „Extázis – álom – látomás”, valamint a két évvel későbbi „Lélek – halál – túlvilág” konferencia nyomán került megrendezésre, és mind a három (és a konferencia-anyagokból készült/készülő kötetek) a „Vallásethnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben” alcímet viselte. (A két első konferencia anyaga megjelent, illetőleg jövőre készül megjelenni a Balassi Kiadó gondozásában.)¹ A választott témák mindhárom esetben egyetemes emberi mentális tapasztalatokra és technikákra, a vallások fogalomrendszerének általános sajátosságaira vonatkoznak, amelyek a magyarság (és tágabban Európa, sőt Eurázsia) vallás- és művelődéstörténetének, folklorisztikájának is fontos fejezeteit képezik, de ez ideig – legalábbis a magyar néprajzban, etnológiában, antropológiában – nem voltak kellőképpen kutatottak. Különösen hiányzott a kitűzött témák komplex megközelítése, kapcsolatainak, rendszereinek vizsgálata. Az első kettő-

¹ A megjelent kötet: Pócs Éva (szerk.): *Extázis – álom – látomás. Vallásethnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. Tanulmányok a transzcendensről 1. Budapest, 1998, Balassi – Pécs, 1998, University Press. A Balassi Kiadónál kiadás alatt lévő kötet: *Lélek – halál – túlvilág. Vallásethnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. Tanulmányok a transzcendensről 2.

höz hasonlóan e harmadik konferencián is sikeres szakmaközi párbeszéd zajlott; törekedtünk az antropológiai, folklorisztikai, kultúrtörténeti, vallástudományi, pszichológiai stb. nézőpontok párhuzamos és együttes szerepeltetésére. A kötet tematikus gerincét a címben jelzett három téma kapcsolatai adják, amelyeket a tanulmányok java része megkísérel magyar és európai, elit és népi, vallásos és laikus, keresztény és nem keresztény kettősségeiben és összefüggéseiben feltárni.

A kötet minden tematikus gazdagságával, multidiszciplinaritásával egyazon központi magot, a *sors-áldozat-divináció* hármás összefüggérendszerét járja körül. A változatos tematikájú előadások közül az Európán kívüli etnológiai kutatásokról szóló (részben a pécsi Néprajz Tanszék kutatásaihoz kötődő) beszámolók a „tisztabb” vallásetnológiai példák élesebb fényében láttatják az európai problematikát, valamint az *áldozat* általános elméleti, tipológiai kérdéseit is. Ilyen Vargyas Gábor tanulmánya a divinációról és áldozatról a vietnami *brúknál*, Hoppál Mihálynak a burját sámánok bárányáldozatát elemző leírása, Birtalan Ágnes mongol lapockajóslásról szóló munkája, vagy Nagy Zoltán összehasonlító elemzése az obi-ugor véres áldozatok modelljéről. Farkas Judit tanulmánya a táplálkozás szakralitásáról és szakralizálódásáról pécsi és somogyvámosi tereptapasztalatain alapszik; az övé tudomásom szerint az első komoly vallásantropológiai vizsgálat a Krisna-tudatú hívők magyarországi közösségeiben.

A folklorisztikai megközelítésű tanulmányok közül Keszeg Vilmos, Balázs Lajos a kutatásban eddig ismeretlen hiedelmekről, divinációs eljárásokról ad hírt Erdélyből, mások – szintén friss terepmunkán alapuló műveikben – a jóslás mai formáinak funkcionális vagy szociálpszichológiai megközelítésével, egy-egy jós, szent ember divinációs gyakorlatának, közösségi szerepének elemzésével nyújtottak újat; Berta Péter és Derjanecz Anita két csíki falu anyagát, Gagyí József, Harangozó Imre egy-egy délalföldi és székelyföldi jós, látó, szentember hagyományait elemzi.

A kitűzött témák történeti, illetve vallástörténeti megközelítése a különböző kereszténység előtti mitológiák folklórhagyatékainak, kereszténységben való továbbélésének vizsgálatában kapott helyet: Pócs Éva a sors, illetve sorsistennők kereszténység előtti hagyományairól ír a kelet-közép-európai hiedelmekben, Kámán Erzsébet az orosz epikus énekek archaikus-pogány sors- és divinációmotívumait mutatja

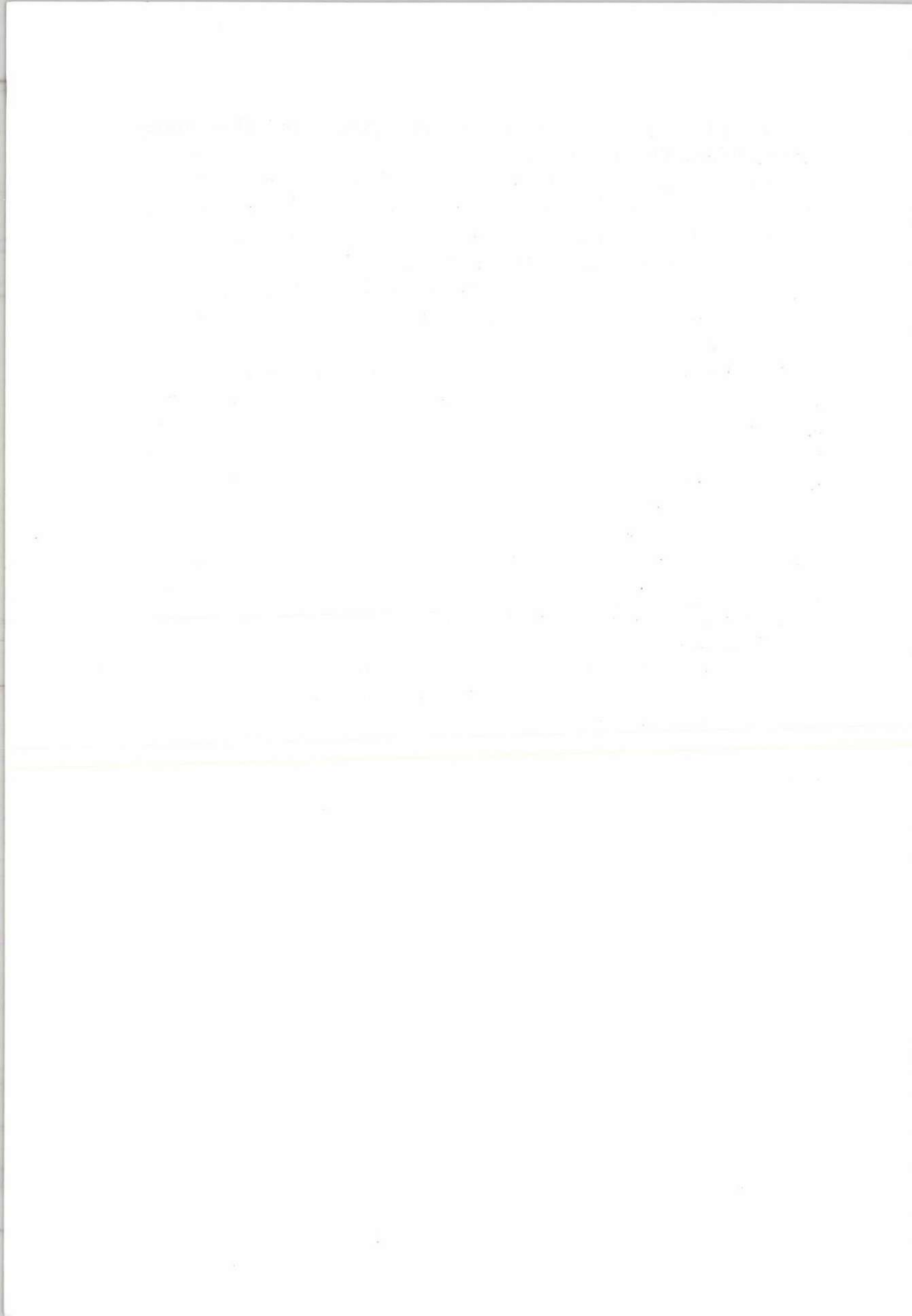
be. Az antik hiedelem- és ritusrendszerek régészeti, művelődéstörténeti emlékeit, illetve e hagyományokat őrző középkori-újkorai szinkretikus formákat több tanulmány vizsgálja: Pető Mária egy gellérthegyi kelta-római kultuszközpont kapcsán, Moskovszky Éva a kockajátékok művelődéstörténeti múltjának elemzése, Farkas Attila Márton a késő antik, divinációval kapcsolatos varázsszövegek, ráolvasások szemantikai értelmezése során. Szepes Erika az antik jóshiedelmek alvilági vonatkozásaival kapcsolatban egy manipulált ókori mítoszfeldolgozásról értekezik.

A nyelvészet és irodalomtudomány egy-egy aspektusa is teret nyer a kötetben: Voigt Vilmos a nyelvészet és folklorisztika határmezsgyéjén elemzi az „áldozat” és „áldomás” szavak jelentésváltozásait, a történelmi hősök sorsbeteljesítő életútjáról Sárdi Margit ír, míg Demény István Pál Arany műveit mint irodalmi forrást elemzi némely népi jósló eljárás vonatkozásában.

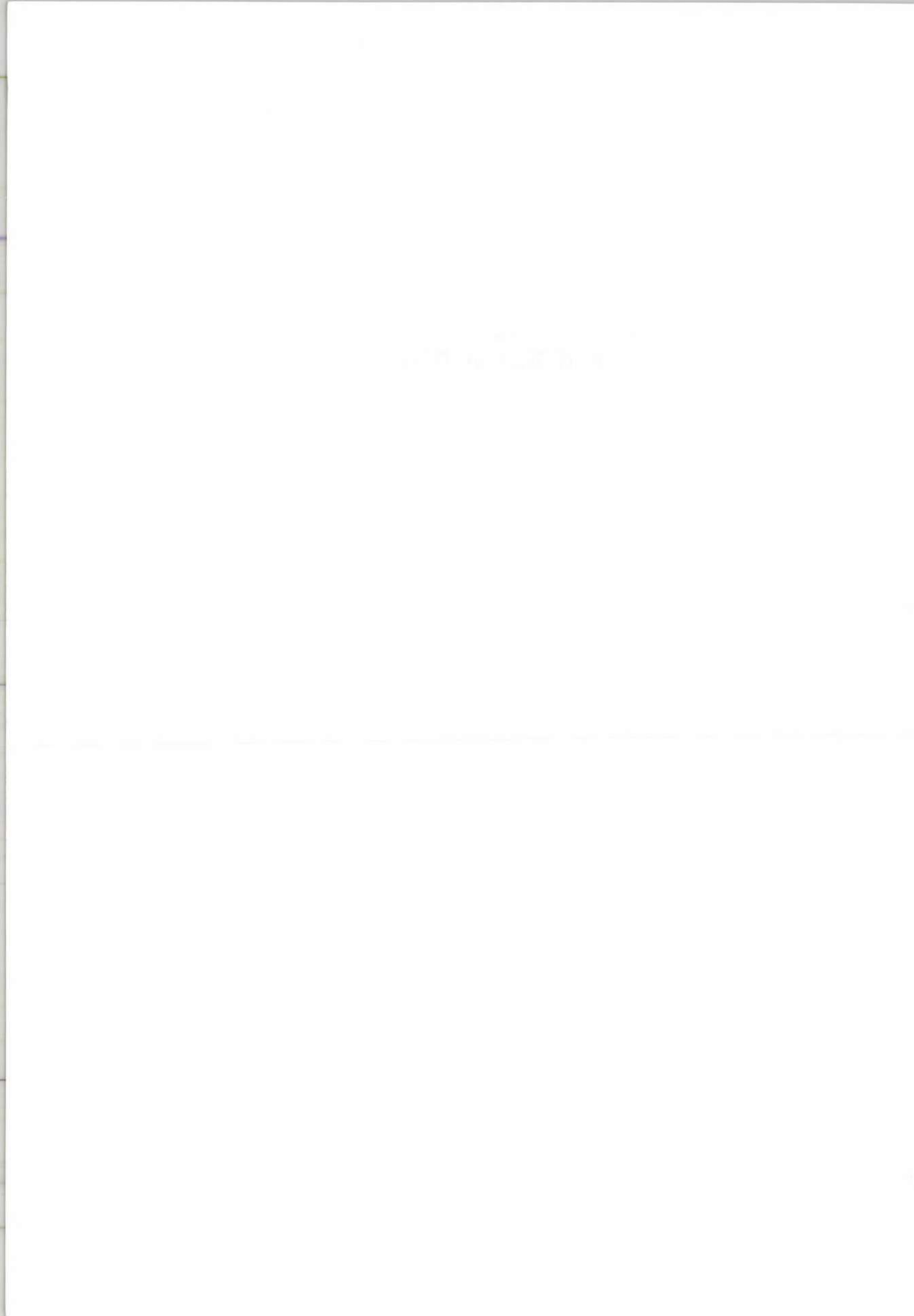
Igen örömdetes, hogy ez a gazdag tanulmánykötet a fiatal pécsi Néprajz Tanszék most induló kiadványsorozatának lehet a része. Az illusztris szerzőgárda munkája jól tükrözi nemcsak önmaga, hanem tanszékünk tudományos kapcsolatainak, valamint saját ifjú erőforrásainak magas színvonalát is.

Végezetül hadd fejezzem ki köszönetemet a kötet szerzőinek tanulmányaikért, valamint Csonka-Takács Eszternek a kötet megszerkesztésében nyújtott áldozatos segítségéért.

Pécs, 1999. december 2.



ETNOLÓGIAI PÉLDÁK



AZ OBI-UGOR VÉRES ÁLDOZATOK MODELLJE – ÖSSZEHASONLÍTÓ ELEMZÉS

Dolgozatomban három kérdéskört szeretnék elemezni. Ezek mindegyike a cím értelmezését jelenti. Első kérdésem az, hogy mi is az a *véres áldozat* az obi-ugor népek áldozatrendszerében; második kérdésem arra keresi a választ, hogy ezt milyen modellben lehet ábrázolni, illetve ezt a modellt hogyan lehet összevetni más modellekkel; végül harmadikként teszem föl az alapvető kérdést, melyre elemzésem alapján valamelyes választ várok: mi is az *áldozat*? Elemzésem arra törekszik, hogy a felvetett konkrét kérdések választ adjanak általános vallásetnológiai problémákra is.

Elemzésem az obi-ugorok áldozatrendszerén alapul. Több szempontból is alkalmas példának gondolom a hantikát és mansikát. Egyrészt szeretném felhívni a finnugrisztika figyelmét arra, hogy a vallások gyakorlata, a rítusrendszer és ezen belül az áldozati rendszer is alkalmas vallásetnológiai kutatási téma, annak ellenére, hogy a finnugor néprajzi irodalom néhány kivételtől eltekintve mellőzi ennek tárgyalását, vagy legalább nem fordít rá kellő figyelmet.¹ Másrészt azt gondolom – ezzel látszólag ellentmondóan –, hogy e két kicsiny nyugat-szibériai nép egymástól gyakorlatilag el nem különíthető áldozati rendszeréről rendelkezésünkre áll olyan forrás, amely alkalmassá teszi az elemzésre. Munkácsi Bernát leírása részletgazdagságában, pontosságában egyedülálló a finnugrisztikában, kora vallásetnológiai irodalmával összevetve is megállja helyét.

MI AZ A VÉRES ÁLDOZAT?

A kérdésre a megfelelő választ akkor kaphatjuk meg, ha átfogalmazva tesszük fel: milyen áldozatfajtákat ismernek az obi-ugorok? Az

¹ Kivételként kell említenem Munkácsi Bernát (1892–1921), valamint Krohn (1908) munkáját.

osztályozásból ki fog derülni, mi tekinthető véres áldozatnak, és mi nem.

Az áldozatnak három módja ismert az obi-ugoroknál: személyesen felkeresni a szent helyet és áldozni a szellemnek; valakin keresztül küldeni ajándékot a szent helyre; vagy pedig távolról, áldozat nélkül kéréssel fordulni a szent hely szelleméhez.²

Hogy a szent helyeken milyen áldozatokat hajtanak végre, arról megoszlanak a vélemények. A finn és orosz nyelvű szakirodalom egyetért abban, hogy kétféle áldozat létezik, a véres és a vértelen.³ Ez megfeleltethető annak az általános felosztásnak is, amit Robertson-Smith a sémi áldozatok alapján határozott meg: *sacrifiction* = 'véres áldozat', *offering* = 'adomány', 'ajándék'.⁴ Šatilov 1931-es munkájában elkülöníti még a *tárgyáldozatot*,⁵ és Kerecsi Ágnes is ezt a felosztást használja.⁶ Munkácsi Bernát a *füstáldozatot* külön negyedik csoportnak veszi.⁷

A vélemények ütköztetésének két lehetséges módja van: *etic* módon összevetni az egyes elképzeléseket, az egyes áldozatfajtákat, vagy megnézni az *emic* felfogást, vagyis az obi-ugorok véleményét a kérdésről.

Ha összevetjük az áldozatokat, két alapvető csoport látszik kirajzolódní: a véres és a vértelen áldozatok csoportja. *Véres áldozat*nak egyelőre azt tekintjük, amelynek effektíve része az áldozati állapot megőlése.

Munkácsi szerint a vér az istenek legkedvesebb tápláléka, tehát a legfontosabb áldozati mód a *jir*. Magyarázata szerint a vérben „a lélek honol, s így midőn azt a bálványistenség magába veszi, lelki lényegében lelki táplálékkal, tehát alkotásának megfelelően gyarapszik s nyer üdítő erőt”.⁸

Az ölés mindenképpen szakrális cselekedetnek tekinthető, tekintendő. Ezt a kapcsolatot erősíti az is, hogy a vádállatok elejtését gyak-

² Kulemzin – Lukina 1992. 99–100.

³ Karjalainen 1922. 131–140; Sirelius 1983; Kulemzin 1984; Lukina 1990. 21.

⁴ Robertson-Smith 1889.

⁵ Šatilov 1931. 115–117.

⁶ Kerecsi 1990.

⁷ Munkácsi 1892–1921. 2/1. 431.

⁸ Munkácsi 1892–1921. 2/1. 431.



1. kép. *Áldozati kendők a Pái-imi félszigeten*
(Vaszyugán, 1992, Nagy Zoltán fényképe)

ran (a medve és a jávorszarvas esetében szinte kötelező jelleggel) követi pszeudo áldozati szertartás, ünnep. Az alkalmoszerű medveünnepek ennek a legjobb példái. Még a házi rén megölése is a legtöbb esetben rituális körülmények közt, áldozat keretében történik. Implícit megfogalmazva, ha szükségük van húsrá, mindig van ok is az áldozatra. Ezek mindenképpen az ölés szakralitásáról vallanak: lélekkel rendelkező lényeket – illetve azok egy részét – profán körülmények közt megölni nem szabad, tilos.

A véres áldozat lényege, hogy a feláldozott állat lelke közvetít az emberi és a transzcendens világ között. Mediátor szerepe szimbolikusan megjelenik abban, hogy az állat vérért gyakran az áldozati oszlopra folytatják, irháját és fejét felakasztják egy fára. Itt mind az oszlop, mind a fa a világfa szerepét tölti be, vagyis a lélek rajtuk keresztül jut a szellemek világába. A sámánénekek gyakran beszélnek arról, hogy a sámán adja át az állat lelkét a megcélzott szellemnek.



Vértelen áldozatok azok, amelyekben az állat megölése nem része a rítusnak. Tágabb értelemben ide tartozik a további három áldozati mód is, amelyek felvetődtek az áldozatok rendszerénél. A szűkebb értelemben vett vértelen áldozat, vagyis az *ételáldozat* egy család vagy valamely nagyobb közösség étel- vagy italáldozata. Itt az étel lehet hús is, melyet otthonról hoztak, tehát nem a helyszínen áldoztak fel; de lehet bármilyen más étel, ital is. Szertartásvezető szükséges megrendezéséhez, aki lehet sámán, vagy a szent hely gazdája is. Ő közvetíti az emberek kérését a szellemek felé, ő a közösség akaratának és összetartozásának kifejezője.

Az ételáldozat a közösségi összetartozás érzésének szimbolikus megjelenítése: növeli a szolidaritást, az összetartozást ember–ember és ember–szellem relációban is. A bálvány és a közösség kapcsolata igen szoros, amit mutat az is, hogy egy vidéknek, egy családnak a tagjait együttesen az *áj-ju ŋk-sur-jaχ*⁹ ('egy-szellem-helyének-népe') névvel is szokták illetni. A közösségi összetartozást jeleníti meg az étkezés is.¹⁰ Az ételből nemcsak a szellem és az áldozók részesülnek, hanem a hazavitt ételmaradékkal a közösség távol levő tagjai is. A szellem együtt eszik az emberekkel, azonban ő nem az ételt magát, hanem annak csupán inmateriális lényegét, párját (*pəm*) fogyasztja el. Az étel általában ló-, marha- és halhúsból készül, a Vaszjugánon igen gyakran jávorszarvasból. Emellett ismert a tésztafélék áldozása, és az italáldozat is.

Különböző módon táplálják a szellemeket: megkínálják az étellel, elébe helyezik azt, esetleg száját megkenik vele, leöntik az itallal. Az áldozati ételt az adott szellem lényegének – valamely világszférához tartozásának – megfelelően közvetítő közeg révén is elküldhetik az istenségnek: tűzbe, vízbe vagy földre is önthetik.

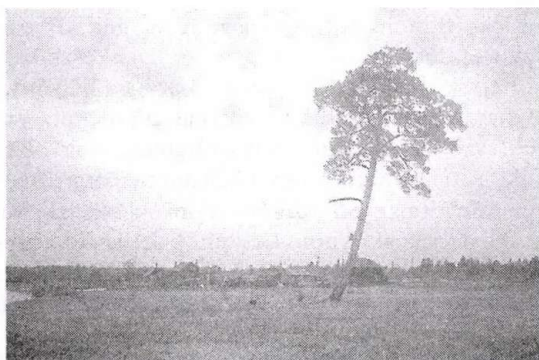
Ezek után felvetődik, hogy a vértelen áldozaton belül elkülöníthetünk-e füstáldozatot és tárgyáldozatot, vagy azokat egységesen egy kategóriának kell-e tekinteni.

A *füstáldozatot* egyedül Munkácsi tartja külön kategóriának.¹¹ Ő is hangsúlyozza azonban, hogy összekapcsolódhat, rendszeresen össze-

⁹ Idézeteimet keleti, pontosabban vaszjugáni hanti nyelvjárásban adom meg.

¹⁰ Vö. Robertson-Smith 1889.

¹¹ Munkácsi 1892–1921. 2/1. 431–456.



2. kép. A Föld-szellem fája
(Vaszjugán, 1992, Nagy Zoltán fényképe)

kapcsolódik a másik három áldozattal, azokat kiegészíti. A probléma éppen ebben rejlik. Példái (az áldozati állat megfüstölése) inkább tekinthetők purifikációs szertartásoknak, semmint önálló áldozatnak. Ezt látszik bizonyítani az is, hogy jóllehet mind a három másik áldozattípusra ismerünk emikus hanti elnevezést, erre nem. Tehát nem tartom megalapozottnak az elkülönítését, úgy látom, Munkácsi nem bizonyít elégségesen. Hasonló eredményre juthatott Kerezsi Ágnes is, aki az áldozati rendszer elemzésénél eleve csak az első három csoportot említi.¹² Vagyis a füstáldozat sem nem önálló, sem nem áldozat, hanem purifikációs eljárás.

A *tárgyáldozat* egyéni, alkalmi áldozati forma, melyhez nem kell közvetítő, és bárhol elvégezhető. Tehát eleve más az áldozat tárgya. Fontos kérdés, hogy mi lehet áldozati ajándék. Ma a Vaszjugán folyónál csak két variáció van: a kendőáldozat ('kendő' = *samintax*) és a pénzáldozat ('pénz' = *wax*). Ezeket a szent helyeken fára vagy a fa gyökeréhez teszik, illetve vízbe dobják a szent hely mellett.

Satilov mindössze annyit mond az áldozati tárgyakról, hogy nagy értékűeknek kell lenniük.¹³ Munkácsi csoportokra osztja őket:¹⁴

¹² Kerezsi 1990. 18.

¹³ Šatilov 1931. 115.

¹⁴ Munkácsi 1892–1921. 2/1. 473–482.

a) bálványruhák, b) prémekek, c) anyaggöngyölegek, d) szalagok, rongyok, e) pénz és fémványok, f) vadász- és halászeszközök, g) jelképes tárgyak: haj, szőr, ág. Az első kettőt magára a bálványra öltik fel, bár a bálványkamrákban is felhalmozhatnak prémekeket. A c) kategória lehet ajándék, de önálló bálvány is. A szalagokat, rongyokat és kendőket vagy az áldozati fára kötik, vagy a bálványt takarják be vele. Jelképes áldozatot főleg a nagyon szegény áldozók hoznak, vagy a szent hely mellett elhaladók, akik nem készültek fel az áldozatra. Ez a hajáldozatra nem érvényes, az a temetéshez kapcsolódik (bár a haj véleményem szerint nem áldozat, hanem a gyászolók fájdalmának szimbolikus kifejezése).

Lényeges különbség az ételáldozat és a tárgyáldozat közt, hogy ételáldozatot nem rendezhet egyén, mindig csak a közösség valamely szerveződési szintje (család, nemzetség, falu), míg tárgyáldozatot gyakorlatilag csak egyének rendeznek. Bár kérdéses, mondhatjuk-e nyugodt szívvel az *irex* áldozatról, hogy az áldozathozó nem lehet sem család, sem nagyobb közösség. Gyakran előfordul, hogy egy család vagy egy más közösség tagjai egyszerre adnak ajándékot a szellemnek, esetleg közösségi szertartás alkalmával. Ennek ellenére azt gondolom, hogy maga az áldozás egyéni indíttatású, és a közös végrehajtás ellenére nem nevezhető közösséginek, mert a közösségi áldozás oly fontos szociális aspektusa (a közösségi érzés megteremtése és kialakulása) itt nem játszik szerepet. Kivétel lehet a vaszjugániaknál a Föld-anyónak ajándékozott hét fazék, melyek az alvilágról a földre vezető lyukakat hivatottak betömni.¹⁵

A tárgyáldozatok végrehajtásához nem szükséges külön szertartásvezető, míg az ételáldozat elképzelhetetlen nélküle. A tárgyáldozat jellemzően nem periodikus, hanem alkalmi áldozat, míg az ételáldozat jellemzően periodikus. Úgy gondolom, ezek lényegi különbségek, melyek indokolják a tárgyáldozat és az ételáldozat elkülönülten való kezelését.

Összegezve: helyesnek az obi-ugor áldozatok hármas felosztását tartom: véres áldozat – ételáldozat – tárgyáldozat.

Ezt az állításomat alátámasztja az is, hogy az obi-ugor nyelvekben ennek és csak ennek a három áldozati módnak van emikus terminusa: a keleti hanti nyelvjárásban a véres áldozat – *jir*, az ételáldozat – *para*,

¹⁵ Vértés 1990. 36.



3. kép. „Szelem-kalapács” nevű áldozat
a Vizi-szellemnek
(Vaszigán, 1992, Nagy Zoltán
felvétele)

a tárgyáldozat *irex*. Érdekes kérdés ezek közül a *para* szó etimológiája. Munkácsi tatár szóval hozza kapcsolatba: *pura* – ’áldozatra kijelölt állat’.¹⁶ Karjalainen viszont a preugor ’vendégség’ jelentésű szót sejtí benne.¹⁷ A *para* szó jelentése a vaszigániaknál igen összetett: 1.) étel-áldozat; 2.) összetételekben az állatok gyülekezete, csordája (*wajk a para* = ’állatsapat’); 3.) ’ünnepség, lakodalom’ (*para werlätä* = ’ünnepséget rendezni’); 4.) ’az asztalon levő étel’. *Para jămin* = ’közösен megcsinált valami’. A *parilla* szó pedig azt jelenti: ’zabálj, egyél sokat’. Összefoglalva, a *para* szó és rokonai a következő szemantikai jegeket tartalmaznak: közös; gyülekezet; ünnep; állat; evés. Érthető tehát, hogy az áldozatra is ezt a szót használják.

¹⁶ Munkácsi 1892–1921. 2/1. 467–471.

¹⁷ Karjalainen 1922. 139.

MILYEN A VÉRES ÁLDOZATOK OBI-UGOR MODELLJE?

Az obi-ugor véres áldozat (*jir*) forgatókönyvét Munkácsi nyomán közöljük:¹⁸ az áldozati állat megkötözése; lelkének felkiáltása az istenekhez; az állat megölése; megkenés az állat vérével; a hús elfogyasztása; a földi maradványok elhelyezése; búcsúkiáltások; a bálvány visszavitele a szent helyre. A *jir* sémáját Lukina is leírja:¹⁹ 1. istenidéző ige vagy ima; 2. felkiabálás; 3. megölés; 4. megevés. Láthatjuk, hogy Munkácsi rendszere jóval részletesebb, pontosabb, bár ő nem építi be fontosságának megfelelő hangsúllyal az istenidéző igéket.

Itt kell megjegyeznünk, hogy Munkácsi rendszere összhangban van azzal az általános áldozati sémával, melyet Mauss és Hubert²⁰ a hindu áldozatok alapján vonatkoztatott el. Ezért a következőkben a két elméletet egy pszeidotáblázatban együttesen, egymással párhuzamosan tárgyalom, kidomborítva az azonosságokat, de a különbségeket is. E két egymástól térben oly távoli nép áldozati módját összevetni csak látszólag tűnik a valóságtól elrugaszkodott ötletnek. Egymás mellé állításuk tudatosan történt, okára választ is fogunk kapni.

A hindu és a hanti áldozat sémájának összevetése:

HINDU ÁLDOZAT	HANTI ÁLDOZAT
---------------	---------------

BEVEZETÉS

A bevezetés a profán környezet megváltoztatását, szakralizálását jelenti. Itt kell tárgyalni azokat az előzetes alapkritériumokat, korlátozásokat is, amelyek az áldozat létrejöttéhez, helyes működéséhez szükségesek. Ezek hiánya, illetve megsértése hatástalanná teheti a szertartást, sőt olyan sértést is jelenthet az adott szellemnek, melynek megtorlását szükségesnek érzi. Ezeket a korlátozásokat azon alapkategóriák szerint jelölöm ki, melyeket Mauss és Hubert határozott meg, de kiegészítem azokkal a kategóriákkal is, melyek használatát Munkácsi vetette fel.

¹⁸ Munkácsi 1892–1921. 2/1. 431–456.

¹⁹ Lukina 1990. 21.

²⁰ Hubert – Mauss 1899.

Sacrifiant

Kiemelkedő fontosságú az áldozó személye. Az áldozatot kezdeményező, az áldozó, a *sacrifiant*. Ő rendeztetí a szertartást, és az elérni kívánt hatást is ő nyeri el.

A szertartást megelőzően szigorú tabuk alá vetik, a szenttel való érintkezés előtt önmegtartóztató életet kell élnie, mely purifikáló szerepű, alkalmassá tesz a kapcsolatra. A hindu felkészítő szertartások gyönyörű példáját adják a purifikáló rítus újjászülés-szimbolizmusának.

Az áldozó lehet egy egyén, egy család vagy a különböző szinteken szerveződő közösség.²¹ A hinduhoz hasonló bevezető szertartásokat nem kell végeznie.

Sacrificateur

Közvetítő, szertartásvezető. Rajta keresztül valósul meg az isteni világ és az áldozó (emberi világ) kapcsolata, ő az, aki gyakorlatilag végrehajtja az áldozatot.

Mivel specialista, számára különösebb előkészület nem szükséges, rá nem veszélyes a szakralitás.

A közvetítő lehet a sámán (főként a betegségekkel kapcsolatos áldozatokkor), de lehet a szellem kunyhójának gazdája is, mint a *Päi imin* is. Különböző előkészületeiről nem számolnak be a források.

Résztvevők

Lehetnek: férfiak és nők; csak férfiak; vagy csak nők. Bizonyos szellemek kultusza tabu a nők számára, míg más (női) szellemeknek csak ők áldoznak.

Idő

Az időnek minden szempontból megfelelőnek kell lennie az áldozáshoz. Az áldozatok lehetnek periodikusak (holdhoz kapcsolódóak, szezonálisak,

Náluk is vannak periodikus és sporadikus szertartások. Sporadikus szertartások a már tárgyalt egyéni vadászszertartások; az emberi életkorok

²¹ A „közösségi áldozat” szó nem lehet vallásntológiai kategória. Dolgozatomban azonban bizonytalansága ellenére kénytelen vagyok használni, mert a szakirodalmi forrásokból nem derül ki, hogy az ismert közös áldozatok a társadalom mely szintjén szerveződtek. Ma már terepmunka alapján sem tudni, hogy családi, nemzeti, fratriális vagy lokális szerveződésű rítusokról van-e szó.

pásztorkodással, illetve az első zsen-
gékkel kapcsolatosak) vagy alkalmiak,
sporadikusak (házassággal, gyógyítás-
sal, engeszteléssel kapcsolatosak).

átmeneti rítusai (születés, házasság,
haláleset); betegségek; utazások; há-
borúk. Áldozni kell a szent helyek
véletlen érintésekor is,²² amivel tu-
lajdonképpen elismerik, hogy az il-
lető szellem fenségtérületén tartó-
zkodnak, erre engedélyt kérnek, és vé-
delmet is arra az időre, amíg ott tar-
tózkodnak. Ezzel függ össze az ide-
genek „bejelentése” az egyes territó-
riumfelügyelő isteneknek.

A hanti időszámítás nem csillagá-
szati időpontokhoz igazodott, hanem
a természet változásához, az állatok vi-
selkedéséhez. Ennek megfelelően a
periodikus áldozatok kizárólag a ta-
vaszi és őszi idényváltásokra estek.
Azt meg kell jegyezni, hogy az utolsó
században állandó áldozati időpont-
ként jelentek meg a pravoszláv ün-
nepek, illetve az egyes vásárok-adó-
befizetések ideje is. Ezek általában,
de nem kizárólag vadász-halász rítu-
sok voltak. Céljuk a sikeres zsákmány,
esetleg a jó termés biztosítása, egész-
ségkérés a közösség számára, sőt ál-
talában mindenféle „emberi bőség”
kérdése: gazdagság, gyermekáldás.
Nem szabad azonban elfelejteni,
hogy minden bizonnyal olyan funk-
cióik is vannak az eddigiek mellett,
amelyek nem kifejezetten valamely
külső cél elérésére irányulnak, hanem
kifejezései, kinyilvánításai a szellem
felé áradó tiszteletnek, megerősítése
emberi és isteni szféra kapcsolatának,
együttműködésének.

Közvetett cél lehet még emellett
a kultusz fenntartása, folyamatosságá-
nak biztosítása, ezáltal a világrend sza-
vatolása.

²² Munkácsi 1892–1921. 2/1. 427–430.

A periodikus áldozatok esetenként más ritmusokhoz is kapcsolódtak: ezek a ciklikus áldozatok. A legismertebb ezek közül a Városi-fejedelem-öreg hétéves ciklusokban rendezett ünnepe,²³ illetve a Világügyelő-férfi hároméves ciklusú áldozata.²⁴ Az áldozatokat zömmel nappal tartották, kivéve a füstáldozat egyes esetét. Ez, úgy tűnik, szembeállítja a szakrális szféra két alaptevékenységét, az áldozást és a sámánolást. Annak az ideje ugyanis dominánsan az este, éjszaka volt.

Az áldozatfajták osztályozásában Kerezi Ágnes kiindulópontja az áldozat megrendezésének ideje. Csoportosításában figyelembe veszi még az áldozat célját és az áldozó kilétét. Ennek alapján kijelenti, hogy a periodikus áldozatok fix időpontokban tartatnak, valamint kötelezően közösségi áldozatok, amelyek szoros kapcsolatban vannak a gazdasági tevékenységgel. Az alkalmi áldozatok általában egyéni jellegűek, okuk valamilyen első alkalom, hosszú útra indulás, valamilyen egyéni baj, esetleg betegség. Viszont lehetnek közösségi sporadikus áldozatok is, melyek kollektív veszélyeztettség elhárítása céljából rendeztetnek, mint pl. járvány, éhínség.

Hely

Az áldozat történhet eleve szent helyen (templom), vagy olyan helyen, melyet szakralizálással tesznek alkalmassá. A hinduknál a szakralizálás eszköze a tűz.

Az áldozatokat otthon vagy a bálvány szent helyén tartották. Ez gyakorlatilag elkülöníti az individuális és családi áldozatokat (otthon) a közösségiktől (szent helyen). A szertartás

²³ Schmidt 1990; Csernyecov 1977.

²⁴ Munkácsi 1892–1921. 2/1. 426.

helye általában eleve meghatározott, szakrális: a sátor háta mögötti, nőknek kikerülendő helyen, a szent szánnál, illetve a ház szent sarkában rendezik. A hely szentségére általában a nők kirekesztettsége utal.

Az áldozat tulajdonképpeni kezdete az áldozó tér rendbehozatala, amit 'megtisztítani' terminussal jelölnek. Ez egyértelmű kifejezése a purifikációs céloknak. Télen az áldozó tér havát eltakarítják, letapossák. Felállítják az áldozat kellékeit, tárgyait. A tér szélén esetleg padok állnak, közepén tűzhely az áldozati ételek elkészítésére.

Ha az áldozatot a házban tartják, akkor azt prémekkel és ruhafélékkel felékesítik, feldíszítik.

Tárgyak

Az áldozat kapcsán Mauss és Hubert áldozati oszlopról beszél, amelynek szimbolikája nem tér el jelentősen más népek szent oszlopaitól.

Hangsúlyozzák az áldozó (sacrifiant) szoros kapcsolatát a szent fával, mely kapcsolat gyakran egyenesen fizikai kapcsolat. A fa ilyenkor természetesen mediátor, közvetít az emberi és az isteni szféra között, vagyis lehetővé teszi az áldozó és az istenség katarzist okozó pillanatnyi egybeolvadását. Az oszlop és az áldozó azonosságát fejezi ki a díszítés szimbolikája is.

Az oszlop nem közönséges fa, fajtája meghatározott. Előkészítési technológiája is speciális: tabuk szabályozzák, ráolvasások tarkítják. Vagyis minden a fa specialitását, normális állapottól elütő voltát, szentségét fejezi ki.

A hindu leírásra alapozva igazából csak a szent fákkal, illetve áldozati oszlopokkal kellene foglalkoznunk. Most annyit szükséges megjegyeznünk, hogy az áldozati téren kétféle oszlopot állítanak fel. Az egyik egy állvány, amely az áldozati tárgyak felakasztására szolgál, a másik maga az áldozati oszlop, amely mellett az állatot megölik. Az oszlop is, az állvány is lehet élő fa. Az áldozati oszlopot gyertyaként is értelmezik, mivel a tetejét gyakran meggyújtják az áldozati állat faggyújával.

Az áldozóhelyre elhozzák a megszólitandó szellem bálványát is, amelyet mindenképpen centrális helyre helyeznek. Esetleg az áldozat történetét bálványligetben is, így az odavitelre semmi szükség nincsen.

Az áldozat tárgyainál beszélni kell még az áldozati állat meghatározottságáról is. Fajtája is jelentőséggel bír: a legnagyobb értékű a ló, a legelterjedtebb a rén, emellett (helyenként helyette) juh, szarvasmarha, kakas, kutya áldozatok ismertek. Lényeges elem, hogy mindig háziállatokról van szó, kivéve Georgi egyetlen említését hattyúáldozatról.²⁵ Az állatokat esetleg előre hízlalják, felkészítik az áldozatra.

Az áldozati állat nagysága függ a szellem rangjától és erejétől, valamint a kérés nagyságától és fontosságától. Itt sem elhanyagolható az állatok színének szerepe: alvilági isteneknek sötét, égieknek fehér, földi szellemeknek tarka állatot áldoznak. Számuk lehet egy, kettő, három, hét; de lehet egy egész csorda is.

SZÍNJÁTÉK

Itt viszonylagos eltérés figyelhető meg Mauss és Hubert, valamint Munkácsi áldozatmodelljében. Munkácsi nem tekinti külön kategóriának a „színjátékot” és az áldozat bemutatását, hanem azt egységesen tényleges áldozatnak nevezi. A továbbiakban az ő részletezőbb terminusait tekintem mérvadónak.

Az áldozat szakralizálásának első lépése a megtisztítás a profán lét szennyező, veszélyes tisztátalanságától, a purifikáció. A megtisztult állatot feldíszítik, kiengesztelik gazdaszellemét, kikötözik az áldozati oszlophoz, vízzel itatják (purifikáció), rituálisan megkenik (onkció), háromszor megkerülik. Vagyis az aktusok szimbolizmusát felfejtve: a megtisztítással, díszítéssel, onkcióval hasonlatossá teszik az istenekhez, e kikötéssel és

a) az állat bevezetése, felfűzése

Az áldozati állatot/állatokat kötélre fűzik, melynek lényege Munkácsi szerint az állatok áldozóhelyre vezetése és a szellem áldozatvezetői szerepének analógiája: ennek segítségével vezesse magához vagy az Ég-istenhez az áldozati állatot.²⁶ Ezt alátámasztja az a keleti hanti szokás, hogy az áldozat során használt kötelet az áldozati oszlopra/fára hajtják.

Az állatot megölése előtt felkészítik, felszentelik. Purifikációjának esz-

²⁵ Idézi Munkácsi 1892–1921. 2/1. 435.

²⁶ Munkácsi 1892–1921: 2/1. 445.

a körbekerítéssel bezárják őt ebbe a szentségbe. Az állat ezek után átmeneti helyzetben van (az átmeneti rítusok elmélete szerinti liminális fázis), már kapcsolatban van az isteni, szent világgal, de még az áldozatot bemutatóval is (közvetlen fizikai kapcsolat). Az állat tökéletes átmenetisége révén kész a közvetítésre.

köze a füstölés, mely után meghajolnak előtte, vagyis megtisztítják, szellemekhez hasonlóvá teszik, és ezt a tiszteletet ki is fejezik. Felszentelésének lényeges momentuma a megítatása: vodkát kínálnak neki. Esetenként az állatot feldíszítik kendőkkel, ruhadarabokkal, csengőkkel.

b) az állat megkötése

Az állatot kötéllal vezetik az áldozóterre. Ha közösségi áldozatról van szó, a kötelet mindenkinek érinteni kell, mindenki maga felé húzza. Egyes feljegyzések szerint ha az áldozó beteg, akkor a kötelet az ágyán fekvé tartja a kezében. Az áldozati állat és az áldozó szoros fizikai kapcsolata az ölés tárgyalásánál nagy jelentőségre tesz szert.

c) felkiáltás

Az áldozati állat felkiáltása tulajdonképpen a szellemek meghívásával van szoros kapcsolatban. A folyamatos kiáltozásokat istenidéző igék mondása, imák kísérik. Ha a szellem is megérkezett, valójában elkezdődhet az áldozat központi momentuma, az állat megölése.

ÁLDOZATBEMUTATÁS

Az ölés a felszentelés beteljesedése, visszavonhatatlanná tétele. De maga az ölés bűn is, amittől szabadulni kell. Ezért a hinduknak engesztelő áldozatokat kell végezniük, amelyekkel a gazdaszellemeket is elcsendesítik, megbékéltetik.

d) ölés

Az állat megölésének az obi-ugoroknál több módja ismert: megfojtják, leütik, leszúrnak, lenyilazzák, vízbe fojtják. Lőfegyver használatáról szóló adatok hiánya a rítus konzervatívizmusára utal.

Az ölés a „lélekzet elcsendesítése,” a lélek felszabadítása. Lefolyása, véghezvitele szigorúan szabályozva van, törekedni kell a minél nagyobb gyorsaságra, intenzitásra.

Az állat halálából következtetni lehet a szellem jóindulatára: ha nem pusztul el első ütésre, ha nem a jobb oldalára dől, akkor nem vették jó néven az áldozatot, lelke nehezen megy el. Fontos az is, hogy az állatot napkelet felé fordítsák.

Az áldozati állat megölésénél Karjalainen is az állat lelkének tulajdonít nagy szerepet. A megölés itt is a lélek felszabadítását jelenti, amely ezáltal képes lesz az emberek és az istenek között közvetíteni az előbbiek kérését.²⁷

A feláldozás, az állat megölése után megmarad a teteme, mely még szakrális az isteni világgal való találkozás révén. A szakrális azonban a mindennapi éltelhelyzetekben hasonlatos a tisztátalan dolgokhoz: lényegéből fakadóan veszély forrása, tehát meg kell szabadulni tőle. Az eltüntetésének módja is kifejezi mindkét világszférához való tartozását: egy részét az isteni világnak adják, más része az embereké lesz. Az isteneknek szánt rész égő áldozat révén jut el a szakrális világba, illetve ilyen hatással van az is, ha az áldozópap eszi meg. Más részét az áldozók fogyasztják el, akik ily módon – átmeneti érvénnyel ugyan – azonosulnak az áldozattal.

e) étellel való áldozat

Étellel való áldozaton értem a nyers hús, a vér, valamint a főthús fogyasztását is, és az ehhez kapcsolódó szertartásokat.

Az állat vére igen fontos motívuma a *jir*nek. Amennyit csak lehet, felfognak belőle edényekben, illetve az állat speciális megölése révén: ügyelnek arra, hogy vére befele folyjon, így egy természetes medencében, a hasüregben gyülemlik fel. Az elfogyasztandó nyers húst ebbe a vérbe mártják. Akit vérral bekennek, az részeseül a rituális ölés szentségéből: megkenik az áldozati oszlopot, az arcukat, a házukat; öntenek belőle a tűzbe, és a vízbe is, leggyakrabban azonban megisszák.

Szükségesnek érzem felvillantani itt azt, hogy az obi-ugoroknál a nyershúsevés igen nagy fontossággal bír a társadalmi csoportok kijelölésében is. A két meghatározó frátia eredetnek (az északi obi-ugoroknál) egyik mítikus magyarázatának szü-

²⁷ Karjalainen 1922.

zséje szerint: két hős vadat ejt el, a hús elkészítésében megzavarják őket. Az egyikük megeszi nyersen a húst, ő lesz a *por* frátia őse. A másik nyugodtan főzi tovább, tőle ered a *mos* frátia. Ez a bináris rendszer nyersfőtt szétválasztását is megokolja.

A hús egy részét tehát nyersen eszik, a többit megfőzik. Vagyis azt mondhatjuk, a *jir* nem más, mint olyan *pari*, mely előtt rituálisan megölik az áldozati állatot. Ennek felismerését fejezi ki a hantik *jir-pari* elnevezése is.

f) *maradványok elrendezése*

Az állat földi maradványait az előírásoknak megfelelően kell elhelyezni: a koponyát és a bőrt fára akasztják; a csontjait összegyűjtik, elássák, vízbe dobják, elégetik, esetleg őrzik egy erre szolgáló helyen. Az áldozaton megmaradt húst hazaviszik, ahol feleségeik, gyerekeik, szomszédai, sőt házi szellemek is részesülhetnek belőle. Az állat fejét és szívét elosztják a jelenlevők közt. Agyvelejéből és faggyújából esetleg az áldozati oszlop tetején tüzet gyújtanak. Az üst vizét, amelyben az áldozati étel főtt, az áldozati oszlop tövéhez vagy a vízbe öntik.

Az áldozati oszlopra, illetve a szent fára felakasztott koponya, bőr – Karjalainen áldozatértelmezésében – a felszabadított lélek alkalmi lakhelye, hasonlatosan a szellemek és a bálványok viszonyához.²⁸

KILÉPÉSI RÍTUSOK

g) *búcsúkiáltás*

Az áldozat végeztével az emberek hazaindulnak, de mielőtt ezt maguk

²⁸ Karjalainen 1922.

	megtennék, haza kell kísérniük a meghívott szellemet is. Ennek megfelelően vagy búcsúkiáltások közepette visszahelyezik bálványkamrájába, vagy egyszerűen felkiáltják őt lakhelyére. Ily módon a profán világ megszabadul a szakrális szféra képviselőitől.
<i>purifikáció</i> A szentséggel való érintkezés, mint említettük, veszélyes, ezért annak hatásaitól meg kell szabadulni. Az áldozatot ennek megfelelően olyan tisztító szertartások követik, mint amilyenek megelőzték. Az egyik a két szféra kapcsolatba kerülését, a másik zavartalan szétválását segíti elő.	Különösebb purifikációs eljárásokról nem beszél a szakirodalom, de léte természetesen nem kizárható.

VÉGÜL: MI IS AZ ÁLDOZAT?

Mint láttuk, a két rendszer lényeges egyezéseket és lényeges eltéréseket is mutat. Alapvető eltérés például az áldozat felosztása 2 (Munkácsi: bevezetés és tényleges áldozat), illetve 4 részre (Mauss és Hubert: bevezetés, színjáték, áldozatbemutató, kilépési rítus). Azt gondolom, hogy ezek nem véletlen, hanem koncepcionális eltérések, melyek az áldozatmeghatározások különbözőségén alapulnak.

Abban egyetérthetünk, hogy az áldozat a legtöbb vallás központi kategóriája, a legfontosabb rituális cselekedet. Kiemelkedő jelentőségű az obi-ugor népeknél is, ahol emberi és isteni világ érintkezésének leggyakoribb módja, sőt egyes istenek jelzőjeként is szolgálhat: „véráldozatot fogadó erős istenke, ételáldozatot fogadó hatalmas istenke”.²⁹ Hanti kifejezése az 'áldozni' szónak: *nurtumta*.

Az a kérdés, mit is értünk áldozaton. Munkácsi³⁰ definíciójának középpontja, maga a meghatározás az áldozat célja: a szellemvilág jóindu-

²⁹ Munkácsi 1892–1921. 2/1. 417.

³⁰ Munkácsi 1892–1921. 2/1.

latának biztosítása. Ennek megfelelően engesztelő és hálaadó áldozatokat különböztetnek meg, bár ez a szétválasztás véleményem szerint nem érvényes a gyakorlatra: egy áldozat akár mindkét céllal is bírhat.

Ebben a meghatározásban implicit benne foglaltatik a finnugrisztika alapvető felfogása az áldozatokról, bár pontos meghatározása itt sincs. Az áldozat ezek szerint olyan rituális cselekedet, mely által a világ két szférája, a szent és a profán kapcsolatot teremt egymással, az isteni és az emberi világ kommunikációs kapcsolatba lép.³¹ Ez a fajta *kommunikációs modell*, azt hiszem, nem helytelen, hisz lépcsőről lépésre követhetők a kommunikatív aktusok. Már az áldozat időpontjának kitűzése is kommunikáció eredménye: az adott isten kinyilvánítja a vágyát, hogy most áldozzanak neki. Jelentkezhet az álmokban, de szándékát tudathatja a *jolta-kun*³² keresztül is. Leginkább akkor igényel áldozatot a szellem, ha előtte valakinek a meggyógyítását kérték tőle. Az áldozó általában akkor kezdeményez szertartást, ha vadász-halász szerencsét kér a bálványtól.

A két fél kommunikációja ritkább esetben, és csak az ember részéről lehet verbális, amennyiben ima is kapcsolódik hozzá. „Tényleges nyelve” inkább jelrendszer: a tilalmak betartása (szigorúan szabályozott a résztvevők köre), a cselekedetek helyes végrehajtása (a szabályok ismerete így válik a kommunikáció részévé), megfelelő gesztusok (a kötelező háromszori meghajlás), maga az ajándékozás. Az áldozati tárgy is része e nyelvnek: nem lényegtelen, hogy mely istennek milyen anyagú, színű – ha állatról van szó –, fajtájú áldozatot hoznak; és az is meg van határozva, hogy ezeket az ajándékokat hova tehetik.

Maga az áldozat is kommunikatív aktus: az ember el akar valamit érni, ehhez a szellemek segítségét kéri. Az adott isten helyes reakciója ez esetben az, hogy megadja a kért dolgot. Ezt azonban megtagadhatja „egyéni szeszélyből” is, de az áldozat helytelensége miatt is: eltévesztettek valamit, és az ajándék nem jutott el az istenhez, vagy nem fogadta azt jó szívvel. Ha nem fogadja el az ajándékot, akkor nem pusztul el első próbálkozásra az áldozati állat.

³¹ Nem ez az egyetlen szférák közti kommunikációs lehetőség, de az egyik legfontosabbak közülük.

³² A vaszjugáni hantik egyik specialista típusa, a valóban dobos is használó „sámán”.



4. kép. A *Repülőmókus-anyó bálvány*
(Jugán, 1999, Nagy Zoltán felvétele)

A humán szféra reakciója a szellemek válaszára eltérő aszerint, hogy a kérése teljesített vagy sem. Ha a kívánsága teljesült, azt hálaadó áldozattal követheti, terjeszti a szellem jó hírét, mely egyre több tisztelt, tehát egyre több áldozatot jelent számára; ha kérése nem teljesül, úgy vagy újra kéri az adott szellemet, vagy megbünteti: éhezeti, bántalmazza, megsemmisíti, ha alacsony rangú szellemről van szó. Ebből is látszik, hogy a két fél, a két szféra szorosan egymásra van utalva: az emberek isteni segítségre szorulnak, az isteneket az emberek táplálják. Ez olyan típusú kapcsolat, mint amilyent a medve és az emberi világ kölcsönös egymásfelügyeletéről Schmidt Éva fogalmazott meg.³³

Az előbbi gondolatsorból egyenesen következik az, hogy az áldozat *üzleti aktusként* is értelmezhető: én adok neked valamit, amiért elvárom, hogy teljesítsd a kérésem. Karjalainen szavaival: „Adj, és neked is adnak!”³⁴ Mint már láttuk, az ember is felelősségre vonhatja a házi szellemeket, ha nem teljesítik követeléseit. Magasabb rangúaknál ez lehe-

³³ Schmidt é. n.

³⁴ Karjalainen 1922. 125.

tetlen. Mindenesetre a bálványok tiszteleti köre annál nagyobb, minél több kívánságot teljesítenek. Egy erős isten több áldozatot kap – vagyis közvetve mégis kényszerítik a kérések teljesítésére.

Ez a meghatározás értelemszerűen az áldozati séma megállapításánál, annak részekre bontásánál irreleváns szempont. Munkácsit ennek értelmében kizárólag a dolgok egymásutánisága motiválta.

Gyökeresen más Marcel Mauss és Henri Hubert³⁵ rendszere. Szerintük az áldozat lényege a részesülés a szentből. Az áldozat révén szentség sugárzik az áldozókra közvetlenül, illetve a közvetítő tárgy által. Ha figyelembe vesszük azt is, hogy a szent ellentéte jelen esetben a tisztátalan – ami betegség, éhezés, halál formájában jelenik meg –, akkor az áldozatot megtisztulásnak, újjászületésnek is nevezhetjük, a társadalom és az egyén folyamatos és visszatérő újjászületésének. Ezt jelenti az a megfogalmazás, mely szerint a kisugárzó szentség katarzist okoz az áldozóban és általa a közösségben is. (A szentségből való részesülés és a katarzis kapcsolata eszünkbe idézi Mircea Eliade elméletét³⁶ is az örök körforgásról, a teremtés–újraateremtés folyamatos és állandóan felidézhető szentségéről.)

Ez az elmélet tehát releváns az áldozat felosztásának szempontjából. Az ő elméletük szerint a négy megkülönböztetendő szakasz az ember és a szentség különböző viszonyairól szól. Vagyis a bevezetés az előzetes feltételek és az előzetes felkészülés/felkészítés időszaka. A színjáték a közvetítőnek, az áldozati állatnak a felkészítése arra, hogy magába fogadja és egyben magából kisugározza a szentséget. Az áldozat bemutatása az áldozat folyamatának csúcspontja, az a pillanat, amikor a szent és a profán egy pillanatra összeolvad, összerosódik az áldozati állat közvetítése által. Ez a közvetítő szerep a szakrális és a profán világ éles szembenállásával magyarázható. A két egymással ellentétes világ érintkezése veszélyes, megrázkódtatásokkal jár. Ezért van szükség a közvetítőre (áldozati állat), aki a veszélyes szentbe közvetlenül behatol, és ezáltal elpusztul. Ennek révén azonban az ember oltalmat élvez úgy, hogy a szent pozitív hatása nem kerül el, sőt kisugárzik rá. A két szféra úgy olvad egybe, hogy az áldozati tárgy/állat közvetítése által egymástól zökkenőmentesen el is válhat. Ennek ismeretében nem

³⁵ Hubert – Mauss 1899.

³⁶ Eliade 1987.



5. kép. *Purifikáció a Repülómókus-anyó szent ligete előtt (Jugán, 1999, Nagy Zoltán felvétele)*

véletlen, hogy az áldozati állat megölését visszavonhatatlan felszentelésnek nevezik.³⁷ A kilépési rítusok pedig a szentség káros vonatkozásaitól való megszabadulást, a normális állapotba való visszazökkenést jelentik.

Meg kell még említeni Robertson-Smith³⁸ nevét is, aki szintén megpróbálja értelmezni az áldozat fogalmát. Rendszerében az áldozat lényege a közös lakoma, a közös étkezés. A sémi népek vallása alapján kidolgozott elméletében a húsevésnek is fontos szerepe van. Az ünnepélyességnek, a nem hétköznapiságnak kifejezése a hús fogyasztás.

Az áldozat a konkrét hálaadó szerep mellett természetesen szimbolikus jelentéssel is bír. Ez a szimbolikus, implicit cél a közösségi érzés, a kommunió kialakítása. A kommunió a közös étkezés által jön létre, melynek célja a társadalmon belüli, valamint az ember-isten relációban is létrejövő szent kapcsolat kialakítása. A szent kapcsolat megszenteli a tárgyakat is, melyek létrehozzák azt: szentté válik az étel is.

³⁷ A szent és a profán világ összekapcsolása mint cél egybevág azzal a rítusmeghatározással, amelyet Bourdieu ad: „a rítus egyik elsődleges funkciója, hogy lehetővé tegye a mitikus logika szerint elválasztott princípiumok [...] egyesítését”. (Bourdieu 1978. 217.)

³⁸ Robertson-Smith 1889.

Az együtt evés, a közösen evés identifikáló szerepű. Kijelöli a referenciacsoportokat: „mi” csoport lesz az együttévők csoportja; „ők”, azaz nem mi, vagyis ellenségek lesznek a nem együtt evők. Az idegeknek ez a fajta kizárása megerősíti a rokonsági kapcsolatokat. A vérrokonság megerősítése is fontos, de talán még fontosabb a szerepe a műrokonságnál, ahol nemcsak megerősítő, hanem létrehozó szerepe is van az együtt evésnek. Az evésnek hasonló szerepét láthatjuk Frazer az étkezési tabukról szóló tabuelméletében. Az ellentét itt azonban nem csoportok között létezik, hanem az egyén és a csoport, a többiek kapcsolatában.³⁹

A közös evés kommunió-létrehozó szerepe nem csak ezen alapul. Az evés mellett az ölésnek is identifikáló szerepe van. Az áldozat, az áldozati állat megölése szoros kapcsolatban van a totemizmussal, a totemállat megölésének tilalmával. A totemállat leölése a rokoni kapcsolatok miatt tabukorlátozott, a bűn alóli felmentést csak a közösség együttes cselekedete, vétke adhatja meg. A közösség felmentő erejének szerepe és az ölés mint bűn visszacseng Freud totemizmuselméletében is.⁴⁰ Óshordaelmélete szerint a totemvallás az apaölés miatt érzett bűntudatból alakul ki. Ez alól felmentést maga a közösségi érzés, a közösen végrehajtott bűn érzése adhat; és ebből a bűntudatból alakulnak ki az alapvető tabuk és morális szabályok: az incesztustabu és az ölési tilalom.

Az áldozás tehát gyilkosság is, sőt minden gyilkosság áldozat, és minden áldozat gyilkosság. Ezért gyilkolni (áldozat) csak a közösségnek szabad. Robertson-Smithnek ez a gondolata látszik megjelenni René Girard áldozatelméletében is,⁴¹ mely azonban szinte kizárólag az emberáldozatról szól. (Itt nem szeretnék azzal foglalkozni, hogy létezik-e egyáltalán emberáldozat, a kiinduló gondolat igazságtartalmától függetlenül vannak olyan gondolatok, melyek az áldozat értelmezésében érdekesek lehetnek.) Az áldozat ambivalens természete egyesíti magában a szent kötelességet és az erőszakot. A szent kötelesség legális, közösségi cselekedet, az erőszakos aspektus illegális, titkos cselekedet. Az áldozat Girard szerint ennek megfelelően olyan közösségi aktus, amelyben a közösség belső feszült-

³⁹ Frazer 1993. 133–136.

⁴⁰ Freud 1903.

⁴¹ Girard é. n.

ségei, vizállyai az áldozatra irányulnak, és feloldódnak az áldozati cselekményben. Ily módon a közösséget saját erőszakos cselekedeteitől védi meg, és visszadja a lehetőséget a rendre, a harmonikus kooperálásra. Az áldozat tehát csatorna, amely a felgyülemelő erőszakot elvezeti, megakadályozza, hogy az válogatatlanul irányuljon a közösség tagjaira, és gyilkosságok, vérbosszúk sorát alakítsa ki. Mivel Girard hangsúlyozottan az emberáldozatokról beszél, ezért ön-maga rendszerében logikus a következtetése is: az áldozat a „primitív” társadalmaknak az az intézménye, amely az erőszak elfojtására irányul, és amely végső soron a „civilizált” társadalmak igazságszolgáltatásának felel meg.

Elmélete tehát az áldozatot konfliktusmegoldó stratégiaként értelmezi, és mint ilyen, fontos lehet az áldozatok vizsgálatánál. Ehhez azonban a konfliktusnak tágabb értelmezése szükséges, helytelen leegyszerűsíteni az erőszak elfojtására. A konfliktus ilyen értelmezése magába foglalja az egyéni életút személyes konfliktusait, problémáit (betegségek, hosszú és bizonytalan útra távozás); a közösség megváltozásának, átalakulásának konfliktusait (születés, halál, új egyén belépése – akár ideiglenesen – a közösségbe); egyének egymás közti konfliktusait (melyek tünete lehet a betegség is);⁴² egyének és szellemek, illetve elhaltak konfliktusait (melyek szintén az egészséggel vannak szoros kapcsolatban); sőt az idényváltásokkal járó társadalmi megrázkódtatásokat is (melyek a periodikus szertartások indítékai).

Robertson-Smith szerint az áldozat fejlődése, alakulása két tendencia mentén írható le. Az egyik tendencia az állatáldozat szimbolikus alakulása, melynek végpontja a vér felcserélése itallá; a másik pedig az állatölés profanizációja, köznapivá válása, mely szorosan összefügg az állattartás fejlődésével, átalakulásával, valamint a „totemizmus bukásával”, azaz az ölési tilalom elhalványodásával. Elméletének evolucionista szemléletét érték már kritikák, nem feltétlenül lehet értelmezni azt, amit ő a „totemizmus bukásának” nevez. Emellett azt is le kell szögezni, hogy ez a fejtegetése a legkorlátozottabb értelmű, csak a sémi népekre alkalmazható (ha alkalmazható), de semmiképpen nem használható szibériai népek esetében. Itt a húsfogyasztásnak semmiképpen sem volt ilyen alakulása, a hús mindenkor alapélelem-

⁴² Wilhelm 1996.

nek számított, tehát helytelen a húsfogyasztást és az ünnepélyességet így összekapcsolni.

Az elmélet szinkron aspektusa azonban érvényes az obi-ugorokra is. A közös evés, ahogy láthattuk, valóban elengedhetetlen, sőt részéssítik szentségében azokat is, akik nem tudtak elmenni/nem mentek el az áldozati szertartásra. Valóban rokonsági csoportokat jelölnek ki az áldozó közösségek, attól az esettől eltekintve, ha lokális csoport (falu) közös áldozatáról van szó. Itt emlékeztetni kell arra, hogy feltételezhető az átfedés a genealógiai és lokális csoportok között. Meg kell jegyezni azt is, hogy bár igen fontos a közös étkezés szerepe, csak ezáltal magyarázni az áldozatokat mégis helytelen, vizsgálódási köréből eleve kirekednek így a tárgyáldozatok.

Az áldozatok kérdésének általános és konkrét elemzése kapcsán felvetődhet még az a kérdés, vonhatunk-e le következtetéseket a két séma jelentős egyezéseiből, vagyis létezik-e általános sémája az áldozatoknak. Azt gondolom, Mauss és Hubert nem tartja elképzelhetőnek, hogy van egy általános modellje az áldozatoknak, mely természetesen megenged helyi eltéréseket.

Általános modell létezésére következtet más kiindulási pont alapján Kerecsi Ágnes⁴³ is, aki alapvetően a vallások monogenetikusan elképzelt fejlődéshipotéziséből következtet az áldozatok szükségsszerűen egyező elemeire (eredeti formák) és különbözőségeire (külön fejlődés). Azt gondolom azonban, hogy szükségtelen e jelenség diakron magyarázata egy szinkron értelmezés keretein belül.

A felvetett kérdésre (létezik-e általános áldozati séma) egyszerűen lehet igenlő és tagadó választ adni. Létezik ilyen modell, mert szükségszerűen hasonló, egyező a véres áldozatok menete, hisz a szertartásra fel kell készülni, az állatot meg kell ölni, a földi maradványaival kezdeni kell valamit (például meg kell enni), és a szertartást le kell zárni. De ezek csak túl általános, túlzottan technikai hasonlóságok, és nincsenek kapcsolatban az áldozatok szimbolikus szerepével. Erre a szerepre következtetni lehet abból, hogy az egyes elméletek mit tartanak a szertartás kiemelkedő pillanatának, csúcspontjának. Innen nézve hatalmas arányeltolódások léteznek: a célorientált definíciók (Munkácsi, Girard) irrelevánsak ebből a szempontból. Maussék a hindu áldozat alapján alig foglalkoznak a közös étkezéssel, szerintük nem

⁴³ Kerecsi 1990.

ez a kiemelkedő mozzanat, hanem az áldozati állapot megőlése. Vargyas Gábor kutatásai alapján tudhatjuk,⁴⁴ hogy a vietnami brúknál lényegtelen részlet az állapot megőlése, amit a teljes érdeklődés hiányában, félrevonultan végeznek. A kiemelkedő momentum itt az áldozati étel-
lek közös elfogyasztása. Az obi-ugor áldozatoknál, de véleményem szerint Robertson-Smith elméletében a hébereknél is szinte azonosan fontos mindkét esemény.

Vagyis azt mondhatjuk, hogy az események kényszerű egymásutániságától eltekintve nem lehet meghatározni közös, minden népre egyformán érvényes áldozati sémát, még akkor sem, ha időnként jelentősek a hasonlóságok.

IRODALOM

Bourdieu, Pierre 1978. A vallási mező kialakulása és struktúrája. In *A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése*. Budapest, 165–237.

Csernyecov, V. N. 1977. Az obi-ugor medvevadászról. In Domokos P. (szerk.): *Úralisztikai olvasókönyv*. Budapest, 198–205.

Eliade, Mircea 1987. *A szent és a profán*. Budapest.

Frazer, J. G. 1993. *Az aranyág*. Budapest.

Freud, Sigmund 1903. *Totem és tabu. A vadnépek és a neurotikusok lelki életének némely megegyezéséről*. Budapest.

Girard, René 1993. *Violence and the sacred*. Baltimore

Hubert, H. – Mauss, M. 1899. *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. Année sociologique II: 29-139*

Karjalainen, K. F. 1922. *Die Religion der Jugra Völker II*. Helsinki-Porvoo. (FFC 44.)

Kerezi Ágnes 1990. Archaičeskaja simbolika obradov zertvoprinasenija u obszkich-ugrov. CIFU 4. Debrecen, 244–249.

Krohn (Julius) Gyula 1908. *A finnugor népek pogány istentisztelete*. (Fordította és kiegészítette Bán Aladár.) Budapest.

Kulemzin, V. M. 1984. *Čelovek i priroda v verovanijach hantov*. Tomszk.

Kulemzin, V. M. – Lukina N.V. 1992. *Znakomtes: hanti*. Tomszk.

Lukina, N. V. (red.) 1990. *Mifi, predanija, skazki hantov i mansi*. Moszkva.

Munkácsi Bernát 1892–1921: *Vogul népköltési gyűjtemény I-IV*. Budapest.

Robertson-Smith, W. 1972. *Lectures on the religion of the Semites*. New York.

Šatilov, M. B. 1931. *Vachovskije hanti (etnografičeskije očerki)*. TTKM T.IV, Tomsk.

⁴⁴Elhangzott Vargyas Gábor egyetemi előadásán: Délkelet-Ázsia kultúrái: brúk. Pécs, 1995.

Schmidt Éva é. n.: Az obi-ugor medvekultusz háromféle modellálásban (kézirat).

–1990. Az obi-ugor mitológia és a medvetisztelet. *Ethnographia* 149–193.

Sirelius, U. T. 1983. *Reise zu den Ostjaken*. Helsinki.

Vértes Edit 1990. *Szibériai nyelvrokonaink hitvilága*. Budapest.

Wilhelm Gábor 1996. *Sámánok: jósok és gyógyítók*. Bereczki A., Klima L. (szerk.) *Ünnepi könyv Domokos Péter tiszteletére*. Budapest, 271–275.

SUMMARY

Models of Ob-Ugrian blood sacrifice – a comparative analysis

This essay analyses three interrelated questions. The first asks what is blood sacrifice in the Ob-Ugrian system of sacrifice; the second question tries to find a model which can adequately describe this system and examines how this model can be compared to others; and finally the third, and most basic question is what is sacrifice? The aim of the analysis is to give answers to these fundamental questions of the anthropological study of religion, through the example of the Ob-Ugrian system of sacrifice.

What is blood sacrifice?

The question can be reformulated to ask what kinds of sacrifices do the Ob-Ugrians know. Scholarly opinion about this question varies. The Finnish and Russian scientific literature distinguishes between blood sacrifice and offering, beside these two Satilov and Kerezi also distinguish object sacrifice, while Munkácsi regards even smoke sacrifice as an independent group. The blood sacrifice – offering distinction is fundamental and unavoidable, so the only question is whether offerings should be further subdivided into different groups or not. Based on the material I do not regard smoke sacrifice as an independent category, since it can be considered as a purificatory method; however, I find the distinction of the object sacrifice well-founded because with regard to the relationship of the sacrifice and the community, the time of the sacrifice, and the presence or absence of a ceremonial leader there are essential differences between them. This idea is further supported by the fact that the Ob-Ugrian languages differentiate only these three categories.

What is the general model of blood sacrifice?

In this question I rely on Munkácsi's description of Vogul blood sacrifice. In this work he draws the following model: tying up the sacrificial animal; „shouting” its soul to the gods; killing the animal, lubrication with the blood of the animal; eating the meat; disposing of the animal's remains; farewell shoutings; taking the idol back to the sacred place. Since Munkácsi's system

is in many respects similar to the general sacrificial model elaborated on the basis of Hindu sacrifices by Mauss and Hubert, I discuss the two theories together concentrating on their similarities and differences.

Finally: what is sacrifice?

There are different definitions of the concept of sacrifice (in the essay the theories of Munkácsi, Karjalainen, Kerezi, Mauss and Hubert, Robertson-Smith, Girard, Bourdieu, and G. Vargyas are discussed). The examination of these theories can help to provide answers to two important questions arising from the comparison of the two models. The *differences* between Munkácsi's model and that of Mauss and Hubert are not accidental but conceptual, arising from their definitions of sacrifice. Munkácsi's definition – the fundamental communication model in Finno-Ugric studies – cannot help us in describing the process of the sacrifice and in dividing it into phases, his only concern being the succession of events; while Mauss's and Hubert's model is in harmony with their definition of sacrifice according to which the essence of sacrifice is receiving the sacred, and thus the continuous rebirth of the individual and society. According to their theory, the four distinct phases of the ceremony are about the different relationships between man and the sacred. That is, the entry into the sacrifice is the time of preparation; it is followed by the drama of readying of the victim, i.e. the sacrificial animal, for receiving and at the same time emanating the sacred; offering the sacrifice is the climax of the process, the very moment when, with the help of the sacrificial animal sacred and profane melt into each other for a second; and finally the rites of exit serve as purification from the detrimental aspects of the sacred and return humans to the normal state.

The *similarity* between the two models raises the question whether the significant correspondences between the two schemes allow us to posit the existence of a general model of sacrifice.

The question can be answered both positively and negatively. Such a model exists, since the processes of blood sacrifices are necessarily similar, although these similarities are too general and too technical and are not related to the symbolic role of the sacrifice. The latter can also be deduced from what various theories based on individual examples hold to be the culminating point of the ceremony. In this respect the goal-oriented definitions (Munkácsi, Girard) are irrelevant. Based on Hindu sacrifice Mauss and Hubert consider the killing of the sacrificial animal to be the culminating point. From the research of G. Vargyas we know that killing the sacrificial animal is not important in the Bru (Vietnam) sacrifice, in this case the climax is the common consumption of the sacrificial food. In the case of Ob-Ugrian sacrifices, similarly to Hebrew sacrifices as described by Robertson-Smith both events are equally important. Since the aim and the essence of the sacrifice can be different in different societies we can state that in spite of the necessary sequence of events and the occasionally significant similarities it is impossible to define a common sacrificial model equally valid for all peoples.

BÁRÁNYÁLDOZAT BURJÁTIÁBAN

BEVEZETŐ

Az antropológia – a kulturális és/vagy szociálintropológia angolszász értelmezésében – a 21. század tudománya. Igaz, születése a 19. századra esik, ifjúkora a 20. századot ívelte át, mégis kiteljesedése a jövőendő században várható. Nem véletlen, hogy az 1998-as ICAES központi témája az antropológia volt – vagyis tudományszakunk szerepe a 21. században. Miért használom az antropológia kifejezést a hazai néprajz helyett? Azért, mert az antropológia „az ember tudománya”, az a diszciplína, amelynek tárgya az ember, az emberiség kultúrája/kultúrái.

A szó eredetét tekintve Arisztotelész híres művét, a Nikomakhoszi etikát szokták említeni, mert abban található az *anthropologosz* kifejezés. Ez olyan embert jelent, aki nem sokat beszél önmagáról,¹ annál inkább másokról, és hagyja beszélni a tényeket, a kultúra szövegeit maga helyett.

Ugyanakkor azt is világosan látjuk ma már, hogy az etnográfiai/antropológiai leírás interpretálás is egyben. Vagyis a tényközlő leírások és a szöveges idézetek együtt vezetnek el az értelmezéshez.² Az értelmező etnográfia az elméleti antropológia iskolája, vagy még egyszerűbben, ez a két dolog kiegészíti egymást. Sperber írásában arról elmélkedik, hogy miként értjük meg az idegen kultúrákat és azok jelenségeit. A példa, amelyet idéz, Evans-Pritchard tanulmánya az afrikai nuerek áldozatairól, amiket az istenséggel kötött „alkuként” ír le.³ Mások az áldozatot az isteneknek adott „ajándéknak” tartják, míg Hubert és Mauss, a híres francia teoretikusok a „mediátor” funkciót tekintik a legfontosabbnak.⁴

¹ Hultkranz 1965. 6.

² Sperber 1985. 14.

³ Evans-Pritchard 1956. 221.

⁴ Hubert – Mauss 1899.

BURJÁT ÁLLATÁLDOZATOK

1996 júniusában Burjátiban nemzetközi tanácskozást tartottak a samizsmusról. Az előzetes hírek szerint nemcsak tudósok, de a helyi burját sámánok is meghívást kaptak a konferenciára,⁵ sőt a szervezők úgy választották meg az összejövetel időpontját, hogy az egybeessék a nyári áldozati ünnepek időpontjával is, és elvégezhessenek egy állatáldozatot is. A *tajlga*, a szertartás burját neve a régi időkben általában lóáldozatot jelentett.⁶ Így ismerhető meg a szakirodalomból, valamint egy filmből, amelyet néhány évvel ezelőtt látott a szerzőpáros második tagja egy néprajzi filmfesztiválon, és valamint a régi fotókon is a szentpétervári nép-rajzi gyűjteményekben.⁷

A méltatlanul elfeledett etnográfus-utazó Baráthosi-Balogh Benedek egyik könyvében⁸ kitűnő leírás található egy burját lóáldozatról, melyet Baráthosi-Balogh 1911-ben látott:

A következő nap még sötét volt, mikor fölverték álmomból. Oroszos kocsi szállva mentünk a báróval, jó óra hosszáig, míg a Bajkál partján egy meredek sziklás parthoz nem értünk. Tíz-tizenkét szekér állott itt, s legalább két annyi fölnyergelt ló volt köröskörül kipánvázva. Ezalatt világosodni kezdett, úgyhogy az eddig csak félhomályban sejtett környezetet jól megsejmelhettem. A szikla-ormon hatalmas, három méternyi hosszú s másfél méternyi széles, asztalmagasságú kőakás állott. Teteje lapos kövekkel volt kirakva, úgy hogy meglehetősen sima volt a felülete. Élő lombokkal volt fedve kereken az oltárkő. Tág félkör alakban állották körül ezt az oltársztalt, melyen lobogó tüzet gyújtottak. Közben néhány kancát megfejték s a frissen fejt tejből többször loccsantottak az oltár tüzére. Ezalatt hat burját ember egy szürkésfehér lovat vezetett az oltár közelébe. Ketten a hosszú kantárszárat fogták kétfelől, a többi négy kezében pedig egy-egy hosszú kötél volt, melynek vége a ló négy lába csuklójához volt erősítve. A tejből most a ló szeme közé is loccsantottak egy keveset, amitől az állat visszahőkölve

⁵ Urbanaeva 1997; Van Deusen 1997.

⁶ Hangalov 1909.

⁷ Hoppál 1995.

⁸ Baráthosi – Balogh 1996.

felágaskodott, de a két ember keményen tartotta. Abban a pillanatban, amikor a Bajkál vizéből a nap első sugarai kibukkantak, a négy legény egyik oldalra futva, a kötelek segélyével földre rántották a lovat. Néhányan segítségükre siettek s annyira szétfeszítették a ló lábain a köteleket, hogy az állat moccanni sem bírt. Erre egy öreg ember, a báró egyik rokona, a lóhoz lépett. Egy törzszerű, erős késsel fölhasította annak hasát s a tátongó nyílason benyúlva, biztos kézzel kereste meg az állat főüthőerét, amelyet elvágott. Pillanatok alatt történt mindez, s az állat minden nagyobb haláltusa nélkül kiszenvedett. A körül levő férfiak levágták az állat fejét, s az oltár közepére helyezték. Ezután gyors kézzel lehúzták a bőrét, melyet szintén az oltárra helyeztek. Most az állat feldarabolása következett, s az egymás után levágott lábakat és testrészeket természetes sorrendben rakták végig az oltáron. Míg ezek történtek, az ott lévő, közel száz főnyi férfi, asszony és gyermek előbb halkán és dünnögőleg, majd egyre erősebb hangon valami régi dalt énekelt. Unszolásomra a báró megígérte, hogy ennek a mindenesetre ősi himnuszfélének dallamát és szövegét leírja, sőt fonográf lemezre is fölveszi. Azt is megígérte, hogy muzeumunk részére juttat majd belőle egy másolatot. Úgy látszik azonban, hogy ezt az ígéretét a következő évben történt halála miatt nem válthatta be. Így talán örökre elveszett a néprajzi tudomány számára. Az éneklés alatt az oltárra rakott húsdarabokat is meglocsolták a frissen fejt tejjel.

A báró azt mondta, hogy a loáldozás egyenesen az égi nagy Istenhez szól, s hálaadás azért, hogy az Isten kegyelme megadta a megélhetéshez szükségeseket. Az állat visszaszálló lelke viszi Istenhez az ember köszönetét....

...Az ének elhangzása után következett az ünnepség profán része. Több tüzet raktak, melyek fölé hatalmas rézüstöket akasztottak. Ezekbe rakták bele a nagy darabokra folszabdalt húst, minden darabból egy ujjnyi szeletet levágva és az oltár tüzére dobva. A fiatalabbak közül többen fanyársakat készítettek s az erre tűzdelte darabokat a tűznél pirították. Néhány ürit is levágtak ezalatt, melyek úgy látszik, nem voltak áldozati tárgyak, bár húsuból szintén dobtak egy keveset az oltár tüzébe.

Nagy evés, sőt ivás következett. Jókedvre kerekedett az egész társaság. Megszólt a muzsika is. A fiatalok táncra perdültek, ver-

senyt futottak, különféle játékokat játszadoztak, a végén pedig birkózásra került a dolog. A mulatságba még a javakorabeliek is belemelegedtek s a birkózóknál egy ötven év körüli tagbaszakadt férfi rendre verte a földhöz a hányaveti fiatalabb legényeket. A szekerekből nyílkészletek is kerültek elő. Ekkor láttam, hogy ezek az emberek még ma is milyen művészei az íjnak. Az emberderék nagyságú célba majdnem mindenik pontosan beletalált s mikor avval versenyeztek, hogy ki tudja a nyílveesszőt tovább röpíteni, nem egy volt olyan, akinek vesszője kétezer lépés távolságra érte el a földet. Napszállta felé véget ért a népünnep s ki-ki lovára, szekereire kapva, visszaindult szállására. Másnap már én is a vasparipa kocijában ülve álmodtam vissza az előbbi napok eseményeit s bár végtelen örömmel töltött el az a tudat, hogy a mai magyarok közül én vagyok eddig az első és egyetlen, aki ezt az áldozatot végignézhettem.⁹

Azért idéztük ilyen hosszan a magyar kutató leírását, mert igen sok apró részletet figyelt meg, amikor Leonyid Kupersmidt orosz filmrendező néprajzi filmjében látható, amelyben egy burját lóáldozat is szerepelt, ennek sok részlete teljesen megegyezik Baráthosi leírásával.

Az orosz filmrendező 1987-ben készítette dokumentumfilmjét, melynek egyik epizódja a hagyományos lóáldozat bemutatása. A hagyományos itt azt jelenti, hogy az áldozati szertartás szerkezete maradt a régi és a hagyományokat követő, noha sok olyan elem jelent meg, amelyek mai korunkat idézik (pl. teherautón vitték az áldozati állatot). Ezt az áldozatot mindig a nemzetség szent hegyén¹⁰ hajtották végre – az elmúlt évtizedekben titokban, majd néhány éve hivatalosan is engedélyezték, pontosabban: nem tiltották. Sőt a helyi párt- és állami vezetők is jelen voltak ezen a széles rokonságot összefogó ünnepségen, hiszen ők is a nemzetség tagjai voltak (a filmen látjuk, hogy még a rituális birkózásban is részt vettek). Fontos pillanata volt a *tajlganak* a hús egyenlő elosztása, ami igen jól látható a filmen.¹¹

A szertartás menetéről kérdeztül az egyik burját sámánasszonyt, Nadja Sztepanovát:

⁹ Baráthosi–Balogh 1930. 148–151.

¹⁰ Vö. Humphrey 1983. 405.

¹¹ Vö. Humphrey 1983. 408.

...ez egy érzékeny világ, a sámánok világa! Mi magunk védettek vagyunk, de önök szenvedhetik meg, ha hiba történik. Mi elsősorban magukért aggódunk... A szertartás vasárnap kezdődik, szép nap. Három bárányáldozat lesz, minden úgy zajlik majd, ahogyan kell. Az Olhon-sziget gazdaszellemének, a fiának és a tó gazdaszellemnek végzünk szertartást. Három bárány már elő van készítve, ezek lesznek az áldozatok. Nagyon kifinomult dolog ez, az istenek tanítanak, az emberek tanítanak, minden az istenek engedélyével történik, hiszen az ő tiszteletükre folyik a szertartás, nekik szól az áldozat. Nem mindenki jöhet el ide, mert minden a rítus előírásai szerint megy.

Marija Cibenova sámánasszony a következőket mondta a *tajlga*-ról és a nők szerepéről:

A *tajlga* áldozati szertartás, áldozat a szellemnek, az Olhon, a Bajkál gazdaszellemének és a madarak gazdáinak. A madarak, hogy úgy mondjam, kánjának, ami nem a sas, hanem nálunk, a burját népeknél, anyai ágon a hatyú. Ezen a vidéken valamikor bőven voltak hatyúk. Az emberek azt tartják, hogy valamilyen rossz történet valamikor, és eltűntek a hatyúk. Valószínűleg arról van szó, hogy megváltozott a környezet, az éghajlat. Nos, ami a nőket illeti. Nálunk a hagyomány szerint a sámánok mindig férfiak közül kerültek ki, ha ilyen nagy szertartásról van szó. Mindig a férfisámánok álltak az előtérben. A sámánasszonyoknak csak a második hely jut. Ők adják a segítséget. Ez még valószínűleg abból az időből maradt meg, amikor matriarchátusban éltek az emberek. Legalábbis szerintem. Úgy szól a hagyomány, hogy az asszonyoknak ilyenkor távol kell maradniuk, de nemcsak az asszonyoknak, hanem minden idegennek. Minél távolabb, mert a burjátok azt mondják: *buzurte*. Vagyis hogy az asszonyok tisztátalanok... Manapság már csak báránnyal áldozunk, és nem lóval. Előbb megnézzük, hogy az adott pillanatban milyen eseményről van szó, milyen rendeltetésű a *tajlga*, mit kívánnak az istenek, az határozza meg, milyen legyen az áldozat. Így például tudom, hogy a Bajkál megtisztítása a túlsó oldalon tehénáldozatot követel. Vagyis előre végig gondoljuk, hogy mit kívánnak az istenek, ez megszabja a bárányok, a vodka mennyiségét, s ez aszerint is változik, milyen szellemekről van szó.

Ocsir bő (sámán) így mesélt:

A *tajlga* az imaszertartás, istentisztelet. A kérdés, hogy lovat vagy birkát áldozunk. Mi hálások vagyunk a vér szerinti idősebb sámánoknak, idősebb nemzedékeknek, mert amikor azok a nehéz idők kezdődtek, kompromisszumos megállapodásra jutottak az égi istennel, hogy mostantól fogva nem tudunk lovat áldozni, nem tudunk tehenet áldozni, alkudjunk meg, hogy csak birkát áldozunk. Ezt a szerződést, hogy úgy mondjam, mindkét fél betartja.

A konferencián részt vett V. N. Alekszejev, a szibériai török samanizmus neves kutatója, aki többek között elmondta a vele készített interjú során: „Régebben például vörös bikát áldoztak az Olhon gazdaszelemeinek. Nálunk, a jakutoknál a világos istenségeknek fehér lóval áldoztak. A kortól, lehetőségektől függően a burjátoknál például birkával áldoznak. Tegnap volt itt egy *tajlga*, ami általában is több szakaszból áll, mivel egyidejűleg többféle istenségnek is mutatnak be áldozatot: a Bajkál gazdaszelemének, az Ég szellemének s a harmadik szakaszban az olhoni hegyek szellemeinek mutattak be áldozatot. Ehhez tartozik még, hogy a régebbi időkben külön szertartást végeztek az egyes törzsi, nemzeti istenségeknek. Minden nemzeti szellemnek megvan a maga pártfogó szelleme s magának a nemzeti szellemnek kötelessége, hogy áldozatokat mutasson be neki, s kérjen tőle jólétet, egészséget, boldogságot a nemzeti valamennyi tagja számára. Éppen ezért itt egy nagyszabású *tajlga*-ra került sor, s láthatóan sok vonatkozásban a hagyományokhoz híven. Hiszen a hagyományt megőrizte az emlékezet, még élnek olyan emberek, akik minderre jól emlékeznek. Az utóbbi években már rendszeresen végeznek *tajlga* szertartásokat, s ennek a szimpóziumnak nagyon fontos, nagyon érdekes vonatkozása, hogy első ízben jöttek össze s igyekeznek a sámánizmus mibenlétét tisztázni kutató tudósok és gyakorló sámánok. S mivel jelen vannak itt különböző országokból jött kutatók, s ha legtöbbször kívülről, külső szemlélőként nézi a sámánizmust, maguk a sámánok, hogy úgy mondjam, belülről nézik. Ennek a két látásmódnak az összekapcsolása talán megnyitja a lehetőséget, hogy a jövőben jobban megértsük a sámánizmust mint jelenséget.”¹²

¹² Hoppál 1996.

Mindezek a vélemények és adatok jól megvilágítják a *tajlga* társadalmi háttérét. A történeti adatokról később szólunk, előbb ismertetjük a szertartás menetét. Ez a leírás nem pusztán a helyszíni részt vevő megfigyelés és jegyzetelés alapján készült. A több tucat fotó mellett a leírás alapja egy többórás videofelvétel (Nádorfi Lajos operatőr munkája), egész pontosan két és fél órányi anyag. Lényegében a video mint etnográfiai szöveg (vö. Hoppál 1996) szolgál a következő ismertetés alapjául.

Bárányáldozat,

1996. június 23. Bajkál-tó keleti partja, Burjátia¹³

A szertartás vasárnap délelőtt 11-kor kezdődött. Ekkor kezdtek gyülekezni a helybeliek, a közeli-távoli falvak lakói, valamint a konferencia résztvevői. A helyszín egy tóparti pedagógusüdülő volt, a helybeliek tehát lényegében az üdülőbelieket és környező falvak lakóit jelentik; több száz ember gyűlt össze. Az előkészületek látványosak voltak, mert a két teherautóról több rekesz vodkát raktak le (délutánra biztosan kiürült száz üveg – ezeket főként kilocsolták, de természetesen itták is a résztvevők).

Az első érdekes momentum az volt, hogy a résztvevőket jelképesen megtisztították. Egy kis tüzet kellett átlépniük a nőknek, nehogy tisztátalanságuk veszélyeztesse a szertartást. (Ez körülbelül megfelel annak a két tűz közötti áthaladásnak, amelyet Marco Polo a mongol nagykanok udvarából ír le híres művében.)

A sámánok az előző napon megkérdezték a szellemeket, hogy az idegenek forgathatnak-e filmet. A szellemek az engedélyt megadták, így hálások voltunk a lehetőségért.

A parton gyülekeztek már a részt vevő férfiak, sámánok és sámánnők. Összekészített, felvágott farakások, vodkásüvegek, vágóeszközök heverték a helyszínen. Az idilli tájban szarvasmarhák és lovak legeltek, a háttérben pedig a ragyogó napsütéstől csillogott a Bajkál.

Megkezdődtek az előkészületek. Tüzet raktak, nagy üstökben vizet melegítettek, és az egyik szertartáslevezető sámán egy helybéli segítővel felállította az áldozati fákat: kettőt egymás mellé, egyet pedig külön, nem messze tőlük.

¹³ A leírás társszerzője: Aranyosi Éva.

Az üstökben gőzölgött már a forró víz, és a sámánok, néhányan nyakukban nagy réztükörrel, mások dobbal, elindultak a partra, ahová meghozták az első bárányt. Ketten cipelték, majd letették a felállított áldozati nyírfák elé. Egy burját láma gyönyörűen furulyázott, s közben csengettyűszó is hallatszott. A helybéli asszonyok imára kulcsolták a kezüket.

Az egyik szertartásvezető sámán felállt a hosszú padsornál, ahol a férfi résztvevők ültek, karját a magasba emelte, széttárta a tó felé, és néhány másodperc múlva tenyerét összedörzsölte. Majd jobbra fordult, ahol ugyanezt megismételte, utána hátrafelé és a negyedik irány felé is felemelte karját a magasba, tenyerével az ég felé. Végül visszatért az eredeti kiinduló pontjára, a tó irányába, ahol négyszer dörzsölte össze a tenyerét, és másodpercekig állt az ég felé széttárt karokkal.

A gőzölgő üstök mellett várakozók közül az egyik sámán, mielőtt kiitta volna a vodkáját, hétszer cseppentett a poharából a földre, majd a poharat a többiek felé, a magasba emelte. A résztvevők és megfigyelők közben folyamatosan elkezdtek kóstolgatni a vodkát, de minden ivás előtt néhány cseppet a földre lötytintettek belőle, ezt soha nem felejtették el megtenni.

A másik szertartásvezető sámán egy parázsló, füstölgő végű bottal négy kört írt le a fősámán és segítője körül, feltehetően megtisztítási célzattal, majd megkezdte a dobolást és az éneklést. A sámánok, a sámánnők, a segítők és egyéb résztvevők mind ott voltak már a parton, szemben a tóval, előttük a két markos legény jó erősen fogta a bárányt. A hátrább állók a kezükben lévő kis tálaiból és poharukból spriccelték a vodkát a tó felé, majd néhány cseppet a földre is locsoltak. Páran ugyanezt tették vodkásüvegéből. A vodkán kívül volt még tej és tejes tea is.

A sámánok közvetlenül a bárány mellett álltak: többen doboltak és énekeltek, élükön a fősámánnal. Hívták a szellemeket. Ekkor a vezető sámán letört egy ágat az egyik felállított áldozati fáról, és letette oda, ahol a bárányt tartották fogva, pontosabban a bárány gerince alá; ezzel megadta a jelet a bárány megölésére. A bárányt hanyatt fektették, a lábait lefogták, és néhány centiméter hosszan felvágták a hasát, majd az ember belenyúlt, és egy pillanat alatt megszakította a szívartériát. Ezután megkezdtek a birka feldolgozását, de előbb egy szalagot kötöttek a parton felállított egyik nyírfára.

Közben a parton egy sámán térdelt, és egy kis tálkát tartott a kezében, s miközben énekelt, a tálkát a tó felé emelte, és a vodkát a kezével spriccelte ki, majd felállt, és ugyanezeket a mozdulatokat folytatta. Óriási tükör lógott a nyakában. A parton, a fűben férfiak ültek, és vodkával öntözték a földet, volt, aki a poharából, volt, aki az üvegből.

Három sámánasszony és a „szoborarcú” sámán végezte közben szertartását a parton. Az egyik sámán vodkát öntött egy tálkába, miután a fogával leszedte az üveg kupakját. Ezután széttárták a karjukat a többiekkel együtt, tenyerüket az ég felé emelték, a tó irányába, és hívták a tó gazdászellemét. A „szoborarcú” egy kis tüzet csinált vagy inkább egy kis füstöt, amely felett három kört írt le a vodkásüveggel, majd először a jobb kezével, utána a ballal és végül újra a jobb kezével is három kört írt le a tűz felett. Ezután jobbra, majd vissza tett néhány lépést, végül a tálkával öt kört írt le a tűz felett, utána a tálkát az ég felé emelte, és hatszor kispriccelt belőle a tó felé. Háta mögött az egyik sámánasszony hasra feküdt, karjait széttárta, szinte megölelte a földet. A sámán ekkor a földre lötytyintett a vodkából, majd újrátöltött, és miközben megismételte előző mozdulatait, imaszerűen mormolt valamit. A sámánasszonyok letérdeltek, velük a sámán is, és fejükkel megérintették a földet.

A háttérben a férfiak spriccelték a földet vodkaspohárból és vodkásüvegekből. A férfiak nagy tálakban mosták a leölt bárány belsőségeit, egyéb darabjait. Az üstökben gőzölgött a víz, és főzték a bárányhúst, de egy külön lavórban a beleket töltötték meg vérrel – valódi véres hurka készült. Sámánasszonyok és férfiak kis csoportja ült körül egy tűzrakást; az egyik sámánasszony hosszas imát mormolt, közben tizenhárom csepp vodkát csepegtetett a földre.

Úgy körülbelül délután 2 óra lehetett, amikor egy kis szünet állt be, sokan elmentek ebédelni, valamelyest kiürült a tópart. Közben a nők is közelebb mehettek már ahhoz a helyhez, ahol megölték a báránnyt. A pihenő alatt a sámánok a helybélieket gyógyították, tisztították: a fájdalmakat enyhítették, a síró babát elcsendesítették, a rossz szellemeket kiűzték. Látható volt, hogy az emberek igen nagy tisztelettel vették körül a sámánokat.

Egy óra múlva a férfiak újabb tüzet raktak a parton, és odavittek egy hosszú faasztalt, amelyen felvagdossot belsőségek voltak: máj, szív, tüdő.

A második és a harmadik birka leölése ugyanúgy zajlott le, mint az első. Hosszú dobolás és a föld vodkával való fröcskölése, locsolása után a levezető sámán egy kis vodkát öntött a bárányra, letört egy újabb ágat az áldozati fáról, és odatette a bárány mellé, és ezzel megadta az engedélyt megölésére. A bárányt hanyatt fektették, a lábait lefogták, és néhány centiméter hosszan felvágták a mellkasát. A hozzáértő szakember belenyúlt, és pár másodperc után elszakította a szívartériát. A bárányok haláltusája valóban nem tartott sokáig. Megkezdtek a birkák feldolgozását, és újabb szalag került az áldozati nyírfákra, belekötve papírpénz is. A bárányokat percek alatt megnyúzták, kiszedték a belsőségeket, feldarabolták az egyéb részeket, és szortírozva berakták az üstökbe.

Mindenki evett, ki állva, ki ülve. Két sámánasszony a falatozás közben azokat a papírcetliket tanulmányozta, amelyeket a résztvevők és a helybéliek adtak nekik, ráírva saját és családtagjaik nevét, hogy a szertartás során részükre is kérjenek áldást, szerencsét, gyógyulást az istenektől.

A felállított nyírfák mellett ropogott a tűz, és odakészítették a birkabőröket, hogy hamarosan tűzre kerüljenek, és a tűz füstjével az égbe szálljon az áldozat.

Evés után újra dobolás következett, és mindenki a partra ment. Ismét vodkával és most már étellel is áldoztak a víznek és a földnek. A birkabőröket rádobták a tűzre. Többen letérdeltek, fejüket a földhöz érintették, mások mélyen hajlongtak, egy sámán egy egész üveg vodkát locsolt szét az égő báránybőrök mellett. Bár késő délután lett már, a nap még magasan fenn volt, bársonyosan sütött, és a tó felett sirályok repkedtek. Az egyik szertartásvezető sámán tapsolt kettőt, előbb háttal a tónak, majd a víz felé fordulva – ezzel a gesztussal mintegy jelképesen befejezettnek nyilvánította a szertartást.

A burját samanizmus kutatásának vezető tekintélye, T. M. Mihajlov a burját sámánénekek legújabb kiadásához írt előszavában rávilágított a *tajlgan* szertartások társadalmi jelentőségére:

„A sámán rítusok és rituális cselekvések tartalma és formakincse igen változatos, és szabott sorrendjük van. Az áldozati szertartásokat annak megfelelően, hogy mennyire kötelezőek és milyen gyakran kell sort keríteni rájuk, feloszthatjuk kötelező, nem kötelező, rendszeres és nem rendszeres szertartásokra. Abból a szempontból pedig, hogy mi a szertartás célja és rendeltetése, s mennyire vesznek részt benne

mások, feloszthatjuk közösségi-kollektív, illetve család-individuális szertartásokra.

A közösségi-kollektív imaszertartások egyikét a burjátok *tajlgan* néven ismerték. A fő rendeltetése, hogy a küszöbön álló esztendőre jóléért, jó termésért, jó legelőért, az állatok szaporodásáért, családi boldogságért könyörögjenek az égiekhez, s kérjék őket a bajok, betegségek, szerencsétlenségek távol tartására. Ilyen szertartásokat általában tavasz vége (május) és őszi (október) között tartottak. Minden közigazgatási egység területén kialakult egy megállapodott, hagyományos közösségi ritusrend, amelynek keretében évente hetnyolc vagy még több alkalommal tartottak szertartást, s minden egyes *tajlgan* valamelyik konkrét istenségnek címezték. Valamennyi ilyen szertartás ünnepélyes keretek között zajlott le, valóságos ünnep volt az egész lakosság részvételével, s álló napon át vagy több napig tartott.”¹⁴

RITUS ÉS JELENTÉS

Az egész napos ritus történésein végigtekintve elmondható, hogy a helyi sámánok végig „dolgozták” az egész napot, végigirányították az eseményeket. A nap, a szertartás első felében egy bárányt öltek le, s ekkor a jelenlévők mintegy együttesen, mint közösség működtek. A nap második felében, nagyjából délután kettő után, amikor a másik két bárány feláldozására sor került, már kisebb csoportok alakultak, amelyekben külön kis szertartások folytak, úgymint *libáció*, vagyis italáldozat (ezért fogyott annyi vodka!), és gyógyítás–tisztítás.¹⁵

Azért használom gyógyítás és tisztítás fogalmait együttesen, mert a szibériai samanizmus közvetlen tanulmányozása során személyesen tapasztaltam, hogy a sámán feladata nem annyira a gyógyítás (legalábbis napjainkban, pl. Tuvában), hanem a megelőzés volt. A Bajkál partján az egyik fősámán a hozzá sorba álló pácienseket késével szimbolikusan körbevágta vagyis levágta róluk a betegséget, rontást(?). Tükrével

¹⁴ Michajlov 1996. 11.

¹⁵ Ezt más külföldi kutatók is megfigyelték – vö. Kister 1997. 142; Van Deusen 1997. 8.

pedig szinte lezárta a tisztító rítust, aminthogy a szertartás elején is a tisztító erejű tűz-füst fölött kellett áthaladniuk az asszonyoknak. A tisztítás funkciója az egészséges állapot biztosítása, jelentése az egyensúly biztosítása. Mint ahogy az egésznapos szertartás is nem valamilyen krízishelyzet eredménye vagy szüleménye, hanem egy rendszeresen ismétlődő, vagy éppen ünnepként elhatározott alkalom, amelyek során a tiszteletüket fejezték ki a helyi szellemeknek – a tó gazda-szellemének – a lakosok.

Visszatérve a rítus időszerkezetéhez, a délelőtti első felére az állatok leölése, míg a nap második felére a hús megfőzése a jellemző. A jól ismert szemiotikai oppozíciók nyelvéen szólva a *nyersből főtt* lesz, vagyis a *természetes* állapot átalakul *kultúrává*. A rítus során ezt az átalakulást élik át – természetesen tudattalanul – a résztvevők, mégpedig azért, hogy mindenki részesedik a főtt húsból, elsősorban a belsőségekből. Ezeket egészen apró darabokra vágta fel, ez mintegy az egyenlőség érzését sugallja minden résztvevő számára.¹⁶

A szertartásos cselekvéseknek egy további fontos jelentéshordozó jegye az ismétlés, amellyel mintegy bebiztosítják a hatást. A feláldozott állatok, a földre cseppentett ital, a meghajlások, a tapsolások a szent számokhoz igazodnak: 3, 7, 9, 13. Megjegyzem itt, hogy sem a megfeszített odafigyelés, sem a számolás és jegyzetelés nem teszi lehetővé, hogy minden részletet pontosan rögzítsünk, egyedül a videofelvétel az, amelyet aztán a vágás során lelassítva játszhatunk le. A videót az etnográfiai leírás új lehetőségeként határozhatjuk meg.¹⁷

Fontos jelentéshordozó szerepe volt és van annak a ténynek a rítus kontextusában, hogy az állatáldozat közvetlen közelében csak a férfiak tartózkodhattak, míg a nők a háttérben maradtak, ahol külön imaszertartásukat végezték.¹⁸ A férfi–női elkülönülés a rítusok szerkezetének fontos jelentéshordozó oppozíciója,¹⁹ amelynek tipológiai párhuzamait Szibéria-szerre megtalálhatjuk a török népeknél éppúgy,²⁰ mint a finnugorok körében.

¹⁶ Vö. Hoppál 1995.

¹⁷ Hoppál 1996.

¹⁸ Van Deusen 1996. 8.

¹⁹ Ivanov 1983. 179.

²⁰ Radloff 1885; a főistennek bemutatott áldozatnál csak férfiak lehettek jelen!

Veres Péter egyik első tanulmányában beszámolt a moszkvai egyetem néprajzi expedíciójának tagjaként végzett gyűjtéseiről, amikor 1965 nyarán a votjakok között maga is látott állatáldozatot. A velünk távoli rokon finnugor nép körében a férfiakhoz a lóáldozat, míg a nőkhez a tehénáldozat tartozott. Ez a megoszlás jellegzetes példája a ketős szemiotikai oppozíciók működésének,²¹ amelyről Veres egy másik kitűnő cikkében²² is írt, mivel az obi-ugor népeknél ez fontos rendezőelv volt.

A férfi–női elkülönülés mint a rituális térhasználat oppozíciója jól megfigyelhető a finn kutató, Uno Harva húszas és harmincas években felvett fényképein. A Volga mentén élő finnugor népeknél járt, és ott kitűnő fotókat készített, elsősorban birkaáldozatról. Ezek a fényképek nagyszerű dokumentumok a rokon népek állatáldozati szertartásairól, mert sok olyan apró részletet örökítettek meg, amelyek ma már eltűntek, kimentek a divatból. El kell azonban mondani, hogy az utóbbi években nyíltan tartanak áldozati ünnepeket, ahol egész falvak, nemzetségek több birkát is feláldoznak. Egy-egy ilyen rítust örökített meg videón Lehel László, a budapesti Néprajzi Múzeum filmes munkatársa és Anna-Leena Siikala, finn folklorista. Ezeken a felvételeken jól látszik, hogy az állatáldozatnak ez a máig fenntartott formája a rokon népek körében sok archaikus elemet őrzött meg. Így például az férfi–női rituális-munkamegosztást a szertartásokban.

IRODALOM

Baráthosi-Balogh Benedek 1930. *Mongolok-Burjátok*. Budapest, Baráthosi Turáni könyvei XI.

–1996. *Távoli utakon*. (Válogatta és az utószót írta: Hoppál Mihály.) Budapest, Néprajzi Múzeum.

Bese Lajos 1987. Egy sámánszertartás a mongolok titkos történetében. In Boglár Lajos – Ferenczy Mária (szerk.): *Történelem és kultúra*. Tanulmányok 3. Budapest, MTA Orientalisztikai Munkaközösség, 7–13.

Burikin, A. A. 1993. Ven-korjak etnokulturális kapcsolatok a sámáneszközök szemiotikájában. (Ford. Kovács Zoltán.) *Etnosemiotika ritualnich predmetov* Sanktpeterburg: Nauka, 140–154.

²¹ Veres 1971.

²² Veres 1975.

Charrabarti, Shamiran Chandra 1989. A study of the Pariplava. *Indo-Iranian Journal* 32: 4: 255–268.

Chorošich, P. P. 1969. Iz šamanskich vozzrenij irkutskich burjat. *Etnografičeskij sbornik* 5: 252–255.

Diószegi Vilmos 1951. Betegséget gyógyító északi jakut sámánszertartás. (Lőáldozat.) Kéziratos gyűjtés.

–1962. *Samanizmus*. Budapest, Gondolat.

Evans-Prithchard, E. E. 1954. The Meaning of Sacrifice Among the Nuer. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 83: 21–34.

–1956. *Nuer Religion*. Oxford, Clarendon Press.

Firth, Raymond 1963. Offering and Sacrifice: Problems of Organization. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 93: I: 12–24.

Gorman, Marianne 1993. Influences from the Huns on Scandinavian Sacrificial Customs during 300–500 AD. In Ahlbäck, Töre (szerk.): *The Problem of Ritual*. Åbo, Donnerska Institutet, 275–298.

Hamayon, Roberte 1978. Marchandage d'âmes entre vivants et morts. In *Le sacrifice* II, cahier 3: 151–179.

Hangalov, M. N. 1909. Burját állatáldozatok. Fordítás „A samanizmus anyagainak jegyzetfüzeté”-ből. (Ford. Kovács Zoltán.)

Herodotosz 1980. *A görög-perzsa háború*. (Ford. Muraközy Gyula.) Budapest, Európa Kiadó.

Hoppál Mihály 1995. *Sámánok: lelkek és jelképek*. Budapest, Helikon.

–1996. Kéziratos interjú-szövegek burját, mongol, kazak és tuvai sámánokkal. (Ford. Kovács Zoltán.)

–1996. A video mint etnografiai szöveg. *Néprajzi Értesítő*. XXIX: 203–206.

Hubert, H. – Mauss, M. 1899. Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. *L'Année sociologique* II: 29–139.

–1964. *Sacrifice: Its Nature and Function*. London, Cohen and West.

Hultkranz, Åke 1965. Anthropology as a Goal of Research: Some Reflections. *Folk* 7: 5–22. (København).

Humphrey, Caroline 1983. *Karl Marx Collective: Economy, Society and Religion in a Siberian Collective farm*. Cambridge University Press.

Ipolyi Arnold 1854. *Magyar mythológia*. Pest. Heckenast.

Ivanov, V. V. 1984. A ló és a fa – Kísérlet ősi indiai rituális és mitológiai jelképek megfejtésére. In *Nyelv, mítosz, kultúra*. Budapest, Gondolat, 167–212.

Kállay Ferenc 1861. *A pogány magyarok vallása. Az áldozatokról* (húsáldozat) Pest, Lauffer és Stolp, 96–105.

Kandra Kabos 1898. *Magyar mythologia*. Pest. (Második kiadás 1978. Áldozatok és áldomások. 268–273.)

Kister, Daniel 1997. *Korean Shamanist Ritual*. Bibliotheca Shamanistica vol. 5. Budapest: Akadémiai Kiadó.

Konagaya, Yuki 1995. Mongolian Perspective to Animal Resources: Analysing the Ritual of Slaughter. Paper for the conference on animism in Sapporo. (Kézirat.)

Lot-Falck, Eveline 1977. Koča-Kan, rituel érotique altaïen. *Études Mongoles et Sibériennes* 8: 73–108.

Majnagašev, S. D. 1914. Otčot o poezdke k tureckim plemenam minusinskogo i ačinskogo uezdov letom 1914. g. In *Izvestija Russkogo Komiteta dja izučenija Srednej i Vostočnoj Azii* II. No. 3. Sanktpeterburg.

Mészáros Gyula 1909. *A csuvas ősvallás emlékei*. Budapest, Magyar Tudományos Akadémia.

Michajlov, T. M. 1966. *Huhe Munhe Tengeri*. Ulan-Ude, Respublikanskaja Tipografija.

Oppitz, Michael 1993. On Sacrifice. In Toffin, Gérard (ed.): *Nepal, Past and Present*. (Proceedings of the Franco-German Conference Arc-et-Senans, June 1990.) Paris: CNRS Éditions, 99–116.

Radloff, Wilhelm 1885. *Aus Sibirien*. Leipzig.

Sperber, Dan 1985. Interpretive Ethnography and Theoretical Anthropology. In *On anthropological knowledge*. Cambridge–Paris, Cambridge University Press – Édition de la Maison des Sciences de l'Homme, 9–34.

Slavnin, V. D. 1994. Žertvoprinosenie konja duchu-pokrovitelju roda u verchik kumandincev. In Funk, D. A. (szerk.) *Problemy etničeskoj istorii i kultury tjurko-mongolskich narodov Južno Sibiri i sopredelnyh territorij*. Moskva, 57–73.

Tylor, E. B. 1871. *Primitive Culture. Research into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom*. 2 vol. London.

Van Deusen, Kira 1997. Buryat Shamans and Their Stories. *Shamanism* (Journal of the Foundation for Shamanic Studies) 10: 1: 7–11.

Urbanaeva, Irina S. 1997. Of Miracles and Shamans in Buryatia. The 1996 Shamanism Symposium. *Shamanism* (Journal of the Foundation for Shamanic Studies) 10: 1: 4–7.

Veres Péter 1971. Újabb adatok a finnugorok és magyarok őstörténetéhez. *Néprajzi Értesítő*.

– 1975. Jobb:bal – férfi:nő. In Voigt Vilmos – Szépe György – Szerdahelyi István (szerk.): *Jel és közösség*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 83–92.

SUMMARY

Animal Sacrifice among the Buryat

The happening of the sacrificial rituals can be ascertained that the local shamans „worked a full day”, keeping the events under their control. In the first half of the day and the rite they killed one lamb and in this case all those present functioned together, as a community. By the second half of the day, when it came to killing the second lamb, small groups had

formed, each engaged in its partial mini-ritual, such as libation and healing/purification.

I use the concepts of healing and purification together because during my field work study of Siberian shamanism I found that the task of the shaman is not so much healing but prevention.

A MONGOL LAPOCKACSONTJÓSLÁS

(Történeti források és terepgyűjtés)

A Magyar-Mongol Nyelvjárás- és Népi Kultúra Kutató Expedíció¹ 1991–1997 közötti tevékenysége során jelentős mennyiségű nyelvi és folklór anyagot gyűjtött a Mongol Köztársaság nyugati, északi (és kisebb mértékben az ország közepén elhelyezkedő) megyéiben.² Munkánk főbb irányai a kérdőíves hangtani és szóképzleti jellegzetességet feltáró gyűjtés, valamint a nyelv és a műveltség jellemzésére egyaránt alkalmas folklórszövegek gyűjtése. Az expedíció hat esztendeje alatt jelentős mennyiségű hang- és képanyag gyűlt össze, melynek feldolgozása folyamatban van, számos cikk, tanulmány s az első magyar nyelvű összefoglalás is napvilágot látott.³

Jelen cikkben a belső-ázsiai népek között széles körben ismert, elterjedt, s ma is gyakorolt jóslási módot mutatom be, összevetve a források feljegyzéseit a saját gyűjtésekkel, valamint kitérek arra a kérdésre, van-e kapcsolat a jóslás e módja és a mongolok által szintén napjainkig gyakorolt állatáldozati szertartások között. Bár a lapockacsontjóslásról több mongol népcsoport körében is gyűjtöttünk, most kizárólag a *darhat*⁴ sámánok által használt csontégetéses módszert ismertetem részletesebben, az egyéb gyűjtéseket (*zahcsin*, *bajit*, turkesz-

¹ Az OTKA, valamint a brit STEIN Alapítvány által támogatott expedíciós munka résztvevői a MTA Altajisztikai Kutatócsoportja, az ELTE Belső-ázsiai Tanszéke, valamint a Mongol TA Nyelv- és Irodalomtudományi Intézete, vezetője Sárközi Alice, az Altajisztikai Kutatócsoport főmunkatársa.

² A vizsgált népcsoportok és területek a nyugat-mongóliai Hovd és Uvsz megyékben élő *ojratok* (*zahcsin*, *ölöt*, *dörböt*, *bajit*, *urjanhaj*, *torgut*, *mjangat*), az északi Hövszsgöl megyei *darhatok*, valamint kisebb mértékben az ország legnagyobb számú, az irodalmi nyelvet is adó népe, a *halha*.

³ Birtalan 1996. Megjelent az AMFK támogatásával.

⁴ A mongol földrajzi- és népnevek átírásánál a *Keleti nevek magyar helyesírása* a mérvadó, a szakszókincset és a személyneveket a mongolisztikában általánosan elfogadott tudományos átírásban közlöm.

táni *torgut*, belső-mongóliai stb.)⁵ egy későbbi tanulmányban szándékozom közzétenni.

A DARHATOK

Az észak-mongóliai darhatokat mint önálló népcsoportot a történeti források először a 17. század végén említik. A mongol *darqan* szó, amely az ötörökben „magas rangú tisztségviselő” jelentésben fordul elő, egyik általános, napjainkban is használt jelentése „kovács”. A Nagy Mongol Birodalom kialakulása idején „kiváltságos, szabadságos” előjogú harcost, testőrt jelentett (a „kiváltságos, előjogokkal rendelkező” jelentése még ma is használatos például a halha nyelv *darxan caajtai gajar* „természetvédelmi [azaz kiváltságos] terület” kifejezésében). A darhat (mong. *darqad*)⁶ szó többes számú forma. A 13. században a darhatok, a kiváltságosok csoportjának kialakulását így örököltette meg a Mongolok Titkos Története:

Aztán Dzsingisz kán így rendelkezett. Badajnak és Kisliknek adom szolgálataikért Ong kán aranyos jurtáját, úgy, ahogy az abban lakott, aranyos kupáit, serlegeit meg edényeit, az azokat gondozó emberekkel együtt. Az *onkodzsit-kereitek* legyenek a testőreik. Legyen joguk tegezett viselni, inni az áldomás-serlegből, és hadd élvezzék a *darkan*-jogokat ivadékaik ivadékainak végétéig. Sűrű ellenségre ha kell törniük, s ha zsákmányt ejtenek, amit zsákmányoltak, legyen az övék. Vadon vadjaira ha vadásznak, amit elejtenek, legyen az övék.⁷

Legeltessetek a merkiték földjén, a Szelenga vidékén, s legelőtök legyen adómentes. Azonkívül nemzedékek nemzedékeinek végéig legyetek tegezhordozóim, vegyetek részt az áldomásivásban; ez legyen a kiváltságotok. Kilenc vétekkal vétkezzetek bár, ne bűnhődjetek érte. [...] Aztán Szorkan-Sira, Badaj, Kislik, ti mint *darkanok*, ezekkel az előjogokkal rendelkeztek még:

⁵ A belső-mongóliai és a turkesztáni *torgut* anyagokat 1987-ben gyűjtöttem kínai tanulmányutam során.

⁶ A terminológiát írott mongol (mong.) vagy halha formában közlöm.

⁷ Ligeti 1962. 75–76; § 187.

Majd ha hatalmas hadra rohantok,
Martalékul ki mit mar, övé maradjon.
Vadon vadjára vadászván,
Vadat, ki mennyit ejt, övé a zsákmány.⁸

Miként a forrásból is kiderül, Dzsingisz kán számos kiváltsággal jutalmazta a hozzá hű harcosokat, szabadokat és szolgákat egyaránt.⁹ Az adómentesség, a zsákmányból juttatott, szinte korlátlan rész s az első kilenc vétek büntetlensége azt eredményezte, hogy a *darkannak* nevezett kiváltságosok az előjogaik alapján csoporttá szerveződtek.

A Hövsgöl megyei darhat népcsoport csak elnevezésében egyezik a 13. századi kiváltságos harcosok csoportjával. A forrásokban előforduló egyik első említésük szerint a 1688-tól a *Bogdo Gegennek*, a keleti mongolok politikai és vallási vezetőjének tartoztak adózni, elsősorban vadbőrökkel, s könnyített adóterheik, kiváltságaik miatt kapták a darhat elnevezést. A darhat összefoglaló név, mely harmincnál is több nemzetséget takar, köztük több olyat is, melyek távoli mongol népcsoportokból szakadtak ki, például a belső-mongóliai *szönit*, *oinot*, *csahar*, vagy mint a török nyelvű népek közé tartozó *kirgiz*, *ujgur*. A 19. század végére a darhatok önálló hagyományokkal és összetartozás-tudattal rendelkező, egységes népcsoporttá kovácsolódtak. Jelenleg Hövsgöl megye három járását nevezik „darhat területnek”: *Ulánul*, *Bajandzürh*, *Rincsenlhümb*. A darhatok nyelvéről Sanžeev,¹⁰ etnográfijáról Žamcarano,¹¹ Sanžeev, Badamxatan,¹² hitvilágukról Badamxatan, Diószegi,¹³ Dulam,¹⁴ Birtalan¹⁵ tett közzé tanulmányt. A Magyar-Mon-

⁸ Ligeti 1962. 101; § 219.

⁹ A mongol társadalom neves kutatója, B. Ja. Vladimircov a fent említett részlet alapján úgy vélte, hogy csak a felszabadított szolgák alkották a kiváltságosok rendjét (Vladimircov 1934. 69.), Ligeti viszont helyesen mutat rá, hogy szabadok, rabok, nemesek egyaránt bekerülhettek a darhatok közé a kánhoz való hűségük elismeréseként. (Ligeti 1962. 164.)

¹⁰ Sanžeev 1930.

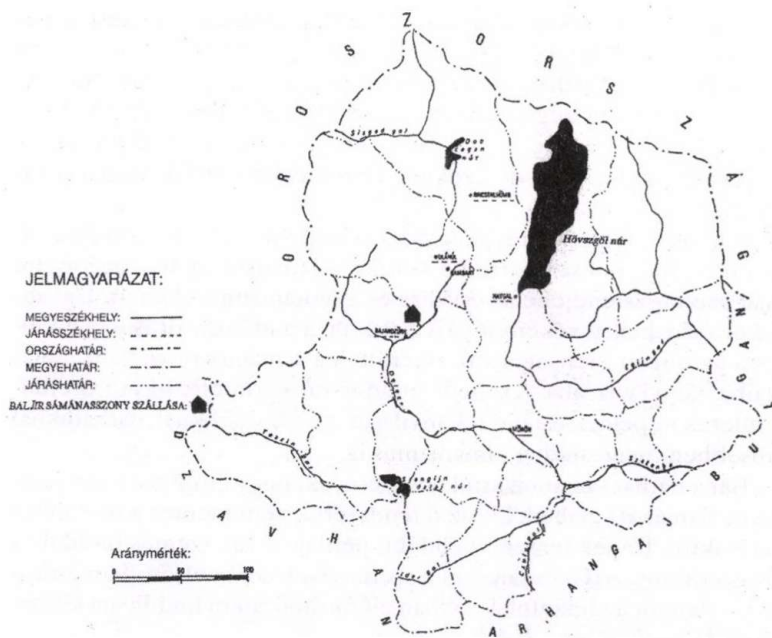
¹¹ Žamcarano 1934. Legutóbbi kiadása: Žamsranii 1997.

¹² Badamxatan 1965.

¹³ Diószegi 1961; 1963.

¹⁴ Dulam 1992.

¹⁵ Birtalan 1993; 1996.



1. ábra. Hövsgöl megye. (Sántha István térképe nyomán)

gol Nyelvjárás- és Népi Műveltségkutató Expedíció három ízben járt a darhatok között (1992, 1993, 1997), a gyűjtés célja a darhat sámánok tevékenységének tanulmányozása, a darhat népdalkincs, a nyelvjárási sajátosságok és a népszokások gyűjtése volt.¹⁶

BALJIR, A DARHAT SÁMÁNASSZONY

A mongóliai népi vallásosság, sámánizmus, buddhizmus kutatása úgy a külföldiek, mint a hazai tudósok számára a politikai változások idején vált lehetővé. Bár maga a vallásgyakorlás nem szűnt meg

¹⁶ Az expedíciók munkájáról több ismertetés is megjelent: Birtalan 1992; Sárközi – Birtalan 1997.

az elmúlt évtizedekben, az ősvallással kapcsolatos tevékenységeket, rítusokat főleg titokban gyakorolták. Az 1990-es évek elején kezdődően a politikai változások szabad vallásgyakorlást hoztak, az addig titokban végrehajtott szertartásokat nyíltan végezhették, igaz ugyan, hogy ezzel megnyílt az út a hamis, nyerésszerű tevékenységek számára is, de ezeket a közösségek elítélik, nem fogadják el.

A mongol sámánok tevékenysége a buddhizmus államvallássá válása után fokozatosan háttérbe szorult, a lamaista egyház beépítette saját szertartásrendjébe az ősvallás és a samanizmus elemeit. Ugyanakkor a sámánok tevékenysége is átalakult, a buddhista rítusok, a buddhista pantheon istenségei stb. átkerültek a sámánok rituáléjába, fohászaiba, tárgyi világába. A terjedő buddhizmus érintette ugyan az erdőterületek népeinek ősi hiedelemvilágát, de a burjátoknál, darhatoknál erősebben megmaradt a samanizmus is.

Bár a darhat sámánok arról nevezetesen, hogy buddhista szerzeteseket (lámákat) „fálnak”,¹⁷ az ő rendszerük sem mentes a buddhista hatásoktól. Ennek legszembeötlőbb példája a 108 szemes buddhista olvasó (mong. *erike*) használata a szertartások során elsősorban jósláshoz, valamint a sámánfohászokban előforduló tibeti buddhista kifejezések [*kiemelés tőlem* – B.Á.]:

<i>Deed tengrees jalarč</i>	A felső világból érkező,
<i>Dehjid asaraasaa tungarč</i>	A nyolc világtáj urának palotájából kivillanó,
<i>Serebdiin jemeesüü yalgarč</i>	A világ tetejéről kiemelkedő ... ¹⁸

A fent említett sámánfohász is része Tuwaanää *Baljir* sámánasszony „repertoárjának”. *Baljir* sámánasszony magát feketé, „lámafaló” sámánnak vallja, s többször hangsúlyozta, hogy bár ő békében élt a szerzetesekkel, de azért igyekszik kerülni a sárga és a vörös színt (a sárga a Sárgasüveges rendet jelképezi; a vörös szín *Baljir* világában nem a vörös süveges rendre, hanem valószínűleg a lamaista tanvédő istenségek gyakori színére utal). A sámánasszony színtabuja egyébként nem következetes, mert például a köntösét (halha *deel*) össze-

¹⁷ Híresek pl. a sámánok szerzetesekre mondott átokszövegei: „Ásassék el fogadalmad a földbe, lógassék fel esküd a fára, tépessék ki nyelved holló és kutya által...” (Badamxatan 1965. 226; Birtalan 1995. 106–107.)

¹⁸ Dulam 1992. 7; Birtalan 1994. 88.

fogó öve sárga selyem az övek „divatjának” megfelelően. *Baljir* a *har darhat* („fekete darhat”) nemzetség tagja, apai neve *Tuwaanäa*, ami vélhetően a darhatok Tuvából származott csoportjaira és a sámánasszony családjának a török nyelvű tuvákkal való kapcsolatára utal. *Baljir* asszony 1913-ban született, és harmincegy esztendőskorában esett sámánbetegségbe. Bár nem a közvetlen felmenők közt, de a családjában volt már sámán, ezért a szülei elhívták a környék nevezetes sámánját, *Sandiw jäärint*,¹⁹ aki megállapította a betegség mibenlétét, vagyis azt, hogy *Baljirt* a szellemvilág a közössége szolgálatára jelölte. A sámánasszony elbeszélése szerint a betegség rosszabbodott, mert ő nem akarta fölállalni az elhívást, s az állapota azonnal javult, amint rászánta magát arra, hogy *udgan* (mong. *iduγan*) „sámánasszony” legyen. Az elhívás fölállalását három kemény, tanulással töltött esztendő követte, ami nagy terheket rótt szüleire is (a tanítást folytonosan ajándékokkal, áldozati jószággal, áldozati selyemszalaggal kellett meghálálniuk a mesternek, illetve a mester védőszellemeinek).²⁰ A tanulás három éve után *Baljir* nevezetes sámánasszony lett, s nemcsak a szűkebb közösségében, a darhatok közt, hanem mondhatni az egész országban (országos ismertségéhez az utóbbi időben nagyban hozzájárult a tömegtájékoztató is, több napilapban cikk jelent meg róla, tévéműsorokban is bemutatták). A mesterétől tanult rituálékat, jóslási módokat immár több mint ötven éve műveli, és azokban az évtizedekben, amikor a vallásokat csak rejtve gyakorolhatták Mongóliában, *Baljir* titokban folytatta működését. A jelenleg is jó egészségnek örvendő sámánasszony két lányával és unokáival vándorol együtt, éli a mongol nomádok életét. Kutatásaink során háromszor tettünk látogatást nála a *Bajandzürh* járásbeli őszi és nyári szállásán (1992, 1993, 1997), varázslatos személyisége, segítőkészsége mindannyiszor elbűvölt minket. Részt vettünk – mikor részt vehettünk – a szertartásain, bepillantottunk mindennapi életébe, s már több előadást, tanulmányt szenteltünk munkásságának (lásd Irodalom). Jelen tanulmányban a mongol sámánok tevékenységei közül (jóslás, gyógyítás, vadászmágia, elveszett dolgok megtalálása, halotti és áldozati szertartások, szertartások a középső világ szellemurainak, *obó-szen-*

¹⁹ Dulam 1992. 14; Birtalan 1993. 2.

²⁰ Birtalan 1993. 2.

telés²¹ stb.) a lapockacsontjóslást szeretném bemutatni a *Baljir* sámánasszonynál gyűjtött anyagok alapján.

A MONGOLOK ÁLTAL GYAKOROLT JÓSLÁSI MÓDOK

A mongolok jóslási módszerei nagyon sok párhuzamot mutatnak a környező török és tibeti nyelvű népekével, sőt a kínai technikákkal is. Mint bármely nép, ők is számos jóslási módot ismernek. A jóslás körülményeit, a jóslást végző személyeket, a jóslás célját, a jóslás tárgyi világát figyelembe véve a következő rendszer állítható föl:

A jóslás tartalma: jószág szaporulata, a család bővülése, úti szerencse, bajok, szerencsétlenség okának kiderítése, elhárításának lehetősége, betegség okának kiderítése stb. Ha sámán végzi, akkor a jóslást megtrisztító, bajelhárító szertartás követi (részletesen lásd alább).

A jóslást végző személy: nemcsak a sámán jósolhat, hanem a közösség által elfogadott, megbecsült személy is (általában idősebb, de lehet fiatal is, általában férfi, ritkább esetben nő).

A jóslás alkalmá, összefüggése más tevékenységekkel: nem szakrális tevékenység (pl. ünnepek, vendég érkezése), szakrális (sámánszertartások, áldozatbemutatók).

*A jóslás kellékei, a jóslat forrásai:*²²

lapocka (égetéses, égetés nélküli) mong. *dalu-yin šinji*
juhtrágya vagy apró kövek halha *xowlog* < tuvai. *qumalaq*, etc.
belsőség (máj) mong. *elige*
csigacsont (bokacsont) mong. *širjai*
olvasó mong. *erike*
dob mong. *keče, kenggerge*
szőrkötél, szőrfonat mong. *kilγasun*
érme mong. *joγosun*
nyílvevessző mong. *sumun*
tükör mong. *toli*

²¹ Az *obó* kövekből, fából, földből, hóból emelt áldozati oltár, melynél a helyszellemeknek, a természet vagy a nemzetség szellemurainak mutatnak be áldozatot. Birtalan 1996a.

²² A török és tibeti nyelvű párhuzamokat jelen cikkben nem idézem, a párhuzamanyaggal való összevetés egy másik tanulmány feladata.

nem tárgyas jellegű jelenségek:

álom mong. *jegüden*

madárhang mong. *šibaγun-u dayun*

A jóslás kellékei más szertartási formákban:

sámán szertartási kellékei: dob, tükör, nyílvessző, olvasó
áldozati tárgyak: lapocka, érme, nyílvessző.

A mongol népvallás számos jóslási módot ismer, melyek közül több is kapcsolódik valamilyen módon a jószághoz. Ilyen jóslási mód például a jószág májából való jóslás, melyet ma is gyakorolnak Belső-Mongóliában,²³ a *xowlog*-jóslás, melyhez eredendően a juh vagy teve trágyáját használták, később apró köveket és kavicsokat is kezdtek alkalmazni, a lószőről készült fonatokkal való jóslás, jóslás a csigacsontból (asztragalosz) és a juh vagy más jószág, esetleg vad lapockacsontjából (lásd alább Pallas adatai). A mongolok a lapockacsontjóslásnak két módját gyakorolják: 1. égetéssel jósolnak, 2. égetés nélkül jósolnak. Gyűjtéseink alapján úgy tűnik, hogy az égetéses módszer sokrétűbb, és így alaposabb elemzésre ad alkalmat.

A LAPOCKACSONTJÓSLÁS

(mong. *dalū talbiqū*, *dalū šinjilekü* „elhelyezi a lapockacsontot, vizsgálja a lapockacsontot”)

Az egyik legősibb jóslóeszköz a lapockacsont, nemcsak a mongol népek között, hanem a környező török és tibeti nyelvű nomádok, valamint a földműves, letelepült kínaiak körében is ismert volt. A jóscsontokon találták meg az első kínai írásjegyeket (Sang-Jin-dinasztia Kr. e. 1600–Kr. e. 1027).²⁴

A Sang-Jin-kori Kínában a jósló szertartások értelme az volt, hogy egy külön kidolgozott és nagyon bonyolult rítus révén a jós az istenségtől, mindenekelőtt *Sang-titől* választ csikart ki azokra a létfontosságú kérdésekre, amelyek állandóan foglalkoztatták a *Jin*-törzsbelieket. A szertartás technikája körülbelül a következő volt.

²³ Qurčabaγatur 1991. 407–412.

²⁴ Keightley 1984.

Egy állat (rendszerint bárány) lapockacsontján vagy egy teknős páncélján a jós szigorúan előírt rendben több mélyedést készített. Azután a csontra vagy páncélra felíratot karcolt, ez tartalmazta (az ősközhöz intézett) kérdést. A kérdést rendszerint úgy fogalmazták meg, hogy egyértelmű választ lehessen rá adni (igen vagy nem). Azután egy felmelegített bronzrudacskával kiégették a csonton készített mélyedéseket. A túloldalon keletkezett repedésekből a jós – néha a fejedelem (*vang*) töltötte be ezt a szerepet – megtudta, pontosabban értelmezte a jóslatot.²⁵

Vasziljev leírásához hozzátehetjük még, hogy talán a juhlapockacsontnál is gyakrabban használták a szarvasmarha lapockacsontját. A mongolok és más belső-ázsiai népek jósló módszere eltér a kínaitól, ugyanis a mongolok nem írták rá a jóslatot a csontokra, s nemcsak bizonyos részeit égették ki, hanem vagy egyáltalán nem vetették a tűzhelybe, vagy teljesen megperzselték. Írásjelek csak a buddhizmus térhódítása után jelennek meg a csontokon, amikor tibeti nyelvű *mantrákat* (imákat) jegyeztek fel rájuk, leggyakrabban az *Ohm máni padme hum* [„Ó, drágakő a lótuszban!”] formulát. Ezek a csontok azonban nem jós-, hanem obókon elhelyezett áldozati csontok. A lapockacsontjóslást ismerték, ismerik és gyakorolják Európában is²⁶, így a kelta (gael) hagyomány szigorúan előírta, hogy az egyéves, fekete juh lapockacsontját használják leginkább, s hogy ugyanabban a holdfázisban kell jóslni, amikor a jószágot leölték. Ellentétben a mongol hagyománnyal, ahol a jóslást bárki végezheti és a jós maga nincs közvetlen kapcsolatban a természetfelettil, a keltáknál „a jós az Ördög fogainál” jár, s bele is halhat, tehát a jós személye kötött a transzcendenshez.²⁷ A szerbek karácsonyi ünnepkörében is előfordul a disznólapockacsontból való jóslás. Az ünnepi étekül elfogyasztott disznó jobb oldali lapockacsontját használják erre a célra, és a mongolokhoz hasonlóan nincs a jósnak kapcsolata a természetfelettil (szintén ellentétben a gael rendszerrel), többnyire a *polaženik*, „az első vendég” (szerencsés, ha ez fiatal, egészséges, tetterős férfi, akit előre felkérnek, hogy ő legyen a látogató) jósol szeren-

²⁵ Vasziljev 1977. 57–58.

²⁶ Ezúton szeretném megköszönni Pócs Évának, hogy felhívta figyelmemet e jóslási mód európai előfordulásaira.

²⁷ MacInnes 1984. 15–16.

cséről–bajról, életről–halálról, termékenységről, állatszaporulatról, sőt háborúról és békéről is, égetés nélkül a csontból. A szerbek a szilva éréséről is jósolnak a jobb oldali disznólapockacsont segítségével: karácsonykor fölhelyezik a szilvafára, és ha január 7-ig rajta marad, akkor nem hull le idő előtt a szilvatermés.²⁸

Külső és belső források őriztek meg tudósításokat a mongolok által használt lapockajóslásról. A Mongolok Titkos Történetének 272. cikke vitát váltott ki a szakemberek körében, hogy vajon a leírt jóslás állati belső szervekből vagy lapockából folyik-e. A neves Belső-Ázsia-kutató P. Pelliot végül is arra a következtetésre jutott, hogy a kérdéses szó, az *abit* is lapockacsontot jelent (mai elnevezése *dal*, írott mongol alakja *dalū*).²⁹

Ekkor Ögödej kagán betegségbe esett. Amikor már elvesztette beszélőkészségét, s igen rosszul érezte magát, jósoltatni kezdtek mindenféle táltosokkal, jóvendőmondókkal. Kiderült, hogy a kitartó földjének, vizének szellemurai és fejedelmei azért tombolnak oly veszedelmesen, mert népüket kirabolták, városaikat, erődítéseiket lerombolták. És amikor lapockacsontból jósolni kezdtek azzal a szándékkal, hogy népséget, aranyat, ezüstöt, állatokat és élelmet ajánlanak fel, a betegség csak nem enyhült, ellenkezőleg, még vadabbul kezdett tombolni. Amikor a lapockacsontokból tovább jósoltak arra vonatkozólag, hogy a családtagok közül megfelelne-e valaki, a kagán kinyitotta szemét és vizet kért...³⁰

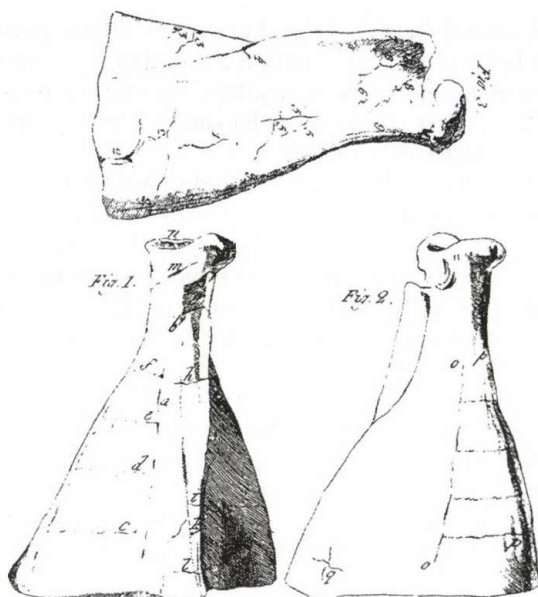
A mongolokról szóló útjelentésekben is megtaláljuk a jóslás e módjának leírását, mint például W. Rubruknál, akinek leírásából kiderül, hogy valószínűleg mindenki értett valamelyest a jelek értelmezéséhez. A nála olvasható részletben a mongolok nagykánja, Möngke (1251–1259) maga olvassa ki az elégetett, kormos lapocka repedéseiből a jóvendőt.

És mialatt mi bementünk, egy szolgálta éppen távozott, szénfeketére égett juhlapockacsontokat vive ki; módfelett elcsodálkoztam

²⁸ Schneeweiss 1925. 125, 132, 138.

²⁹ Pelliot 1983. 92–94, idézi Ligeti 1962. 187.

³⁰ Ligeti 1962. 131. § 272.



2. ábra. Égetett lapocka P. S. Pallas, *Sammlungen historischer Nachrichten*
... II. c. művéből (az átírás követi Pallas jelölését)

a. amin xalga	„az élet útja”
b. boodk	„szerencsétlenség, baj
c. ax gal	„herceg halála” [tkp. nagy tűz]
d. dund gal	„tiszttviselő halála” [tkp. közepes tűz]
e. adag gal	„egyszerű ember halála” [tkp. alsó tűz]
f. gal	„szolga halála” [tkp. tűz]
g. mängnä bayir	„nagy szerencse [tkp. homlok szerencse]”
h. —	„későbbi szerencse”
i. mängnä ašid	„későbbi, legnagyobb szerencse”
k. xudrag	„akadályok, visszahúzás [tkp. farmatring]”
l. tengnä däsñ	„veszekedés, ill. a vadász szerencse vonalai [tkp. ellenség]”
m. zalm	„beteg halála, v. elbitangolt jószág előkerülése [tkp. szalag]”
n. xäsn	„érzések [tkp. lábas]”
o. četküřin xalga	„ártó erők [tkp. az ördög útja]”
p. tengřin xalga	„jószándékú erők [tkp. az istenek útja]”
q. zängi	„hírek”

rajta, mit akarhat ezzel. Mikor később érdeklődtem utána, megtudtam, hogy a kán az égvilágon semmit nem csinált anélkül, hogy előbb e csontokban tanácsot ne keresne, ezért nem engedi az emberket házába lépni, amíg a csontot meg nem vizsgálta. Ez a fajta jóslás a következőképpen történik: amikor a kán valamit tenni készül, három ilyen, még nem égett csontot hozat magának, és kezében tartva arra a cselekedetre gondol, melyről tanácsot akar kérni, hogy megtegye-e vagy sem, majd átnyújtja a csontokat a szolgáknak megégetésre. A jurta mellett, melyben a kán székel, mindig van két kicsiny ház, ezekben égetik napról-napra a szálláson gondosan összegyűjtött csontokat. Mikor tehát a csontokat feketére égették, visszaviszik a kánnak, s akkor ő vizsgálóra veszi, vajon a csontok a tűz hevétől egyenes vonalban hasadtak-e meg hosszanti irányban. Ha igen, akkor szabad az út a cselekvésre. Ha azonban a csontok keresztben pattantak el, vagy kerek darabok pattogtak ki belőle, akkor nem teszi meg a kérdéses dolgot. Mert maga a csont vagy az azt borító hártya mindig megpattan a tűzben. És ha a három csont közül egyik egyenesen hasad meg, akkor megteszi.³¹

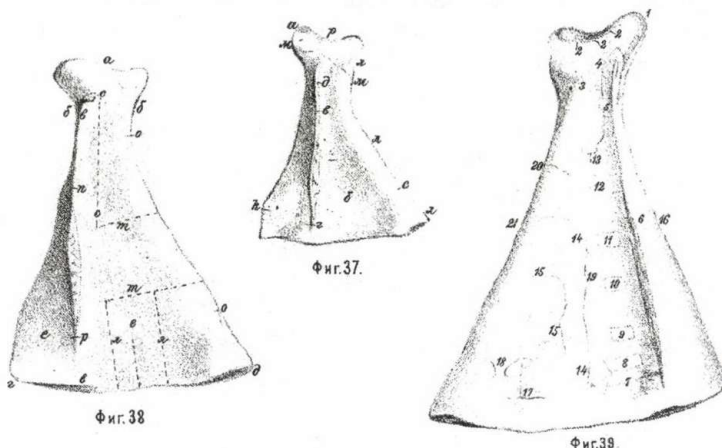
A 18. században P. S. Pallas közöl részletes leírást az elégetett lapockán megjelenő repedések, foltok értelmezésének módjáról, ahogy az a korabeli volgai kalmük közösségeknél szokásban, használatban volt. Pallas leírja, hogy a lapockacsontból bárki jósolhatott, de voltak olyan jósok, akik csak ezzel foglalkoztak, s akiket a kalmükök *dalčnak* (mong. *dalučī*) neveznek.

A jósláshoz a legmegfelelőbb lapockacsont a juhé, a saiga antilopé, az őzé és a hátasállatoké. A nyúl lapockacsontját csak meghatározott napokon lehet használni, a vaddisznóét pedig csak a vadászszerezence megjósolásához. A lapockacsontokat főzés után csak kés-sel lehet megtisztítani, nem szabad róluk a húst lerágcsálni. Ha a kalmükök valamely személyről kérdezni akarnak a jóstól, akkor azt a személyt képviselendő, egy ruhadarabját vagy edényét a jósnak adják. A lapockacsontot jól kiégetett szénre helyezik, majd a jós által meghatározott ideig égetik, mindaddig, míg behasadozik, s a hasítékok mélységéből, helyzetéből a jós számára kiolvasható

³¹ Györffy 1986. 304–305.

lesz a jövő, egy-egy cselekedet eredménye, szerencse, balszerencse, élet és halál. Eléggé megdöböntő, hogy ez a fajta jóslás milyen gyakran beteljesül.³²

Pallas közli néhány törésvonalnak a magyarázatát is.



3. ábra. Égetett lapocka G. N. Potanin, Očerki Severo-Zapadnoj Mongolii c. művéből, egy tarbagataji (Kelet-Turkesztán) torgut elmondása alapján (az átírás követi Potanin jelölését)

a. jangi	„hír”
b. gal	„tűz”
v. tengnya	„baj, gond, ellenség”
g. samsaa bayir	„örömteli hír”
d. türgüün bayir, mangnaa bayir	„legmagasabb öröm” [tkp. első öröm, homlok öröm]
k. —	„elutazás”
l. tengir, burxan neelt	„istenek adománya [tkp. istenek megnyílása]”
m. —	„beteg halála”
s. xulxači ungenya	„marhatokvajlás”
r. xyasn	„gazdagság, szegénység [tkp. lábas]”

³² Pallas 1801. 350–354.

Csaknem egy évszázaddal Pallas kalmükiai útját követően G. N. Potanin tette közzé gyűjtéseit a lapockajóslásról. Potanin összeveti a mongol és a kirgiz jóslási szokásokat és a terminológiát (egy altaji torgut magyarázatait a lapocka repedéseivel kapcsolatban).³³ Jankó János is közölt néhány adatot a mongolok lapockacsontjóslásáról, de az „Adatok a samán vallás megismeréséhez” c. című cikkében gyakorlatilag a Potanin-gyűjtés fordítását adja.³⁴

A történeti források és a tudós utazó kutatók feljegyzései mellett folklór szövegekben is előfordul a lapockacsont. Egy aitológikus eredetmonda szól arról, miért lett oly bölcsé a lapockacsont, hogy jóslni lehet belőle.

A JÓSLÓ LAPOCKACSONT MONDÁJA

Egyszer régen egy ifjú azon tűnődött, hogy hogyan szerezhetné meg *Altan* „Arany” királylányt, a császár lányát. Ahogy ezen morfondírozott, eszébe jutott, hogy a *dörböörök zászlójában* él egy bölcs jós, *Teven*, aki meg tudná szerezni a lányt, elment hát hozzá.

– El tudnád-e rabolni a császár lányát, *Altan* királylányt? – kérdezte, s *Teven*, a bölcs jós így válaszolt:

– El tudom – s elindult, hogy megszerezze a lányt.

A császár lányát minden égtájról idesereglett férfiak sokasága akarta feleségül, de mivel az nyolcvan egyforma ruhájú, méregzöld selyem köntösbe öltözött leány közé rejtőzött, felismerni nem lehetett.

Jós *Teven* valamilyen fortélyon törte az eszét, s elment, hogy megkeresse *Altan* királylány nevelőanyját. Amikor megtalálta, azt kérdezte:

– Van-e *Altan* királylánynak valamilyen jegye, amiről megismerhetem?

– *Altan* királylányról szólni nem szabad. Aki mégis így tesz, azt azonnal elfogják. Ha a császár szent sárga írásos könyvét megnézik, megtudhatják, ki árulta el. Én bizony nem mondhatom el – hangzott a válasz.

– Én tudom a módját, hogy tudhatom meg, mi áll a császár parancsában, anélkül hogy nyomot hagynék – szólt *Teven*, s lyukat ásott a földbe, az anyót a lyukba dugta, a tetején pedig tüzet rakott. A tűzre

³³ Potanin 1881. 88–91.

³⁴ Jankó 1900. 257–259.

egy üstöt tett, tele vízzel, s egy vasrudat dugott a gödörbe, amelynek egyik végét gyapotszálakkal körbetekerte, s ezen keresztül szólt az anyóhoz:

– Miről ismerem fel a császár leányát, *Altan* királylányt?

Mire az anyó:

– Ha megneveltetted a leányt, fogai közül arany fénysugár tör elő.

Miután ezt megtudta, elment a császár palotájába, bement a lányok lakhelyére, s különböző furfangokkal, cselekkel, vidám mókázással és mulatózással próbálta megneveltetni őket, és egyszer nevetés közben az egyik szájából csakugyan arany fénysugár tört elő. Ahogy ezt meglátta, titokban jelet hagyott a lányon, majd elment.

Másnap elment a császári kihallgatásra, s azt mondta:

– A császár lányáért, *Altan* királylányért jöttem.

Ekkor elévezették a nyolcvan teljesen egyforma öltözetű és kinézetű leányt, s a császár így szólt:

– Ha ki tudod választani közülük, akkor a tiéd lehet.

Jós *Teven* pedig a megjelölt lányhoz lépett, s kézen fogta:

– Ő *Altan* királylány, a császár leánya!

A császár és szolgálói pedig rendkívül csodálkoztak:

– Hogyan tudtad ilyen könnyedén kitalálni? Valaki elmondta talán? – s amikor felolvastatták a császár szent sárga írásos könyvét, az ezt a választ adta:

– Olyan ember árulta el, akinek a fara földből, a teste tűzből, a mellkasa vízből, a gerince vasból, a feje gyapjából van.

A császár erre összegyűjtötte a bölcseket és szolgálóit, és azt kérdezte:

– Mit jelentsenek ezek a szavak? – mire a szolgálók csak annyit tudtak mondani:

– Hogyan is létezhetne ilyen ember!

Erre a császár rettenetesen megharagudott.

– Ez a hitvány dolog nem is tud már semmit! – kiáltotta, s a tűzbe hajította.

A könyv hamuját pedig egy birka nyalogatta fel, ezért lett a birka-lapocka nagy tudású és jóslásra alkalmas.

Gáspár Csaba fordítása³⁵

³⁵ A monda fordítása a Belső-ázsiai Tanszék oktatói és hallgatói által készített eredetmonda kötetből származik: Birtalan 1998. 108–109.

³⁶ Bawden 1958.

BALJIR SÁMÁNASSZONY LAPOCKACSONTJÓSLÁSA

A sámánok jósszertartása hasonlóan zajlik a Rubruk útleírásában ismertetetthez. Az égetéses lapockajóslásnak egyébként nemcsak száj-hagyománya volt, hanem megjelentek – valószínűleg a múlt századtól kezdve – olyan könyvecskék is, amelyek tartalmazták a lapockán látható jelek értelmezését.³⁶ Baljir sámánasszony napi szertartásai között a reggeli napköszöntést a lapockajóslás követi. Egész Hövszgül megyéből, sőt távolabbról is érkeznek hozzá jóslat- és segítségkérők, akik lapockacsontokat hoznak magukkal. Legtöbbször saját vagy családtagjuk betegségének okáról, a gyógyulás módjáról kívánnak megtudni közelebbit. Gyakori még az is, hogy távoli utazásról vagy elbitangolt jószágáról, ellopott dolgokról tudakozódnak a sámánasszonytól. A szertartás menete a következő:

1. A jóslatkérő a magával hozott jobb oldali juhlapockacsontot átnyújtja a sámánnak, aki azt megsemléli, megköpdösi és visszaadja a tulajdonosának. Ha valaki nem hozott magával csontot, vagy meg kell ismételni a jóslást, s ezért több csontra van szükség, a sámánasszony a saját lapockacsont-„készleteiből” ad (ilyenkor előfordul a bal oldali csont vagy a kecske lapockacsontja is). Ez esetben, mielőtt jósolna, rituálisan megtisztítja a csontot, nehogy a saját magára és családjára mint tulajdonosra jellemző jelek mutatkozzanak rajta. A jelképes megtisztítás egy teáskannányi vízben történik, ami a jurta közepén lévő tűzhely mellett áll.

2. Ezután a jóslatkérő néhány papírpénzbe tekeri a csont lapos részét, s a sámán felszólítására a lapocka felső részén lévő mélyedésbe suttogja a saját nevét, születési évének állatjegyét,³⁷ azon rokonainak nevét, születési jegyét, akiről jóslatot kér, vagy az eltűnt jószágáról, tulajdonáról szól, s szintén megköpdösi a lapocka „fejét”, azaz a mélyedését, majd visszaadja a sámánnak.

3. A sámánasszony két tenyerébe szorítja a pénzbe tekert lapockát, ismételten belesuttogja mindazt, amit a jóslatkérő mondott, majd a pénzt a tűzhely mellé téve megszórja a csontot *arc* „boróka” (Juniperus) őrlémmel, s a tűzpiszkáló olló segítségével a tűzhelybe helyezi a borókával behintett lapockát.

³⁷ A tizenkét éves ciklus jegyeit használják a mongolok is (patkány, marha, tigris, nyúl, sárkány, kígyó, ló, birka, majom, kakas [tyúk], kutya, disznó).

³⁸ Az *ongon* fogalom összetett jelenséget takar, itt a védőszellem és annak

4. 10-15 perc múlva a sámánasszony kiveszi a megégett lapockát a tűzből, s gondosan tanulmányozza a repedéseket és a koromfoltokat.

5. A lapocka alapján a sámánasszony nemcsak arról szerez értesülést, amiről a jóslatkérő éppen kérdez, hanem sok minden egyébről is, ami a jóslatkérő életét érinti.

6. A sámánasszony valamiféle megoldást javasol a jóslatkérő gondjára. Például a lapocka úgynevezett női és férfi oldalán lévő égésfoltok formája alapján mondja el, hogy mi okozta a bajt, mi az a tárgy, amittől meg kell válni. A szertartáson, melyen részt vettünk, előfordult olyan folt, amely mongol sapkához hasonlított, s a jóslatkérőnek eszébe ötlett, hogy valaki valóban ajándékozott neki sapkát. A sámánasszony szerint az ajándékozó okozta a bajt, s ameddig azt a fejfédőt viseli vagy magánál tartja a gazdája, addig folyamatosan bajok érik. A sámánasszony szinte mindenkinél megjegyezte, hogy a mástól származó vagy másnak a tulajdonát képező dolgok használata okozza legtöbbször a bajt, betegséget, s ezek a tárgyak rajzolódnak ki az égett csonton. A másik fontos bajokozó a szent helyek gazdaszellemének a megsértése. Az egyik jóslatkérő nyakfájdalmakról panaszkodott, s a lapocka törései alapján a sámánasszony arra következtetett, hogy nem olyan rég valószínűleg egy szent ligetből elhozott egy ágat, virágot, fadarabot, s a hely gazdaszellemé sújtotta betegséggel, mert megszegte a törvényeit (lásd az Ögödej kagánra vonatkozó jóslatot, hogy a kagán betegségét a kitajok megsértett helyszellemei okozták).

7. A lapockarepedések értelmezése után a sámánasszony pihen néhány percet, majd kezdetét veszi a szertartás második része, a nap-pali révülés, a „gyalogsámánkodás” (halha *yawgan böölöx*), azaz a megtisztítás. Ünnepevényessé teszi öltözkékét, kék vagy zöld színű selyem köntöst (halha *deel*) ölt, kalapját áldozati selyemszalaggal díszíti (halha *xadag*), s a szertartás kellékét, az *ongont*³⁸ jobb kezében fogva, a jurta tiszteleti helyén térdelve megkezdi a védőszellemek meghívásának szertartását. A szellemhívó fohászt (halha *ongodiin duudlaga*) kántálva, jobb kezében fogott *ongonját* bal és jobb vállához érinti (ahogy egyre mélyebb transzba esik, az érintések ütésekkel válnak), s térdelő helyzetében hajladozni kezd. Sorban szólítja a védőszellemeket, s elmondja nekik, mit olvasott ki a lapockacsontokból. Egy-egy ilyen szertartáson

ábrázolása, megjelenítése jelentésben fordul elő. (Birtalan 1996b.)

³⁹ Potanin 1881. 91.

egyszerre több jóslatának az értelmezését is kéri az *ongon*jaitól. Ilyenkor a védőszellemek a sámánasszony szájával mondják el, hogy a lapockacsontok értelmezése helyes-e, s hozzásegítik a jóslatkérőt ahhoz, hogy megszabaduljon gyötrő gondjaitól, betegségeitől.

8. A megtisztító szertartás alatt a sámánasszony lányai és unokái minden kérelmező számára elkészítik az otthoni védőszelleme ábrázolását, mely szintén az *ongon* nevet viseli. Három színű selyemszalag (kék, zöld, fehér), gyapjúsálak, fehérétel (azaz szárított túró vagy kockacukor), pénz, porrá tört boróka alkotja ezt a „védelmezőt”. A fehérételt, pénzt, borókát papírba tekerik, s erre a tulajdonos vagy a sámánasszony rokonsága ráírja a jóslatkérő nevét, s a papírcsomagocskát a selyemszalagokkal és a gyapjúsálakkal átkötik. Ezenkívül készül egy rajz is, amely jelképesen a jóslatkérőt, családját, jószágát (mongoloknál szokásosan az ötféle jószágot: juhát, lovát, kecskéjét, marháját, tevéjét), ingóságait (jurtáját, házát, egyre gyakrabban az autóját is) ábrázolja. Mindkettőt otthon kell tartani megfelelő tiszteleti helyen, óvni a bepiszkolódástól, mert szerepük megvédeni mindazt, aminek ábrája, neve rákerült. Ezt a házi védőszellemet a sámánasszony „megszenteli” a megtisztító szertartás során.

9. A megtisztító szertartás révülése során meghívott védőszellemek pontosítják a lapockából kiolvasottakat. Például akinek a sámánasszony azt mondta, hogy azért balszerencsés, mert elhozott valamit egy megszentelt helyről, arról a védőszellem elmondta, hogy nemrég olyan helyen lőtt mormotát (tarbagánt), ahol tilos lett volna, s ezzel magára vonta a hely szellemének haragját.

A sámánének, mellyel az *ongon*okat meghívják, más-más dallamú és ritmusú, ahhoz igazítva, hogy melyik védőszellemhez szól éppen. Ha a védőszellem állat alakú (valamelyik sámánós totemje vagy segítőszelleme), akkor a sámánasszony is annak az állatnak a hangját utánozza (*Baljir* asszony segítő szellemei között bagoly és hiúz szerepelt).

10. A megtisztító szertartás végén a sámánasszony gyorsan magához tér, hiszen a nappali révülés nem olyan mély, mit az éjszakai. Ünnepeyes viseletét felcseréli köznapi ruhájával, s tejes teát iszogatva elmondja még egyszer az *ongon*ok üzenetét, családtagjaival együtt megismétli a fohászokban elhangzottakat, hiszen a jelenlevők számára nem mindig világos a sámánének szövege. Például annak, aki megsértette a szent liget helyi szellemét, a sámánasszony által adott doboz

gyufa segítségével kell kigyógyulnia nyakfájásából. Mindennap meggyújt egy szálat, s az égő gyufát jobb kezébe fogva köröz a feje körül háromszor balról jobbra, s így fog megszabadulni betegségétől.

11. A nappali szertartások végén a sámánasszony lányai eltörik és eldobják a jóscsontot a jurta háta mögött (a nyugati oldalon, mert a darhatok jelentős része keletre tájolja a jurtáját).

A nappali szertartás utolsó mozzanataként a sámánasszony még beszélget a jelenlevőkkel, majd pihenni tér, hogy erőt gyűjtsön az éjszakai szertartáshoz, amelyhez sámánviseletét és dobját is használja. Erre azért kerül sor, hogy egy hosszabb szertartás keretében a legerősebb *ongon*okat szólítsa, a legerősebb szellemek tanácsát kérje. A jóslatkérők közül néhányan megvárják ezt a szertartást is. Az éjszakai révülés célja ugyanaz, mint a nappalié, de nem előzi meg újabb lapockajóslás. Az éjszakai rítus részletes leírása egy másik tanulmány feladata.

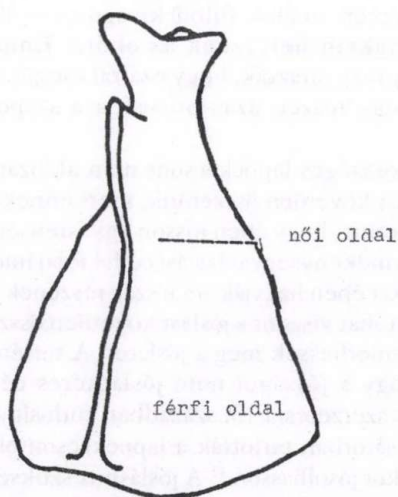
JÓSLÁS ÉS ÁLDOZAT

Az említett jóslási módokat, így a lapockacsontjóslást is gyakorolják a mongol sámánok, de végrehajthatja a közösség által elfogadott bármilyen személy. Megfigyeléseink szerint nem kötődik transzképességhez, transzállapothoz. Abban az esetben, ha a sámán jósol, a lapockacsontjóslást követik a transzállapotot megkövetelő bajelhárító, tisztító szertartások. A természetfeletti nem a jóslást végző személyben, hanem a jóslás eszközében – a vizsgált módszerek közül –, jószág vagy vadállat testrészeiben (vagy a trágyadarabkákban) „tárgyiasul”. A lapockacsontot a jóslás végeztével össze kell törni, nehogy a jóslat az ártó erők tudomására jusson. A törést a sámánasszony családtagjai végzik el, többnyire a jurta mögötti, (a darhatoknál) nyugati irányban lévő helyen, ahol el is dobják az összetört csontot. A csontok, amelyekből jósoltak, nem kerülhetnek áldozati oltárokra (vö. alább). A lapockacsontok törését egyébként a lakodalmi szertartásrend részeként is gyakorolják, többnyire a vőlegény erőnlétének a kipróbálására. A vőlegénynek ugyanis mutatóujjával kell eltörnie a csontot, ezzel demonstrálva erejét. Potanin közöl egy adatot, mely szerint nem csupán a lakodalom alkalmából törték az ifjak a lapockacsontokat, hanem alkalomhoz nem kötötten erejüket fitogtatva, sőt a legerősebbek a marhalapockacsontot is képesek voltak

ujjukkal eltörni.³⁹ Radlov följegyezte, hogy a kirgiz lapockacsontjósok, akik szerint elsősorban az elveszett tárgyakról, elbitangolt jószágokról jósolnak, szintén összetörik a jóslócsontot, majd a kutyáknak vetik. A csont összetörésének az elmaradása szerencsétlenséget hoz, de nem a jóslatkérőre, hanem a szállásnak a lakóira, ahol a jóslás folyt. Radlov leírja azt is, hogy a jóslat helyességét úgy ellenőrizték, hogy az ajtónak háttal ülő jós maga mögé dobta a csontot, s ha az estében az ajtó felső felét érintette, akkor a jóslat helyes és az elmondottak megvalósulnak.⁴⁰

LAPOCKACSONT MINT ÁLDOZATI TÁRGY

A lapockacsontok a jósláson kívül fontos szerepet játszanak az áldozati szertartásokon, nevezetesen az obóknál (nemzetségi és a helyszellemeknek állított áldozóhely, lásd a sámántevekenységeknél) vég-



4. ábra. A lapockacsont férfi, ill. női oldala

⁴⁰ Radlov 1989. 305–306.

⁴¹ Bawden 1989. 228; Potanin 1881. 91.

zett szertartásokon. Lapockacsontokból füzéreket készítenek, és az obókra helyezik, ennek célja a jószág szaporulatának biztosítása, tehát ez az áldozat termékenységvarázslás. A századelőn még előfordult, hogy feliratos, imádságokkal díszített lapockacsontokat helyeztek el az obókon, ez szerencsehívó, a jószág szaporulatát biztosító áldozati tárgy volt.⁴¹ Köztudott, hogy az áldozati állatok csontjait nem szabad összetörni, nehogy a jószág csontján jusson el az istenség nyájába vagy ménésébe, az obókra helyezett csontokat is épen hagyják.

Egy másik érdekes kérdést vet föl az áldozati állat ilyen formájú, jelképes megjelenítése az oltáron. A buddhizmus általánossá válását követően (17. század) törvények rendelkeztek a véres áldozatok betiltásáról. Az obószertartás, melyet a buddhizmus beolvasztott saját rendszerébe is, „lamaizálódott”, megjelentek a kézzel írott füzetecskék, melyekben a jószág javát csak jelképesen ajánlják fel a hely védőszellemének. Napjainkig megmaradt viszont a csontok áldozati oltárokon való elhelyezésének szokása. A fent említett lapockafüzereken kívül jószágkoponyákat, fülből kivágott tulajdonjegyfüzéreket (mong. *im*) is gyakran helyeznek az obóra. Ennek okát mongol adatközlőink úgy magyarázták, hogy ezáltal megőrzi a gazda a jószág szerencséjének egy részét, azaz biztosítja a szaporulatot és a minőséget.

A jósláshoz szükséges lapockacsont nem áldozati állattól származik, és a szertartást követően összetörik, mert ennek a leölt jószágnek nem kell újjászületnie, hogy épen jusson egy istenség nyájába. A helyszellemeknek termékenységvarázslási céllal felajánlott csontokat, koponyát, juhlapockát épen hagyják, s a jószág részének tekintik továbbra is. A lapockacsontokat viszont a jóslást követően össze kell törni, hogy az ártó erők ne ismerhessék meg a jóslatot. A történeti források arról tanúskodnak, hogy a jószágot nem jóslatkérés céljából vágták le: Rubruk ferences szerzetes a 13. században tudósít arról, hogy a káni udvarban külön sátorban tartották a lapockacsontokat, hogy maga a nagykan is bármikor jósolhasson.⁴² A jósláshoz szükséges lapockacsont tehát nem áldozati állattól származott, a jóslást nem előzte meg külön áldozati szertartás.

⁴² Györffy 1986. 304–305.

ÖSSZEGZÉS

Belső-ázsiai népek (mongol, török, tibeti) és kínaiak körében közismert jóslási mód a lapockacsontból való jóslás. A földműves civilizációjú Kínában az igahúzó marha lapockacsontját és teknőspáncélt használtak elsősorban jóslásra, s a jósszövegeket rögzítették is a csontokon. A mongolok a lapockacsonttal kétféleképpen jósoltak: vagy tűz parázsán izzítják egy rövid ideig, vagy hevítés nélkül, a lecsupaszított csontból közvetlenül jósoltak. A jóslás nem kötődik transzképességhez, s bármely a közösségben tekintélyes személy elvégezheti. A jóslatot a lapocka formájából, vastagságából, égetés esetén a hőtől keletkező repedésekből, koromfoltokból olvassák ki. A buddhizmus térhódításával megjelentek a jóskönyvecskék, amelyekben részletesen leírják az égetéses módszer értelmezési lehetőségeit. A kínai hagyománytól eltérően a mongolok nem jegyzik föl a jóslatot a csontra, írásjegyek (többnyire tibeti, lancsa) csak az áldozati lapockacsontokon jelennek meg, szintén a buddhizmus hatására.

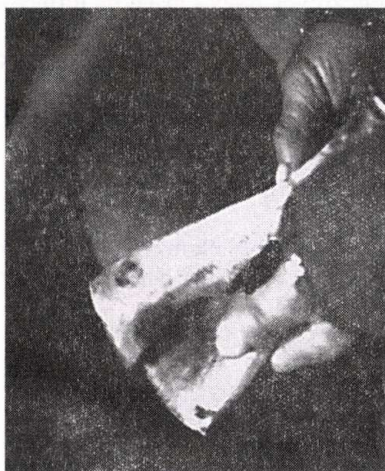
A lapockacsontot használják áldozati tárgyként is, s ha áldozatra (legtöbbször termékenységaráztató célzattal) szánt állattól származik, akkor a csontok épen hagyása fontos, hogy az istenség vagy gazdászellelem épen kapja meg a jószágot. Ezzel szemben a jóslócsontot el kell törni a jóslás végeztével, hogy a jóslat ne juthasson ártó erők tudomására. Ez a mozzanat elkülöníti a lapockacsont két különböző célú felhasználását, s hogy a jósláshoz használt csont nem áldozati állattól származik, alátámasztja Rubruk útleírása, amelyben az utazó megjegyezte, hogy a jóslásra szánt csontokat összegyűjtik, hogy bármikor kéznél legyenek. Annak a jószágnak vagy vadnak a leölését és fogyasztását, amelynek csontját jóslásra szánják, nem kíséri különleges szertartás.

A lapockacsontjóslás további elemzése, a más mongol népek körében gyűjtött anyagok és a fent leírt darhat módszer összevetése egy későbbi mű feladata.

1-3. Baljir sámánasszony értelmezi
a lapockacsontot (Birtalan Ágnes fényképei, 1997)



1. kép



2. kép

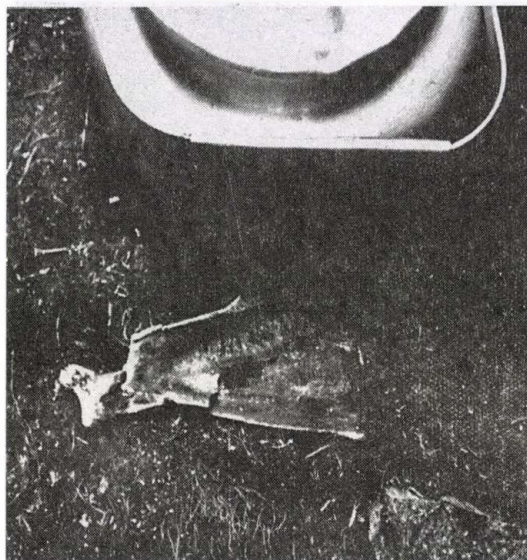


3. kép

4-5. Jócsontok (Birtalan Ágnes fényképei, 1997)



4. kép



5. kép

IRODALOM

- Badamxatan, S. 1965. *Xöwsgölin darxad yastan*. Ulaanbaatar [A hövszgöli garbatok].
- Bawden, C. R. 1958. On the Practice of Scapulimancy among the Mongols. *Central Asiatic Journal* 4: 1–44.
- Bawden, C. R. 1989. Divination. In *Die Mongolen*. Innsbruck, Pinguin Verlag – Frankfurt am Main, Umschau Verlag, 227–231.
- Birtalan Ágnes 1992. A Magyar-Mongol Nyelvjárás- és Népi Kultúra Kutató Expedíciók. *Néprajzi Hírek* 37–42.
- 1993. Scapulimancy and Purifying Ceremony. Some New Data on the Darqad Shamanism Based on Fieldwork-Material Collected in August 1992. In Chieh-hsien Ch'en (szerk.): *Proceedings of the 35th PIAC September 12-17, 1992 Taipei, China*. Taipei, Taiwan, Center for Chinese Studies Materials, 1–10.
- 1994. [Recenzió]. S. Dulam, Darxad böögiin ulamjlal. The Tradition of the Darkhat Shamans etc. *Shaman* 2 No. 1. Spring: 87–89.
- 1995. Some Animal Representations in Mongolian Shaman Invocations and Folklore. *Shaman* 3. No. 2. Autumn: 99–111.

–1996. *Őseink nyomán Belső-Ázsiában. Tanulmányok a mongol népi hiedelemvilágról* I. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó.

–1996a. Obó hagyományok a mai Mongóliában. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó, 4–19.

–1996b. Sámánok révülési eszköze az ongon. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó, 28–46.

–1996c. A Lineage of Tüvinian Shamans in Western Mongolia. Assimilation and Heritage. Giovanni Stary (szerk.): *Proceedings of the 38th Permanent International Altaistic Conference (PIAC)*. O. Harrassowitz Verlag Wiesbaden, 85–105.

Birtalan Ágnes (szerk.): 1998. Miért jön a nyárra tél? Mongol eredetmondák és mítoszok. (válogatta és a bevezetőt írta). Budapest.

Diószegi Vilmos 1959. Az északkeleti szojotok sámánhitéhez. *Ethnographia* LXXVI: 77–137.

–1961. Problems of Mongolian Shamanism. *Acta Ethnographica* X: 195–206.

–1962. Tüva Shamanism: Intraethnic differences and interethnic analogies. *Acta Ethnographica* XI: 143–190.

–1963. Ethnogenetic Aspects of Darkhat Shamanism. *AOH* 63–64.

Dulam, S. 1992. *Darqad böge-yin ulamjilal* [The Traditions of Darkhat Shamans. Ulaanbaatar.

Györffy György 1986. Rubruk útleírása 1255-ből. In *Julianus barát és Napkelet felfedezése*. Budapest, Szépirodalmi, 201–380.

Jankó János 1900. Adatok a samán vallás megismeréséhez. *Ethnographia* XI: 257–268.

Keightley, D. N. 1984. *Sources of Shang History. The Oracle-Bone Inscriptions of Bronze Age China*. Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press.

Ligeti Lajos 1962. *A Mongolok Titkos Története*. Budapest, Gondolat.

–1981. *Keleti nevek magyar helyesírása*. Budapest, Akadémiai.

MacInnes, John 1984. The Seer in Gaelic Tradition. In Davidson H. E. *The Seer in Celtic and Other Traditions*. Edinburgh, 10–24.

Pallas, P. S. 1801. *Sammlungen historischer Nachrichten über die mongolischen Völkerschaften* II. St. Petersburg, 350–354.

Pelliot P. 1938. Les formes avec et sans *q-(k-)* initial en turc et en mongol. *T'oung Pao* XXXVII.

Potanin, G. N. 1881. *Očerki Severo-zapadnoj Mongolii*. Vyp. II. S.-Peterburg, 88–91.

Qurčabayatur, S. 1991. *Mongyol-un böge mörgül-ün tayily-a takily-a-yin soyul, Kökegota, Öbör Mongyol-un soyul-un Keblel-ün Qoriy-a* [A mongol sámánizmus áldozati és tisztelési szertartásai].

Radlov, V. V. 1930. *Iz Sibirii. Stranicy dnevnika*. Moszkva, Nauka.

Sanžeev, G. D. 1930. *Darhaty. Etnografičeskij otčet o poezdke v Mongoliju*. Leningrád.

Sárközi A. – Birtalan Á. 1997. Hungarian Explorers of Mongolia in the Twentieth Century. In Gáthy Vera – Yamaji Masanori (eds.) *A New Dialogue between Central Europe and Japan*. Budapest, Institute for Social Conflict Research HAS – Kyoto, The International Research Center for Japanese Studies, 119–122.

Schneeweiss, Edmund 1925. *Die Weihnachtsbräuche der Serbokroaten. Ergänzungsband XV. zur Wiener Zeitschrift für Volkskunde*.

Vasziljev, L. Sz. 1977. *Kultuszok, vallások és hagyományok Kínában*. Budapest, Gondolat.

Vladimircov B. Ja. 1934. *Obščestvennyj stroj mongolov*. Leningrád, Izdanija Akademii Nauk.

Žamsranii, Ceween. 1997. Tüüwer joxiolund. Ulaanbaatar

SUMMARY

Scapulimancy among the Mongols (Fieldwork and historical background)

During my fieldwork among several Mongolian nationalities I had the opportunity to observe the two types of scapulimancy: pyromantic and apyromantic. Divination with the help of a shoulder blade has been practised among the Chinese and several neighbouring nomadic populations. The Mongols use the shoulder blade mostly of sheep or goat or in some cases of wild animals. The recently practised method of scapula-divination by Mongolian shamans and elders has been recorded in the earliest Mongolian and non-Mongolian sources since the 13th century.

Pyromantic scapulimancy is the most important part of the day-ceremonies of an old Mongolian shamaness, called Baljir. The shamaness starts the ceremony with the burning of a shoulder blade and gets information about the troubles of the client. In the first part of the ceremony the shamaness divines from the cracks of the burned scapula, and in the second part of the ceremony in an ecstatic state she calls her protector spirits.

The paper compares the historical records with the fieldwork material and examines the different purposes of using the scapula in divination and sacrifices.

DIVINÁCIÓ A VIETNAMI BRÚKNÁL

A brú egyike a Vietnam területén élő mintegy 60 hegyi törzsnek, nemzetiségnek.¹ Kultúrájukban és vallásukban a divináció *mint a természetfölötti világgal való kapcsolat fenntartásának módja* rendkívül nagy szerepet játszik. Erre a fontosságra utal a különböző divinációs technikák nagy száma, eltérő formája, azoknak az elveknek a változatossága, amin e technikák és formák alapulnak, akárcsak az a tény, hogy a vallásos élet fő, központi aktusában, az imák recitálásával vagy éneklésével egybekötött, Marcel Mauss terminológiájával élve „totális társadalmi ténynek” (*fait social total*) tekinthető áldozatbemutatókban kitüntetett szerepet kapnak. Ima (vagy ének), divináció és áldozat egymást kölcsönösen feltételező, egymástól elválaszthatatlan fogalmak a brú vallásban. Bár ismert néhány olyan jóslás is, amely önmagában áll, s amelynek célja a betegségeket okozó természetfeletti lények (szellemek vagy istenségek, helyi terminológiával élve: *yangok*) beazonosítása, illetve a gyógyulásért cserébe meghozandó állatáldozatok meghatározása, a divinációk nagy része mégis áldozatbemutatóhoz kapcsolódik, s elsődleges célja a természetfeletti világ képviselőivel való folyamatos kapcsolattartás. A hangsúly tehát – eltérően a más népeknél megszokott képtől – nem annyira a jövő kifürkészésén, az ember sorsának a megismerésén, döntő események előtt a meghozandó lépések közötti választáson van (bár ilyen jóslások is ismertek), mint inkább a szellemvilág akarátának a „lefordításán”, mihezért végett a követendő magatartás megismerésén és az ehhez szükséges folyamatos kommunikáción. Mindezek értelmében a következőkben a brúk áldozatbemutatóhoz kötődő divinációit fogjuk elemzés tárgyává tenni.

¹ A brúkra vonatkozóan lásd Vargyas 1993; 1994a; 1994b; 1994c; 1995a; 1995b; 1996a; 1996b; 1996c; 1997a; 1997b; 1998a; 1998b; 2000. A terepmunkánkat megelőző irodalom összefoglalásához lásd Vargyas 2000.

Az áldozatbemutatásnak két lehetséges módja van. Az egyik az, amit „közönséges áldozatbemutatásnak” nevezhetünk (*ntóvang*); a másik sámán részvételével megtartott áldozatbemutatás (*yao*). A kettő közötti különbség lényegében az, hogy míg az előbbiben a család- vagy ágazatfő (tehát nem specialista) mutatja be *imák recitálásával* az áldozatot, az utóbbiban az áldozatbemutató specialista: sámán, aki *sámán-szertartás* keretében, *ének* kíséretében ajánlja fel az áldozatot a *yiang*oknak.



1. ábra. Jósló bambuszkák (*asieu*)

Bemutatásunkat a „közönséges áldozattal” kezdve a legegyszerűbb ima sem hangozhat el, illetve – ami evvel egyenértékű, mivel ima önmagában, áldozatbemutatás nélkül nem létezik a brúknál – a legjelentéktelenebb áldozatbemutatás sem múlhat el anélkül, hogy ne járna együtt jósló bambuszkák (*asieu*) elvetésével (1. ábra, 1.kép). Az imá-

ban feltett kérdésre vagy kérésre (pl. jó lesz-e az aratás, illetve hogy legyen bőség; meg fog-e gyógyulni a beteg, legyen vége a járványnak, múljon el a balszerencse stb.) a választ a bambuszkák közvetítik. Mik is ezek valójában? Egy kb. 7-10 cm hosszú bambuszcsovet a hossztengele mentén kettévágnak, így mindkét darabnak lesz egy homorú és egy domború oldala. E bambuszdarabkákat az ima alatt a földre hajigálják. Ha a két darab „fej és írás”, tehát egymáshoz képest ellentétes formában esik le a földre, azaz az egyik domború, a másik pedig homorú felét mutatja, a válasz pozitív. Ha mindkét darab csak homorú vagy csak domború felét mutatja, a válasz negatív. A pozitív választ tehát akkor kapjuk meg, ha a bambuszcso *eredeti egysége* az egymást kiegészítő homorú és domború részek révén létrejön.

Bármilyen különösnek is tűnhet számunkra, a jóslóbambuszkák elvetése annyiszor és addig történik, amíg a kívánt választ el nem érik. Mihelyt ez megtörténik, az imádkozó összetett kézzel, hangos „*ko-koh*”-hal megköszöni a szellemek beleegyezését, majd felteszi a következő kérdést, és folytatja a bambuszkák hajigálását. Így megy ez az egész szertartás során végig. Ily módon voltaképp sokkal inkább a pozitív eredmény kieroszakolásáról van szó, mintsem a szó szoros értelmében vett „jóslásról”. Erre a kérdésre a dolgozat végén még vissza fogunk térni.

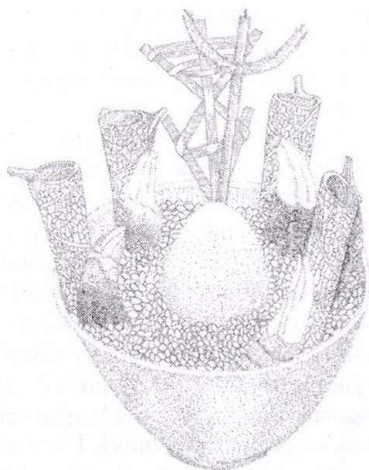
Ez a jóslásmód bárki számára hozzáférhető, nem igényel specializációt. De mivel a szigorúan patrilineáris brú társadalomban az áldozatbemutatást kizárólag férfiak végzik, a jóslóbambuszkákat férfiak, még hozzá általában az áldozatot imák recitálásával egybekötve bemutató családfő kezeli.

A jóslóbambuszkák eredete a mitikus múltba nyúlik vissza: egy énekelte mítosz szerint az özönvíz alatt egyedül életben maradt testvérpár tutajon feljut az Égbe, majd elválik egymástól. Egyikük fenn marad az Égben, másikuk visszaereszkedik a földre. Hogy a kapcsolat kettejük között fennmaradhasson, az Égben maradt fivér e bambuszkákkal ajándékozza meg öccsét. Ezek segítségével bármikor kapcsolatba léphetnek egymással: akármire van szüksége a Földön az öcsnek, csak kérnie kell, s megkapja azt az Égben maradt testvértől. Így jön létre az emberi civilizáció, így ismerik meg az emberek a tüzet, a kultúrnövényeket, azok között is elsősorban a létfenntartás alapját képező rizst, valamint egyéb dolgokat – s az emberek azóta is e jóslóbambuszkákat használják a természetfölötti világ képviselőivel való kapcsolattartásra.

A specialistát nem igénylő „közönséges áldozatbemutatókon” kívül a divinációnak különlegesen fontos szerepe van az áldozatbemutató ünnepélyes formájában, a specialista által végzett sámánszertartásban is. Ennek struktúrájával, vagyis az azt felépítő állandó elemek alkotta cselekményvázsal egy korábbi írásunkban foglalkoztunk.² E cikk egyik fő tanulsága az volt, hogy a brú samanizmus talán legjellegzetesebb vonása, hogy benne a sámán divinációk (*seang*) révén folyamatos kapcsolatot tart a természetfölötti világ képviselőivel. A brú elképzelések szerint ugyanis igen fontos, hogy a szertartás során mindig minden az ő elvárásainak, igényeiknek és akaratainak megfelelően menjen végbe: tudni kell, hogy a *yangok* megérkeztek-e valamennyien, hogy tetszenek-e nekik az elkészített áldozati tálcák, hogy megfelelő számú állat van-e ezeken a tálcákon, hogy ha megesszik az áldozati állatokat, cserébe valóban fel fog-e gyógyulni a beteg, hogy megették-e már az állatokat és jóllaktak-e, hogy most már távozni fognak-e véglegesen vagy még akarnak esetleg valamit, s hogy a szertartás elvégzése révén helyreállt-e a normális világrend stb. A sámánszertartás maga így voltaképp egymást követő, sokszor lélegzetelállítóan látványos, szemfényvesztésig menő divinációk sorozata.

Kezdjük a legegyszerűbbel, és haladjunk onnan az egyre speciálisabb, egyre különlegesebb eljárások felé! A legegyszerűbb jóslás a „fej vagy írás” kategóriába tartozik, mint például a rizsszemek számlálása (*seang rakau*) (2. kép). Minden sámánszertartás elengedhetetlen kelléke a sámán kellékeit tartalmazó porceláncsészé (*klié*) (2. ábra). Ezt a csészét színültig megtöltik hántolt, nyers rizzzel (*rakau*), s a kellékeket (1 db nyers tojás, 4 db tigris- vagy medvefog, 4 db kenyérfalevélből készített tölcsérke, 1 db fekete színű, kereszt alakú gyertya és 1 db bambuszból fonott „halsont”) a rizsbe állítják. E kellékek funkciója különböző. A tigris- és medvefogak például a sámán „hadserege”, ezek segítségével ijeszti el a természetfölötti világ nemkívánatos képviselőit. A gyertya „világításra” szolgál, tehát arra, hogy a sámán a szellemvilág képviselőit megláthassa vele. A tölcsérkék valószínűleg az áldozati tálcákhoz leendő szellemek tartózkodási helyül szolgálnak. Végül a rizs és a tojás – a bonyolult szimbolikus jelentést most figyelmen kívül hagyva – a divináció eszközei. A szertartás során a sámán a rizsből kivesz egy csipetet, a tálca szélére (vagy a legyezőjére, segéd-

² Vargyas 1993.



2. ábra. A sámán kellékeit tartalmazó porceláncsésze (klié)

je, illetve a résztvevők tenyerébe stb.) helyezi, majd megszámlálja. Ha az eredmény páros, a válasz pozitív, ha páratlan, negatív. A jóslást mindaddig megismétli, amíg a válasz pozitív nem lesz.

Egy másik gyakori divinációtípushoz a tojást használják (*seang tarel ntruoi*). Számos más, a következőkben bemutatandó eljáráshoz hasonlóan ennek lényege is valamiféle rendkívüli egyensúlyi helyzet elérése: a tojást bármiféle segédeszköz nélkül, a tálca szélén vagy valamilyen más sima alapon fel kell állítani, azaz függőlegesen ki kell egyensúlyozni anélkül, hogy közben Kolumbusz megoldását, a tojás betörését segítségül hívhatnák. Amikor a tojás feláll, a válasz pozitív. A helyi ideológia szerint a tojást, akárcsak a későbbiekben a kardot, a szellemek állítják fel, így adván tudtul egyetértésüket.

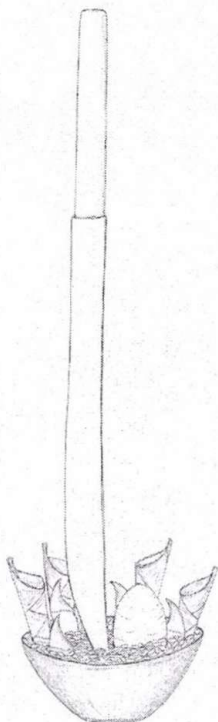
Egy harmadik jóslást együttesen a rizs és a tojás segítségével végzi a sámán (*seang rakau tang tarel ntruoi*). Ennek alapja az a tény, hogy minden rizsszemen van egy csírakezdemény, ahonnan a növény ki fog majd sarjadni. A brúk ezt hívják a rizs „szemének”. A jóslás során a sámán a kellékeit tartalmazó csészeből (*klié*) egy csipet rizst vesz ki, s rászórja a rizsbe állított tojásra. Ezt addig ismétli, amíg egy szem nem marad a tojás tetején. Ekkor megnézi, hogy a rizs „szeme” merrefelé, milyen irányban áll. Amennyiben a sámán felé „néz”, azaz a csírakez-

demény a rizsszemen arra az oldalra esik, ahol a sámán van, a válasz pozitív; amennyiben hozzá képest ferdén áll vagy hátrafelé mutat, a válasz negatív. A sámán mindaddig újra és újra próbálkozik, amíg a válasz pozitív nem lesz.

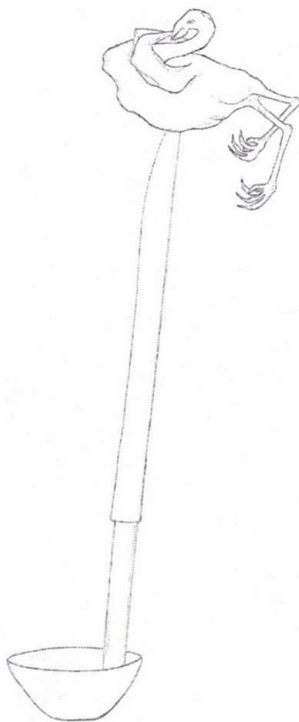
A divinációk között különleges szerepe van a sámán *par excellence* eszközével, a karddal végzett jóslásoknak. Ezek a lényege, hogy a kardot függőlegesen vagy vízszintesen, egymagában vagy valamiféle más tárggyal együtt valamiféleképpen ki kell egyensúlyozni. Az egyik leggyakoribb eljárás (*seang dao*) a következő: a sámán a kardot *hegyével* a föld felé beleállítja a kellékeit tartalmazó porceláncsészébe (*klié*), majd függőlegesen kiegyensúlyozza (3. ábra, 3. kép). A kard – bármilyen hihetetlen is – az esetek döntő többségében néhány másodperc múlva „feláll”, közvetítve a szellemvilág megerősítő, pozitív válaszát. Félreértések végett le kell szögezni, hogy a sámán a kardot semminek – még a csészében lévő tojásnak – sem támasztja neki. Támasztékul – ha az elég egyáltalán – a mintegy 10 cm mélységű csészében lévő, nyers, hántolt rizs szolgál(hat) egyedül, ami a kard hosszának egytizedét sem teszi ki... Mint már volt róla szó, a helyi ideológia szerint a kardot „a szellemek állítják fel” – ha ennél materialistább magyarázatot próbálunk keresni, legfeljebb a kard jó súlyelosztására gondolhatunk. A hegyén megálló kard látványa azonban akkor is több mint meglepő.

Egy másik, komplikáltabb divináció (*seang ntruoi*) során a sámán a segítőszellemének járó csirkét szúrja fel a kardra, majd a felfordított, *nyelénél* fogva a porcelán csészébe állított kardot a csirkével együtt egyensúlyozza ki függőlegesen, hogy megtudja: elfogadja-e segítőszelleme a neki felajánlott áldozatot (4. ábra). A *nyelénél fogva* a porceláncsészébe állított kard kiegyensúlyozása az alátámasztott felület nagysága miatt nyilvánvalóan könnyebb feladat, mint amikor ugyanezt a kard hegyénél fogva teszik meg. Ám a felnyársalt és szabálytalan alakú csirke miatt a súlyelosztás kedvezőtlen, s ez a kard felállítását megnehezíti. Így amit megnyertek a vámon, elvesztik a réven – a kard felállítását közönséges földi halandó hiába is próbálná.³

³ Ezt azért említjük, mert bármilyen meglepő is, vannak olyan alkalmak, amikor a sámánkodás iránt vonzalmat érző egyének, a „would be” sámánok ezekkel a jóslásokkal megpróbálkozhatnak (pl. a sámánszertartások szünetében vagy a sámánoltár ünnepén). Így egy ízben e sorok írója is kísérletet tett a kard felállítására – mondani sem kell, hogy sikertelenül. A sámán csak mosolygott, s azt mondta: „nem is fog sikerülni, amíg nem lesz segítőszellemünk”.

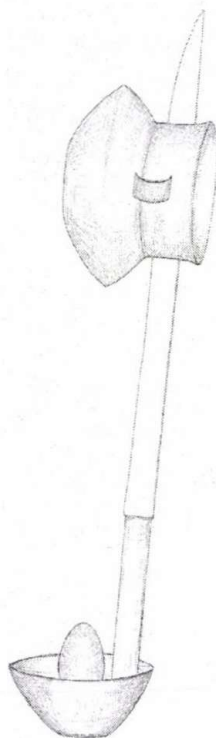


3. ábra. *Seang dao:*
jóslás a függőlegesen
kiegyensúlyozott karddal



4. ábra. *Seang ntruoi:*
jóslás a kardra
felszárt csirkével

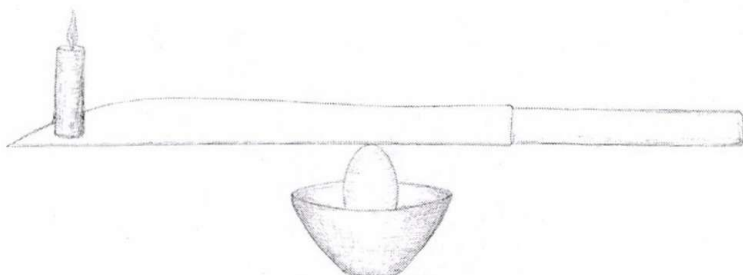
Ennek a divinációs technikának még látványosabb változata az, amikor a sámán a kardot egy fizetségképp neki adott fémedény fülébe dugja, majd a kardot ugyancsak felfelé fordítva a kettőt (kardot és edényt) együttesen egyensúlyozza ki függőlegesen (*seang adeh*) (5. ábra, 4. kép). Ebben az esetben az edény súlya miatt a kard kb. 45 fokos szögben megdől, ami az egyensúlyi helyzet realizálását igencsak megnehezíti. A kérdés, akárcsak az előbb, ezúttal is a segítőszellemhez szól: örül-e az ajándéknak, elfogadja-e fizetségképpen? Ha a kard az edénnyel feláll, a válasz pozitív, ha nem, a sámán mindaddig próbálkozik, amíg „a szellem az ajándékot el



5. ábra. *Seang adeh*: jóslás a kardra felszúrt fémedénnyel

nem fogadja”. Valószínűleg felesleges hozzátenni: nem láttunk egyetlen olyan szertartást sem, ahol ez meg ne történt volna...

Mindezeknek a jóslásoknak közös vonása a kard – rászúrt tárggyal vagy anélkül való – *függőleges* kiegyensúlyozása. A most tárgyalandó divinációban (*seang dao kop tarel ntruoi*) viszont az egyensúlyi helyzetet *vízszintes*en kell elérni. Ennek során a sámán a kardot, melynek hegyére még egy égő gyertyát is feltűz, a kellékeit tartalmazó porceláncsészében lévő tojásan fekteti keresztbe (6. ábra, 5. kép). Emlékeztetnem kell rá, hogy bár a kard 1-2 cm széles, s így a feltámasztás viszonylag biztosnak, az egyensúly könnyen realizálhatónak tűnik, a tojás domború, a feltámasztás tehát mindössze egyetlen ponton valósul meg. „Ha már lúd, legyen

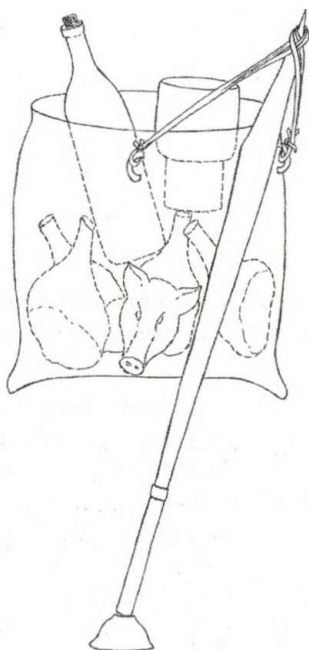


6. ábra. *Seang dao kop tarel ntruoi:*
jóslás a tojáson kiegyensúlyozott karddal

kövér”: a sámán az így kiegyensúlyozott kardot (a hegyére tűzött égő gyertyával együtt) a legyezőjével legyezgetni kezdi, először az egyik oldalról, majd a másiktól, oda-vissza forgatva vele a kardot a tojáson úgy, hogy az akár több teljes kört is leír anélkül, hogy közben leesne!

Utoljára hagytuk azt divinációt, amely talán a sok látványos eljárás között is a leglélegzetelállítóbb: a „lélek visszahívásának” (*aro ruviye*) rítusát szabály szerint lezáró, utolsó nagy bizonyoságtételt. E szertartás elengedhetetlen kelléke egy disznó, méghozzá nem is akármilyen disznó: előírás szerint ennek mindig nagynak kell lennie. Ezt azért szükséges hangsúlyozni, mert a feláldozandó állatok nagysága rendszerint nincs előírva, még ha vannak is illendőségbeli korlátok és elvárások. Ez azonban az egyedüli általunk ismert olyan eset, amelyben a *nagyság* meghatározott, és mint ilyen, fontos szerepet játszik. Ezt a teljes disznót (megfőzve és feltrancsírozva:⁴ fej + négy comb + test és farok) egy fonott háti- vagy derékkosárba (*achoiq* vagy *ayang*) teszik; tetejére

⁴ Az áldozati állatokat szabály szerint megfőzve és *egyben* teszik az áldozati tálcákra. A *yangok* ugyanis csak ép, egészséges és *teljes*, azaz erre a célra feláldozott (nem pedig maradék, ezért darabokból álló) állatot fogadnak el. A nagyobb állatok (disznó, kecske, marha, bivaly) azonban nyilvánvalóan nem férnek *egyben* a főzőüstökbe sem, illetve a tálcákra sem, ezért azokat nagy darabokra (fej + négy comb + test és farok) széttrancsírozva főzik meg, illetve tálalják fel. Az ideológia szerint azonban ebben az esetben is mindig *egész* állatról van szó, amit a tálalás is hangsúlyoz: a testrészek „anatómiai sorrendben” követik egymást a tálcákon. Ezzel is arra törekednek, hogy az állat eredeti egységét helyreállítsák.



7. ábra. *Seang alik*: jóslás a kardra „felszúrt” disznóval

egy bambuszkosárkányi (*tap*) főtt rizs, 1 üveg rizspálinka, ünnepi ruhadarabok, családi ékszerek, pénz és más egyéb, egyszóval minden, „mi szem-szájnak ingere” kerül(het). Mindez a földi jó együttesen az eltávozott léleknek a testbe való visszacsalogatására szolgál. Majd az egész kosarat leborítják egy gyönyörű kendővel, felkötik a hegyével felfele fordított kardra, s a mintegy 40-60 kilogrammnyi súlyt – énekszó és furulyakíséret mellett – a karddal együtt függőlegesen⁵ kiegyensúlyozzák (*seang alik*) (7. ábra, 6. kép). Amikor a kard feláll, a lélek visszatért, a beteg lelki integritása helyreállt – meggyógyult. Mint az összes többi divinációban, a sámán legyezőjével bizonyoságképp hevesen meglegyezi a kardot: a kényes egyensúly nemcsak hogy létrejött, de sziklaszilárd is – a kardot legyezővel sem lehet ledönteni!

⁵ Pontosabban *ferdén*, hogy a terhet ellensúlyozzák.

A fentiekben a divinációs technikák egy részét, elsősorban az ima közben, illetve a sámánszertartások során végzett leggyakoribb divinációkat tárgyaltuk. A szűkre szabott keretek között nem lehet célunk a brú kultúrában ismert összes forma kimerítő tárgyalása. Ezért csak megemlítjük, hogy a különféle rítusok során számtalan egyéb jóslástípussal találkozhatunk: például az áldozati állatok vérének, feltört nyers tojásnak, az áldozati csirke csőrének és lábának vagy a nagyobb áldozati állatok (disznó, kecske, bivaly) májának és epéjének stb. a vizsgálatával.

A formai változatosság taglalása helyett fordítsuk figyelmünket inkább az értelmezés kérdéseire! Mindenekelőtt szögezzük le: a brú vallás, és speciálisan a brú samanizmus egyik legjellegzetesebb vonása az, hogy benne a divináció kiemelten fontos szerephez jut. A rítus alatt az áldozatot bemutató egyén, illetve a sámánszertartás alatt a sámán folyamatos párbeszédet folytat a természetfölötti világ képviselőivel, állandó kapcsolatban áll velük. Minden egyes feltett kérdésre egy divinációs aktus a válasz. A rítust – többnyire igen látványos – divinációk sorozata kíséri.

Ha most a brú kultúra határain túl tekintünk, azt találjuk, hogy a délkelet-ázsiai törzsi kultúrák körében a divináció vallásbeli kiemelt szerepe nem speciálisan brú vonás. A szakirodalombeli elszórt adatokból ítélve úgy tűnik, hogy Délkelet-Ázsia hegyvidéki törzseire általában jellemző. A teljesség igénye nélkül csak néhány példa: a jósló bambuszkák használata ismert a laoszi khmúknál,⁶ a vietnami mnong garoknál⁷ és egyéb mnong csoportoknál,⁸ valamint a sedangoknál⁹; az egyéb „fej vagy írás” típusú jóslások nagy szerepet játszanak a mnong garok kultúrájában¹⁰ és a sedangoknál;¹¹ a rizzsel való jóslás a jeheknél,¹² a csirke csőrével és lábával végzett jóslás pedig szinte az összes hegyi törzsnél, jeheknél, roglaioknál, katuknál, chruknál előfordul;¹³ a feltört nyers tojás a laoszi lameteknél;¹⁴ a tojás és a kard a muongoknál kiemelt jósló eszköz¹⁵ stb.

⁶ Ferlus 1977.

⁷ Condominas 1957. 156.

⁸ Maurice 1993. 630–631.

⁹ Devereux 1938.

¹⁰ Lásd Condominas 1957.

¹¹ Devereux 1938.

¹² Hickey 1993. 208.

¹³ Hickey 1993. 251.

¹⁴ Izikowitz 1951. 320.

¹⁵ Goudineau 1996.

Igazán azonban az a meglepő, hogy a brú divinációkhoz a legközelebbi párhuzamokat – még hozzá *nagyon* közeli párhuzamokat – nem Délkelet-Ázsia hegyi törzseinél, hanem egy attól kulturálisan és földrajzilag egyaránt távol eső területen, Koreában találjuk. 1991-ben, koreai terepmunkánk alatt nagy meglepetéssel tapasztaltuk, hogy a brú sámánisztartások speciális vonásaként megismert divinációk a koreai megszállottsági kultuszokban, amelyeket az újabb irodalom „samanisztikusnak” hív,¹⁶ nagy szerepet játszanak. A fentebb tárgyaltak közül megtalálhatók bennük a legegyszerűbb és a leglátványosabb eljárások is: a legyezőn való rizs számlálása éppúgy, mint a brú sámán kardjának közvetlen párhuzamaként tekinthető háromágú szigony végére felnyársalt disznó kiegyensúlyozása. E divinációk koreai neve *sasi*, amit Guillemoz „az igazság bizonyítéká”-nak fordít¹⁷, és bennük, akár csak a brú sámánisztartásokban, kiemelt szerepet kap a nem mindennapos egyensúlyi helyzetek realizálása. Mindebből következik, hogy a brúk divinációs technikái egy nagyobb délkelet- és kelet-ázsiai terület gyakorlatába illeszkednek bele, amely jóval meghaladja a hegyvidéki, proto-indokínai törzsek elterjedési területét – de amelynek határai jelenlegi tudásunk szerint még pontosabban nem rajzolhatók meg.

E formailag eltérő, ám – felfogásunk szerint – lényegében mégis azonos világméretű, a természetfölöttihez való azonos viszonyt tükröző divinációk magyarázatára a délkelet-ázsiai törzsi kultúrák körében tudomásunk szerint mindössze egyetlen kísérlet született – Devereux részéről.¹⁸ Devereux sedang adatközlőinek magyarázatai alapján arra a következtetésre jutott, hogy e divinációk (elsősorban a „fej vagy írás” típusúak) a személyes felelősség áthárításának, elkerülésének, illetve kikerülésének módjai, a felelősség alól való kibújás hagyományos módszerei. Sedang adatközlőit idézve: „ha hibázunk vagy valamit rosszul csinálunk, a szellemek nem haragudhatnak ránk. Nem a mi hibánk, hanem a jóslófáé. Mi csak annak engedelmeskedünk. A szellemek csak a jóslófára haragudhatnak, mert az adott nekünk rossz tanácsot.” A divinációknak tehát mindezek alapján Devereux felelősségelhárító, és azon keresztül pszichológiai megerősítő funkciót tulajdonít.

¹⁶ Lásd például Guillemoz 1992 és 1994.

¹⁷ A disznóval végzett „igazság bizonyítékára” lásd Guillemoz 1992. 332–334 és 1994. 24.

¹⁸ Devereux 1938.

Ami mármost a jóslófákat illeti, Devereux szerint nem lehet úgy vetni azokat, hogy biztosan jól essenek, azaz nem lehet csalni velük. De ennek nincs is értelme. A rossz válasznak ugyanis a sedangok (is) csak akkor engedelmeskednek automatikusan, ha a megoldandó probléma nem lényeges. Ha viszont lényeges, a kívánt választ addig forszírozzák, amíg ki nem jön eredményként – vagyis végső soron csak a „jó” választ fogadják el helyesnek.

Saját anyagunk Devereux fenti magyarázatát teljes mértékben alátámasztja: a brúk a „helyes” vagy kívánt válaszokat – legyen szó jósló-bambuszkákról vagy a karddal, tojással, rizzsel végzett jóslások bármelyikéről – éppúgy erőltetik ki, mint a sedangok, figyelmen kívül hagyva a negatív válaszokat; az eközben nagy ritkán bekövetkező (het)ő balszerencse kivédésére vagy magyarázatára is hagyományos technikáik vannak.¹⁹ A felelősségnek a természetfölötti világ képviselőire, a *jiangok*ra való áthárítása pedig tökéletesen beleillik abba a világképbe, amelynek kézíratos munkánkban²⁰ azt a címet adtuk, hogy *Alkudozás az istennel*.

Az értelmezés lehetőségei azonban mindezzel még nem merülnek ki. Devereux-nek egy elejtett megjegyzése („érdekes lenne tudni, hogy vajon hasonló szkepticizmussal és racionalizálással másutt is találkozunk-e?”) további – általa sem kiaknázott – lehetőségeket rejt magában. Miről van szó? Véleményünk szerint e divinációk – eltekintve most attól a ténytől, hogy látványosságuknak köszönhetően nagyban hozzájárulnak a szertartások dramatikus hatásához – végső soron a brúknak a természetfelettihez való általános viszonyát tükrözik, képezik le. Ezt a viszonyt a kétség, a szkepticizmus, az ambivalencia, a racionalitás és a dialógus fogalmaival írhatjuk le.

Saját anyagunk, a rítusok során egyfolytában végzett divinációk arra utalnak, hogy a brúk a rituális aktusok elvégzését *önmagában* nem tartják elegendőnek. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a természetfelettihez fűződő, alapvetően szkeptikus és racionális viszonyuk miatt a rítusok performatív értékét folytonosan megkérdőjelezzik. Ha tehát nem akarják, hogy szertartásaik értelmetlenné váljanak, ha azt akarják, hogy ez a bizonyos performatív érték megkérdőjelezhetet-

¹⁹ Lásd Vargyas 1998b.

²⁰ Vargyas 1994c.

len legyen, „bizonyítékokra” van szükségük. Erre szolgálnak a divinációs technikák. De a brúk még a divinációkhoz is szkeptikusan viszonyulnak. Egy-egy elszigetelt aktus a számukra önmagában nem bizonyít semmit. Még amikor az első válasz pozitív, akkor is szükség van más hasonló jelek révén az eredmények további, folyamatos megerősítésére. Egy adott jóslásnak végső soron csak akkor van bizonyító ereje, ha a divinációk sorozata, az aktusok *egésze* vág egybe.

Emiatt az alapvetően szkeptikus hozzáállás miatt van szükségük folyamatos párbeszédre a természetfölötti világ képviselőivel is: hogy kételyeikre „bizonyosságot” szerezzenek egy olyan világból, amely – mivel természetfeletti – a ráció számára alapvetően felfoghatatlan. A kétely és a szkepticizmus a divinációk sorozata által szolgáltatott munícióval, a természetfölötti világ képviselőinek megerősítése, helyeslése által győzhető csak le. Mint brú adatközlőink mondták: „A szellemeket mi nem látjuk, de *tudjuk*, hogy vannak, mert a divinációk során megnyilvánulnak, kinyilvánítják akaratukat”. Nyilván nem véletlen, hogy a földrajzilag és kulturálisan a brúktól távol eső területen, Koreában e divinációk neve, mint már láttuk, *sasíl*, „az igazság bizonyítéka” – ami egyértelműen utal mondanivalóink lényegére: a kételkedés, az ambivalencia feloldására, a bizonyosság megszerzésére.



1. kép. *Ima a jóslóbambuszkákkal*
(1988, Vargyas Gábor fényképe)



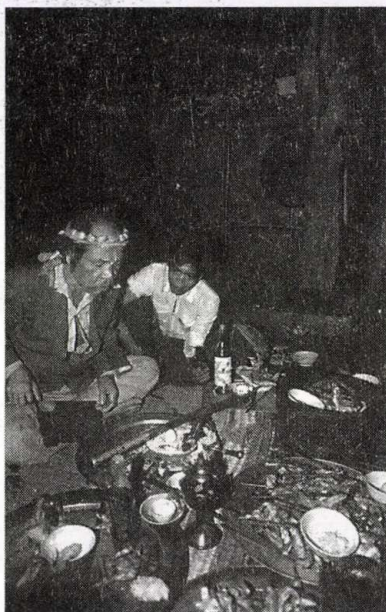
2. kép. Jóslás a rizsszemek számlálásával
(1986, Vargyas Gábor felvétele)



3. kép. Jóslás a felállított karddal
(1986, Vargyas Gábor felvétele)



4. kép. Jóslás a kardra felszúrt fémedénnyel
(1986, Vargyas Gábor felvétele)



5. kép. *Jóslás a tojáson keresztbe fektetett karddal*
(1986, Vargyas Gábor felvétele)



6. kép. *Jóslás a kardra felszúrt disznóval*
(1986, Vargyas Gábor felvétele)

- Condominas, G. 1957. *Nous avons mangé la forêt*. Paris, Mercure de France.
- Devereux, G. 1938. Principles of Hä(rnh)de:(ng) divination. *Man* 143 (August): 125–127.
- Ferlus, Michel 1977. Un mythe Khamou: l'origine des baguettes divinatoires. In Coyaud, M. (éd.): *Littérature Orale*. (LACITO Documents, Asie 1.) Paris, Société d'Études Linguistiques et Anthropologiques de France (SELA), 24–31.
- Goudineau, Y. 1996. Előadás a párizsi EHESS-en, 1996. május 28-án.
- Guillemoz, A. 1992. En chamanisme coréen, *Kut* pour le mort? *Kut* pour les vivants. *BEFEO* 79: 2: 317–357.
- 1994.: Les oracles d'une petite séance chamanique coréenne. *Paroles de chamanes, paroles d'esprits*. (Textes réunis par G. Vargyas. Cahiers de Littérature Orale) 35: 13–40.
- Hickey, G. C. 1993. *Shattered Word*. Philadelphia, Univ. of Philadelphia Press.
- Izikowitz, K. G. 1951. *Lamet. Hill Peasants in French Indochina*. Göteborg, Etnografiska Museet.
- Maurice, A.-M. 1993. *Les Mnong des Hauts Plateaux (Centre Vietnam)* 1-2. Paris, L'Harmattan.
- Vargyas, G. 1993. The Structure of Bru Shamanic Ceremonies. In Hoppál, M. – Howard, K. D. (eds.): *Shamans and Cultures*. Budapest, Akadémiai – Los Angeles, International Society for Trans-Oceanic Research, 120–127.
- [en collaboration avec A. Lévy-Ward, Papet, J.-F. et Mr. Sithamma] 1994a. Un chant brou à l'esprit auxiliaire. *Cahiers de Littératures Orales*. INALCO 35: 122–176.
- 1994b. Culture immatérielle des Brou. Sauvegarde, promotion et revalorisation. (Előadás a „Réunion internationale d'experts pour la sauvegarde et la promotion du patrimoine culturel immatériel des groupes minoritaires du Vietnam” konferencián, Hanoi, 1994. március 15-18.) Megjelenés alatt.
- 1994c. Alkudozás az istenekkel (kandidátusi disszertáció, kézirat).
- 1995a. Empan, brasse, hotte et unité de travail. Notes ethnographiques sur quelques unités de mesure chez les Brou du Vietnam. Megjelenés alatt.
- 1995b. A brú túlvilág a temetkezés tükrében. (Előadás a MTA Néprajzi Kutatóintézete által szervezett „Lélek, halál, túlvilág” című konferencián, Budapest, 1995. szeptember 9.) Megjelenés alatt.
- 1996a. Les ancêtres et la forêt chez les Brou du Vietnam. *Diogenes* 174 (avril-juin): 101–110.
- 1996b. Les Brou: une minorité à cheval sur le Laos et le Vietnam. (Előadás a „Réunion internationale d'experts pour la sauvegarde et la promotion du patrimoine culturel immatériel des groupes minoritaires de la RDP Lao” konferencián Vientianében (Laosz), 1996. október 7-12.) Megjelenés alatt.

–1996c. A Vietnamese Minority in Transition: the Bru. (Előadás az „Asian Minority Cultures in Transition. Diversity, Identities and Encounters” konferencián Münsterben (Németország), 1996. december 12-15.) Megjelenés alatt.

–1997a. A brúk „Vân Kiêu” etnonimjének etimológiájához. In Kuti Klára (szerk.): *Morzsák. Tanulmányok Kisbán Eszter tiszteletére*. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézete, 239–245.

–1997b. Continuity and Change amongst the Bru of Vietnam Central. A Case Study. (Előadás a 3. nemzetközi EUROVIET konferencián Amszterdamban, 1997. július 2-6.) Megjelenés alatt.

–1998a. Dry Rice and Wet Rice. Markers of Cultural Identity. (Előadás a „The International Convention of Asia Scholars” konferencián, Noordwijkerhoutban (Hollandia), 1998. június 25-28.) Megjelenés alatt.

–1998b. Conjurer l’inéluctable – un rituel Brou. *Péninsule* 37: 2: 99–156.

–2000. *A la recherche des Brou perdus*. Les cahiers de PENINSULE N°5. Etudes Orientales, Olizane.

SUMMARY

Divination among the Bru of Vietnam

In this paper the author examines the divination techniques of a Vietnamese mountain „tribe”, the Bru (Vân Kieu). One of the characteristics of Bru religion and shamanism is that during religious rituals constant contact is maintained with the supernatural world through divination. After discussing the different divination methods, the author argues that they are to be understood as reflections of a sceptical and rational world view in which humans need continuous confirmation from the representatives of the supernatural world.

„VISSZAENNI MAGUNKAT ISTENHEZ.” A TÁPLÁLKOZÁS MINT ÁLDOZAT A KRISNA-TUDATBAN¹

Az 1980-as évek végétől Magyarország is a legkülönfélébb szellemi irányzatok térhódításának színtere lett, vallásos és kvázivallásos mozgalmak indultak el, kerültek felszínre és váltak a mindennapok részévé. E szellemi mozgalmaknak az élet számos színteréről való gondolkodása, elképzelései és módszerei között közös pontként szerepel a táplálkozással való foglalkozás. A táplálkozás előtérbe kerülése e mozgalmakban, a táplálkozáshoz való viszony és a róla való gondolkodás sok esetben értelmezhető egyfajta szembenállásként a táplálkozást csupán fizikai, világi tényként, cselekedetként kezelő szemlélettel szemben, szembenállásként, ami magába foglalja a táplálkozás testi, lelki és szellemi aspektusát egyaránt.

A táplálkozást mint profán cselekvést határozottan elutasító, azt szakrális szintre emelő és szakrális szinten gyakorló vallási csoport a Krisna-tudatú hívők közössége.²

Kutatásaim során arra voltam kíváncsi, hogy ma hogyan és miért válik szakrálissá egy profán cselekvés. Ennek során megvizsgáltam, hogy a vallási előírások, tanítások mennyiben befolyásolják a Krisna-tudatos táplálkozást, vannak-e, és ha vannak, melyek azok az alaptételek, dogmák, amelyekből egy hívő kiindulhat. Hogyan válik el szent és világi, hogyan viszonyul egymáshoz e kettő? És végül: miképpen érvényesül a gyakorlatban ez a sajátos, a magyar kultúrában idegen rendszer?

¹ Köszönetet szeretnék mondani a Krisna-hívőknek – különösen a pécsi bhaktáknak –, akik nagyon sokat segítettek munkámban.

² A Magyarországi Krisna-tudatú Hívők Közössége 1989 óta bejegyzett egyház. A hívők számának megállapítása nehézségekbe ütközik, Kamarás becslései szerint 280-300 a szerzetesstanulók, szerzetesek és egyházi személyek száma, és 500-700 közé teszi a kongregációs tagokét. Négy templom van: Krisna-völgy Somogyvámoson, Szolnok, Debrecen, Budapest, és tizenöt prédikálóközpont, ezek egyike a pécsi központ. A Krisna-hívők a hinduizmus vaisnava ágának tradícióját követik mind a dogma, mind pedig a gyakorlat terén.

Dolgozatomban a *szakrális–profán* megkülönböztetésekor szakrálisnak tekintem azt, ami a táplálkozást nemcsak fizikai szinten mint testi igényt, illetve annak kielégítését kezeli, hanem annak magasabb jelentőséget tulajdonít, úgy tekinti, mint kapcsolatot az ember és az ember feletti között, mint ami összeköti az embert egy magasabb élet-céllal, jelen esetben az istenséggel.

A Krisna-tudatos hívők közössége nagy hangsúlyt fektet a filozófia leírására. A dogmának hatalmas irodalma van, ugyanakkor a gyakorlat teljes egészében szóbeli közvetítésen alapul. Egy útmutató füzetben, amelyet főként a templomban élők számára állítottak össze, és az újabban megjelenő könyvek végén található, kezdők számára írt néhány tanácson kívül a Krisna-hívők nem tudtak mutatni – és én sem találtam – más írott forrást.

Tanulmányom az általam gyűjtött anyagon végzett elemzést tartalmazza. Ehhez felhasználtam a szakrálisról és az áldozatról szóló vonatkozó irodalmat, és az értelmezésben bizonyos helyeken támpontként alkalmaztam a Mary Douglas által az étkezési tabukról, spirituális szennyezettségről és tisztaságról írottakat.

Munkám során először is a Krisna-tudatos irodalomban tájékozódtam: szentíráásokat, tanításokat, szakácskönyveket olvastam, közben lelki tanítómesterek és bhakták³ által a Krisna-hívőknek adott tanításokat, előadásokat hallgattam. Körülbelül fél éve résztvevő megfigyelést végzek a bhakták között főleg Pécsen, emellett a budapesti templomban, és részt vettem két ünnepségen a somogyvámosi Krisna-faluban. Terepmunkám során interjúkat készítettem: igyekeztem a legkülönbözőbb embereket megkérdezni a kezdőtől a régi bhaktáig, a főzésben járattantól a legjobb szakácsig.

A dolgozat első része a Krisna-tudatos táplálkozás szakrális jellegét részletezi: az általában a szakrálisról és az áldozatról – legfőképpen a bráhmanikus áldozatról – szóló szakirodalmat felhasználva elemzem saját anyagomat, próbálom megérteni és megértetni a szakralitás mi-benlétét, a szakrális táplálkozás lényegét. Itt kerül sor a tulajdonképpeni anyagleírásra is.

Ezek után dolgozatom kérdésfelvetésének második részét, az akkulturáció kérdését vizsgálom.

³ A bhakta Krisna-hívőt jelent. Itt azokról a bhaktákról van szó, akik olyan szintre jutottak a Krisna-tudat gyakorlásában, hogy már képesek tanítani másokat.

A védikus kultúra idegen közegbe átültetve óhatatlanul is újrafogalmazódik, gyakorlata változásokon megy keresztül. A fő probléma, munkám vonalát követve: meddig engedhetők meg a változások, és hogyan lehet a szakralitást fenntartani a változások ellenére? Ezzel szoros kapcsolatban áll az önellenőrzés, a profán világhoz való viszony és a szabályok magyarázatának módja, melyeket szintén itt tárgyalok.

A Krisna-tudatos hívők mindennapjaira jellemző a szakralizáltság. Vizsgálatomat azért szűkítettem le a táplálkozás tárgykörére, mert a gyakorlat egy szeletének részletes elemzésével kívántam bemutatni a folyamatot, és a táplálkozás igen alkalmasnak mutatkozott erre. Maga Sríla Prabhupada⁴ is, a Krisna-tudat Nemzetközi Szervezetének alapítója gyakran nevezte a Krisna-tudatot konyhavallásnak; a szakrális táplálkozás középponti helyet foglal el a hívők életében, amit az is mutat, hogy nemcsak a kedvemért beszéltek róla, hanem szinte minden általam meghallgatott előadáson, tanításon előkerült valami módon a téma.

A Krisna-tudat a test követeléseinek három csoportját különbözteti meg. Ezek a nyelvhez, a gyomorhoz és a nemi szervekhez kapcsolódnak, melyek a testen belül függőleges vonalban helyezkednek el, legfelül a nyelvvel. Ha valaki képes megfékezni a nyelve követeléseit, a többi felett is uralkodni tud.⁵ Éppen ezért a Krisna-tudatban kiindulópont a nyelv evéssel való megfékezése – és véleményem szerint jó kiindulópont magának a Krisna-tudatnak a megértéséhez is.

SZAKRALIZÁLT TÁPLÁLKOZÁS

A táplálkozás szakráliássá válásának alapelve, kulcspontja, hogy egy Krisna-hívő csak olyan táplálékot fogyaszthat el, amelyet felajánlott Krisnának. A felajánlott ételt *prasadam*nak nevezik, a szó maga ke-

⁴ Sríla Prabhupada (1896–1977) lelki tanítómestere, Sríla Bhaktisiddhanta Sarasvati Thakura kérésére 1965-ben Indiából az Egyesült Államokba utazott, ahol a Krisna-tudat terjesztésébe kezdett, majd egy év múlva megalapította a Krisna-tudat Nemzetközi Szervezetét (a továbbiakban ISKCON). Magyarországon 1975-ben kezdtek prédikálni, és ahogyan azt fent már írtam, 1989-ben váltak hivatalosan is bejegyzett egyházzá.

⁵ Prabhupada 1990. 15.

gyet jelent – ez később majd fontos lesz. A *praszadam* evése nem egyszerűen csak egy szabály, amit be kell tartani, hanem sokkal több annál: a praszadam a lelki élet, a Krisna-tudat egyik alapja, amin keresztül a Krisna-tudatú hívők eljuthatnak Istenhez. A praszadamot lelki ételnek tekintik, és a praszadam evése olyan lelki élet, amihez nem kell tudatosság, ami tudattalanul is hat, elősegíti a lelki fejlődést. Sríla Prabhupada gyakran tanácsolta a kezdő bhaktáknak, hogy egyenek sok praszadamot, mert ezzel gyorsan tisztul a lélek az anyagi szennyeződésektől, és ez még azok számára is egyszerű módszer – mert mi sem könnyebb ennél: csak enni –, kiindulási alap és segítség, akik a kezdetekben nehéznek tartják a filozófiát.

Ahhoz, hogy ezt és ezáltal a szakrális táplálkozást megérthessük, mindenekelőtt tisztáznunk kell néhány dolgot, meg kell ismernünk a Krisna-tudat két alaptételét.

A Krisna-tudat szent írásainak a Védákat – ezeken belül legfontosabbnak a Bhagavad-gítát⁶ – tekinti, de azokat főként Sríla Prabhupada tolmácsolásában ismeri. Sríla Prabhupada a fordításokat saját magyarázataival egészítette ki, így keletkezett az az óriási mennyiségű irodalom, amit a bhakták mint szent könyveiket tartják számon, és a benne foglaltakat – a tanítások értelmében – feltétel nélkül elfogadják. „A védikus tudomány ily módon egy tanítványi láncolaton keresztül öröklődött. Így lehet megérteni a védikus tudományt, s ezt a Bhagavad-gíta is megerősíti (Bg. 4.2.).⁷ Ha külön erőfeszítéseket tesz az ember a kísérletezésre, akkor szintén erre a következtetésre jut, ezért az időnyerés érdekében jobb, ha mindjárt az elején elfogadja a Védák tanait.”⁸

A másik fontos pont a Krisna-tudat világfelfogása: e szerint létezik egyfelől a lelki világ, ahol az egyéni lelkek, maguk az élőlények eredeti helyzetükben a Legfelsőbbel éltek, és létezik másfelől az anyagi világ, ahol a májja, az illúzió, az anyag fogságában élnek azok a lelkek, akik megpróbáltak függetlenné válni az istenségtől. Az élőlények fel-

⁶ A Védák („a tudás könyvei”) összefoglaló név, a hinduizmus szent könyveit értjük rajta, melyek a következőképpen oszthatók fel: a négy Veda, a száznyolc Upanisad, a tizennyolc Purana, a Védanta Szútra, a Mahábhárata és a Rámájána. A Bhagavad-gíta a Mahábhárata-eposz része, és a vaisnava filozófia – melyhez a Krisna-tudat kapcsolja magát – alapvető tételeit tartalmazza.

⁷ A jelölés a Bhagavad-gíta egy fejezetét és versét jelenti.

⁸ Prabhupada é. n.

tételekhez kötött lelkek, akiket, bár valamikor mindenki tiszta bhakta volt, ezen a világon befedett az anyag. Az ember azonban magasabb rendű intelligenciát kapott azért, hogy megvalósíthassa istent, visszatérhessen Krisnához a lelki világba, ennek módját pedig maga Krisna írja le a Bhagavad-gítában, amelynek sorai a fentiek értelmében kötelező érvényűek.

A módszer neve, amellyel el lehet jutni Krisnához: *bhakti-jóga*. A bhakti-jóga a cselekvés és a szeretet jógája, melynek lényege Krisna szeretetteljes és odaadó szolgálata, ahogyan Sríla Prabhupada megfogalmazta: „a Legfelsőbb Úrhoz fűződő személyes kapcsolatunk visszaállításának folyamata az odaadó szolgálat végzésén keresztül”.⁹ A bhakti-jóga nem elvonulást és aszkézist hirdet, hanem isten cselekvő és szereteteli szolgálatát, a bhakta egész életének felajánlását Krisna szolgálatába. Ezen szolgálat egyik eleme a főzés Krisnának, és a Krisnának felajánlott étel fogyasztása. Az odaadó szolgálat, mint cselekvés Krisnáért, transzcendentális cselekvéssé minősíti a profán cselekedeteket. „A Krisna-tudat tetteket jelent. Mindent, ami birtokunkban van, Krisna érdekében kell használnunk. Ez a bhakti-jóga folyamata. Krisna elmét adott nekünk, ezt arra kell használnunk, hogy Krisnára gondoljunk. Kezeket kaptunk, melyeket arra kell használnunk, hogy felmossuk a templomot, vagy hogy Krisnának főzzünk. Lábakat kaptunk, melyeket arra kell használnunk, hogy elmenjünk Krisna templomába. Orrot kaptunk, melyet arra kell használnunk, hogy megszagoljuk a Krisnának felajánlott virágokat. S a bhakti-jóga folyamatán keresztül ezeket az érzékeket Krisna szolgálatába állítjuk, és így valamennyi lelkivé válik.”¹⁰

Ha az emberek követik ezt a módszert, ha csak praszadamot esznek, akkor az „nemcsak megszabadítja a testet előző, bűnös visszahatásaitól, de ellenállóvá is teszi az anyagi természet minden szennyeződéssel szemben” (Bg. 3.14. magyarázata), „akkor ez segíti a lelki életbeli gyors fejlődésében, a test megtisztításában és olyan finom agyszövetek teremtésében, amelyek tiszta gondolkodást eredményeznek.” (Bg. 9.26. magyarázata)

A Krisna-tudatos táplálkozást, ahogyan egész életvitelüket a Védákra – tehát Krisnára – visszavezetett, az odaadó szolgálatot segítő

⁹ Prabhupada 1996. 167.

¹⁰ Prabhupada 1996. 6–7.

szabályok bonyolult rendszere hatja át („A szabályozó cselekedeteket a Védák írják elő, a Védák pedig az Istenség Legfelsőbb Személyiségének közvetlen megnyilvánulásai. Következésképpen a mindent átható transzcendencia mindig jelen van az áldozati tettekben.” Bg. 3.15.), mely szabályokat a hívők fokozatosan tanítóiktól és egymástól tanulják meg. A szabályok ismerete és követése nem szigorúan kötelező a megtérés pillanatától kezdve, de a folyamatos beletanulást elvárják mindenkitől, és azt maguk a bhakták is fontosnak tartják önma-gukkal és természetesen Krisnával szemben. Ezek a szabályok azonban nem teljesen merevek, nagymértékben függnek attól, hogy a bhakta hol él. A templomban lakó, a *murtik*¹¹ közvetlenül szolgáló szerzetesek élete a legszigorúbban szabályozott, és az otthon, nem Krisna-hívő családban élő bhakták kénytelenek a szabályokat leginkább a körülményekhez igazítani. A két véglet között több fokozat van, a lényeg, hogy mindenki a legjobb tudása szerint éljen. Sríla Prabhupadára hivatkozva sokszor hangsúlyozzák a bhakták, hogy a szabályok betartása a hely-idő-körülmény adta lehetőségektől függ, és nem az ember van a szabályokért, hanem a szabályok az embere-kért. Ez természetesen felveti a lazítás és az ellenőrizhetőség kérdését, amiről majd később lesz szó.

A szabályozás kiterjed a táplálkozás minden részletére, első lépésként a vásárlásra: a bhakták csak olyan élelmiszereket választanak, amelyek felajánlhatók Krisnának.

Az ételeket három úgynevezett *kötőerejbe*¹² sorolják, a jóság, a szenvedély és a tudatlanság kötőerejébe: „A jóság minőségében levő étel meghosszabbítja az élettartamot, megtisztítja az ember életét, erőt, egészséget, boldogságot és elégedettséget ad. Az ilyen tápláló étel édes, lédús, zsíros és ízes. A túl keserű, túlságosan savanyú, sós, csípős, száraz és égető ételt a szenvedély kötőerejében levők kedvelik. Az ilyen étel fájdalmat, kedvetlenséget és betegséget okoz. A tudatlanság minőségében élők a fogyasztás előtt három óránál tovább főzött, ízetlen, állott, bűzös, rothadó és tisztátalan ételt szeretik.” (Bg. 17.8–10.)

A szenvedély és a tudatlanság kötőerejébe tartozó ételeket nem szabad felajánlani Krisnának, aki maga mondja meg, hogy mit fogad

¹¹ A murtik Krisnát, illetve avatárjait, azaz földre szállt alakjait ábrázoló kis szobrok, amelyek a Krisna-hívők szemében nem szobrok, hanem egyenlők az istenséggel.

¹² A természet anyagi kötőereje, amely a lelkeket az anyaghoz köti.

el: „Ha valaki szeretettel és áhítattal áldoz Nekem egy levelet, virágot, gyümölcsöt vagy egy kis vizet, Én elfogadom azt.” (Bg. 9.26.) A jóság kötőerejébe tartozó ételek fogyasztása része az odaadó szolgáltnak: olyan ételeket fogyasztanak, amelyet Krisna megkíván, és amelyek egyben segítik a bhaktákat a lelki szintre való emelkedésben.

Ez azt jelenti, hogy a Krisna-hívők a tej kivételével nem fogyasztanak állati eredetű ételt,¹³ tehát nem esznek húst és tojást, ezenkívül mellőzik étrendjükből például a fokhagymát, a vöröshagymát és a gombát, mert a fokhagyma és a vöröshagyma a szenvedély, a gomba pedig a tudatlanság kötőerejébe tartozik. Nem isznak kávé, alkoholt és fekete teát. A vásárlás során arra is figyelnek, hogy az élelmiszerek összetételében se legyen állati eredetű, és ha tehetik, olyan helyen vásárolnak, ahol biogazdálkodás folyik: a farmon saját maguk által termelt növényekből és a tehenészetük adta tejből főznek, és a kisebb központok ellátását is segíti egy farmról indított autó, amely főként ritkább fűszerekkel látja el őket. A sajátosan indiai fűszereket Indiából szállítják. Az alapanyagoknak frissnek és nagyon tisztának kell lenniük: rothadó zöldséget és gyümölcsöt nem használnak fel, ha valami leesik a földre, akkor vagy azonnal megmossák, ha mosható, vagy eldobják.

Az ételeknél az is fontos, hogy milyen tudatban készültek. Lehetőleg elkerülik az olyan ételek elfogyasztását, amelyet abhaktá¹⁴ készített. A szakács tudata hatással van az ételre, az étel pedig közvetíti ezt a tudatot ahhoz, aki megeszi, ezért ha valaki olyan ételt eszik, amelyet lelki tudat nélküli – tehát Krisna-tudat nélküli – ember főzött, anyagi szennyeződésben részesül, ami hátráltatja lelki fejlődését. Különösen áll ez a gabonafélékből készült ételekre, mert a gabona a legalkalmasabb arra, hogy az ember tudatát átvegye. Legjobb tehát elkerülni az abhakták által készített ételek fogyasztását, de ha ez nem megoldható, az étel felajánlása csökkenti az ilyen étel spirituálisan szennyező hatását.

A főzés közben a legfontosabb dolog a tisztaság fizikai és lelki szinten egyaránt.

¹³ A zsíros étel ebben az esetben nem az állati zsírt, hanem a tejben levő zsíradékot jelenti.

¹⁴ Az abhaktá vagy karmi az az ember, aki nem Krisna-tudatos.

Ahogy már láttuk, sérült, romlott, tehát tisztátalan alapanyagot nem szabad felhasználni, és a megfelelő anyagoknak is nagyon tisztának kell lenniük, ezeket előre feldarabolják és előkészítik a főzéshez, a használhatatlan részeket pedig azonnal kidobják a szemétkbe. A konyha, az edények és a szakács tisztasága is alapvető. Tálalásra használt edényekben nem főznek, illetve főzésre használt edényből nem esznek, sőt a konyhában lehetőleg csak olyan edényt tartanak, amelyben főznek, az evésre használtakat valahol külön tárolják. Az edényeket használat után, még főzés közben azonnal elmosás. A konyhát használat előtt és utána is alaposan kitakarítják. A szakácsnak főzés előtt le kell fürödni, tiszta ruhába kell bújni, és főzés közben is gyakran kezet kell mosni. Ha fürdésre nincs lehetőség, legalább kezet kell mosni, de a templomokban, különösen ha murtiknak főznek, a szakácsok mindenféleképpen megfürdenek.¹⁵ Főzés közben nem szabad kimenni végre, vagy ha nagyon sokáig tart a főzés, mint például étteremben vagy nagy ünnepek előtt, amikor akár százféle ételt is készítenek, utána alaposan meg kell mosakodni. Nem szabad megérinteni a száját vagy a padlót főzés közben, ha ez mégis megtörténik, kezet kell mosni. A haját be kell kötni.

A fizikai szennyezettség elkerülése mellett fontos, hogy a bhakta ne magára gondoljon főzés közben, mert azzal beszennyezné az ételt, és tudatában kell lennie, hogy nem magának, hanem Krisnának főz. Éppen ezért nem is kóstolják és szagolják az ételt felajánlás előtt, és ezért lényeges a receptek hű követése is: ha pontosan betartják az alaposan kidolgozott arányokat és főzési módokat, nem kell kóstolni, tehát nem kell beszennyezni az ételt. A legjobb, ha a szakács főzés közben Krisnáról vagy magáról a főzésről beszél, Krisnára irányított tiszta tudatával elősegítve, hogy az emberek, akik elfogyasztják az általa elkészített ételt, lélekben tisztulhassanak és fejlődhessenek. Ily módon a főzés számukra nem pusztán cselekvés, hanem egyfajta meditáció.

Ha elkészült az étel, következik a legfontosabb lépés: a felajánlás. Minden nyersanyag és kész étel, amit nem ajánlottak fel Krisnának, bhoga, anyagi dolog. Abban a pillanatban, hogy megtörtént a felajánlás, az étel lelkivé válik, megszűnik anyagnak lenni, praszadam lesz.

¹⁵ A somogyvámosi templomban az avatott murtiknak külön konyhában főznek az erre a feladatra alkalmas bhakták.

A felajánlás azért fontos, mert az emberek mindent Krisnától kapnak, és nemcsak az állatok megölése, hanem a növények elpusztítása is bűn önmagában, karmikus¹⁶ következményei vannak. Azáltal azonban, hogy felajánlják, visszaajánlják Krisnának az ételt, ő elveszi a tett karmikus hatását. Másfelől pedig, amikor egy bhakta felajánl, akkor nemcsak az ételt, hanem az ételben az odaadását is felajánlja, amely Krisnának mindennél fontosabb. Ez nem jelenti azt, hogy bármit fel lehet ajánlani, akár húst is, mert Krisna pontosan megmondta, hogy mit fogad el. Ennek ellenére elképzelhető olyan helyzet, amikor ez nem tartható be, ilyen esetben a lelki tanítómester szava a döntő.

A lelki tanítómester, a *guru-seva* nagyon fontos személy a bhakta életében, később a praszadam tisztító hatásánál neki is nagy szerepe lesz, ezért róla is kell beszélni röviden. „A guru-seva, a lelki tanítómester iránti odaadás a bhakti lényeges része. A gurut nem szabad közönséges személynek tekinteni, hanem olyannak, aki azonos Krisnával, és ugyanolyan mértékben imádandó, mint Krisna. (Sb. 11.17.27.) A gururól úgy is beszélünk, mint a bhakta és a Bhagavan közötti közvetítőről.”¹⁷ A bhakta nem lehet közvetlenül Krisna követője, mert Krisna csak nagyon kevés embernek ad közvetlenül tanácsokat, ezért a guruhoz kell fordulni segítségért. „A guru iránti odaadás még fontosabb, mint a Krisna iránti odaadás, mivel a guru megmentheti a bhaktát még akkor is, ha az magára vonja Krisna elégedetlenségét, viszont Krisna nem tudja megmenteni a bhaktát, hogyha guruja elégedetlen vele.”¹⁸ A bhakták saját lelki tanítómesterüktől kapnak nevet és avatást, a lelki életben felmerült problémáikat személyesen, de – mivel azok nincsenek állandóan velük, és csak ritkán van alkalom a velük való találkozásra – többnyire levélben beszélnek meg.

Térjünk vissza a felajánláshoz: az elkészült ételt lehetőleg eltakarják, mert könnyen – szigorúan véve még egy állat vagy egy abhakta pillantásától is – tisztátalanná válhat, ilyen szigorúan azonban csak a templomokban tartják ezt a szabályt. A felajánlást templomban murti előtt, olyan helyen, ahol nincs murti, Sríla Prabhupada vagy a bhakta

¹⁶ Karma: a tettek visszahatása, általában valamelyik következő életében éri a tett elkövetőjét.

¹⁷ Tóth-Soma 1996. 323.

¹⁸ Tóth-Soma 1996. 323.

lelki tanítómesterének képe előtt végzik el. Templomban mindig másodszor avatott¹⁹ bhakta, a murtik szolgája ajánl fel. Első avatott vagy avatatlan bhakta csak a lelki tanítómesternek vagy Sríla Prabhupadának ajánlhat fel. Ott, ahol a bhakta nem Krisna-tudatos családjával él együtt, ahol a konyha tisztátalannak számít, például mert húst főznek benne, nem is állítható fel murti, ilyenkor az is elég, ha a bhakta magában, mindenféle szertartás nélkül pár szóval – „Kedves Krisna, kérlek, fogadd el ezt az ételt!” – végzi el a felajánlást. Ugyanígy tesz, ha olyan helyen van, ahol nem tudja szabályosan elvégezni a felajánlást. Ha nincs lehetőség murtinak felajánlani az ételt, akkor a lelki tanítómesternek végzett felajánlás is olyan, mintha közvetlenül Krisnának ajánlanának, mert a lelki tanítómester a hódolatot továbbajánlja Krisnának, közvetítőként szerepel a bhakta és Krisna között. Ahol többen élnek együtt egy központban, ott általában a szakács ajánlja fel az ételt; családban az, aki főzte, vagy a férj, esetleg a gyerekek, hogy korán megtanulják a felajánlást.

A felajánláshoz a külön Krisna számára fenntartott, ezüstből vagy rozsdamentes acélból készült kis étkészletbe raknak egy kis adagot mindegyik fogásból és italból, és bármilyen ital van, minden esetben tesznek még mellé vizet is. Igyekeznek a lehető legszebben elkészíteni a tálat: virággal díszítik, a színes ételeket ízlésesen elrendezik. A felajánlás egyszerűbb módja az, amikor a fent már idézett rövid mondatlalt ajánlják fel az ételt, majd néhány percig éneklik a Hare Krisna mantrát. A teljesebb felajánláshoz oltárt kell készíteni, ami állandóan ott áll a Krisna-tudatos hívők otthonában. Ezen az oltáron három kép van, amelyek Krisnát, Sríla Prabhupadát és Srí Caitanyát²⁰ ábrázolják. A felajánlást ez az oltár előtt kell elvégezni: a Krisna számára kivett ételt az oltárra helyezik, majd leborulva, de legalábbis fejet hajtva elmondanak három mantrát, ezek Sríla Prabhupada, Srí Caitanya és Krisna mantrái. A mantrák alatt kis csengővel csengetnek, közben arra gondolnak, hogy Krisna fogadja el a szeretettel felajánlott ételt. Az ételt tíz-tizenöt percig az oltáron hagyják, majd hozzárakják a többi

¹⁹ A Krisna-tudatos hívők Krisna-tudatban elért szintjüknek megfelelően avatást kapnak, amely avatást ők maguk kérhetik, és lelki tanítómesterük dönti el, hogy megkaphatják-e.

²⁰ Srí Caitanya (1486–1534) a hinduizmus vaisnava-irányzatának, annak is ún. gaudíya-vaisnavaizmus ágának alapítója. A Krisna-tudat ehhez az ághoz kapcsolja önmagát, Srí Caitanyát pedig Krisna inkarnációjának tekinti.

ételhez. A tíz-tizenöt perc arra szolgál, hogy Krisna elfogyaszthassa az ételt, a bhakták eközben közösen énekelnek. Az oltáron felajánlott étel a mahapraszadam,²¹ de a felajánlás által nemcsak ez, hanem a többi étel is felajánlottá, praszadammá lett, a mahapraszadam azonban közvetlenül Isten által elfogyasztott étel, ami különös erővel bír, és fontos, hogy mindenkinek jusson belőle.

Itt meg kell magyarázni, hogy mit jelent az: Krisna elfogyasztja az ételt.

Krisna mint a Legfelsőbb Személyiség, az Abszolút, nincs úgy korlátozva, ahogyan az emberek vannak, ő minden részével képes az összes funkciót elvégezni, képes például a szemével enni. Amíg az oltáron van az étel, Krisna a Krisna-hívők hite szerint valóban elfogyasztja az ételt, de egyben olyan kegyes is, hogy meg is hagyja a praszadamot (a praszadam jelentése: kegy!), amely ezáltal abszolút tisztává, anyagitól mentessé, lelkivé vált. „Isten eszik, mivel azonban teljes, nem úgy eszik, mint mi. Ha megkínálnak egy tál étellel, megeszed, s az étel már el is fogyott. Isten nem éhes, de eszik, ugyanakkor azonban meghagyja az ételt, amely így praszadammá, az Ő kegyévé változik. ... Az Úr testének minden érzéke rendelkezik a többi érzék minden képességével. Noha mi látunk a szemünkkel, enni nem tudunk vele. Isten érzékei azonban amiatt, hogy végtelenek, nem ilyenek. Csupán azzal, hogy ránéz, megeszi a neki felajánlott ételt.”²² Krisna tehát ezzel is segíti bhaktáit a lelki fejlődésben és végső soron a hozzá való eljutásban.

Ott, ahol többen esznek együtt, az étel felszolgálásának is megszabott rendje van.

Miután leveszik a praszadamot az oltárról és elmossák Krisna edényeit, a praszadamot átszedik olyan edényekbe, amelyeket kifejezetten az ételosztáshoz használnak – ezek általában nagy rozsdamentes fémvödrök vagy műanyag edények. Minden bhaktának saját edénye van, amit csak ő használ: rozsdamentes fémből készült többosztatú tál, kanál és pohár. A vendégeknek műanyag tálakat és evőeszközöket osztanak ki. Mindenki a földre ül, külön sorba a férfiak és külön sorba a nők, a gyerekek nemtől függetlenül általában anyjuk mellé. Az étel osztását egy tizenöt-húsz fős csoportnál három-négy bhakta vállalja,

²¹ A *maha* jelentése: nagy, fő-.

²² Prabhupada 1996. 31.

akik, míg a többiek esznek, várnak, és csak ha már mindenki befejezte, kezdenek el enni – ekkor ők ülnek le, és mások szolgálják ki őket. Ez azért fontos, hogy annak, aki eszik, evés közben ne kelljen felállnia, mert ezzel nem tudna teljesen az evésre koncentrálni, és mivel az evést magát is egyfajta meditációnak, Krisna szolgálatának tekintik, ezáltal Krisna megfelelő szolgálata szenvedne csorbát. Ahogyan az evés, ugyanúgy a felszolgálás is odaadó szolgálat, a praszadam felszolgálása és elfogadása egyaránt a bhakták közötti szeretetteljes társulás jelei közé tartozik, és mindkettő Krisnát szolgálja.

A felszolgálók először kis adagot raknak a tányérokra, vigyázva, hogy ne egymásra rakják, hogy ne keveredjenek össze az ételek. Ahogyan az oltáron, úgy a bhakták tányérján is szépek kell lennie az ételnek, mert a szép tálalás is hozzájárul a praszadam tisztító hatásához. Másfelől arra is ügyelniük kellene az osztóknak, hogy a megfelelő sorrendben adják ki az ételeket, de hogy mi ez a megfelelő sorrend, interjúim során nem derült ki teljesen. Említettem már, hogy a Krisna-tudatú hívők szokásaikat egymástól és tanítóiktól tanulják meg. A szakácsok igyekeznek az indiai konyhát a helyszínen vagy legalábbis indiaiaktól megtanulni, de mivel India különböző helyein tanulnak, különböző szokásokat is vesznek át, aminek az az eredménye, hogy többféle megfelelő sorrendet is hallhattam. A legáltalánosabb azonban az, hogy aki nem foglalkozik komolyabban a főzéssel, nem is tud megfelelő sorrendet mondani.²³

A bhakták megvárják, amíg mindenki leül, az ételosztás alatt dicsőítő imákat énekelnek, és egyszerre kezdenek el enni. Ameddig van annyi étel, hogy a felszolgálóknak is jusson, mindenki kaphat repetát. A bhakták általában hangsúlyozzák, hogy jobb kézzel kell enni, és evés előtt jó inni, utána már nem, de ezt sokszor nem tartják be – ezek azon szabályok közé tartoznak, amelyek megmaradnak a tudás, az elmélet szintjén.

Evés után azonnal elmossák az evőeszközöket, edényeket, és ha mindenki elment, felmossák a helyet, ahol ettek, mert az evés helye mindaddig tisztátalan, amíg meg nem tisztítják. A maradékot – mivel praszadam, szent – nem lehet kidobni tisztátalan helyre. Elássák, vagy

²³ Egy változat a sok közül: rizs, keserű zöldségek, dal (levesféle sárgaborsóból), számósza (zöldségekkel töltött tészta) vagy pakora (rántott zöldségfélé), szabdszik (zöldségételek), saláták, csatni (egyszerre édes és erős pép), végül az édességek.

ami tapasztalataim szerint gyakoribb: háziállatoknak adják, vagy kिरakják olyan helyre, ahol állatok megtalálhatják. Ez utóbbit azért is tartják jobb megoldásnak, mert a praszadam nemcsak az embereket tisztítja és segíti a lelki életben, hanem az állatokat is. A bhakták többször meséltek olyan történeteket a Védákra hivatkozva, amelyekben valamilyen állat praszadam maradékából evett, és következő életében emberként született újjá, kikerülve az egyébként rá váró létformák sorát, és lehetőséget kapva ezzel a Krisnához való visszatérésre.

Az anyag leírása után a következőkben megkísérlem a szakrális és az áldozat fogalmainak segítségével elemezni a fentieket.

Láttuk, hogy a praszadamevés maga is lelki élet, olyan lelki élet, amihez nem kell tudatosság, ezért mindenki számára könnyen megvalósítható. Az evés, amely nem egyszerűen étel evése, hanem praszadamevés, az odaadó cselekedet révén szentté válik. Eliade a fiziológiai aktusok vallási jelentését abban látja, hogy azok vagy isteni példaképet utánoznak, vagy különböző kozmikus jelenségekkel azonosultak.²⁴ A Bhagavad-gítában Krisna mint minden dolgok kezdete kinyilvánította, hogy egy hozzá kíváncsi bhaktának hogyan kell élnie, így a fentiek értelmében az általa előírt állandó cselekvés, az odaadó szolgálat szentté válik. Ily módon a Bhagavad-gíta minden profán tevékenységet – az evést és főzést is – igazol és szakrális szintre emeli: „Minden emberi élmény átalakítható tehát, és egy másik emberfeletti síkon újra átértékelhető.”²⁵

Ugyanígy az étel, amely felajánlás nélkül pusztán májja, anyag, a felajánlás által praszadammá, szentté válik, és mint Krisna maradéka, már nem anyag többé, hanem lelki étel, ami megszabadít az anyag fogságából.

A Krisna-tudattal ismerkedők számára gyakran a finom indiai ételek jelentik az első igazán vonzó dolgot a Krisna-tudatban, és azt, hogy ez szent étel, fokozatosan érzik át, később pedig már határozottan úgy érzik, hogy a felajánlott étel más, mint a felajánlatlan, jobb hatással van szervezetükre és lelkükre egyaránt. A Krisna-tudat gyakorlásában is sokszor említik a felajánlást mint első olyan szertartást, amelyet egyedül elvégeztek. A felajánlás és a praszadam evése megváltoztatja az evéshez való viszonyukat, új értelmet ad annak.

²⁴ Eliade 1996b. 158.

²⁵ Eliade 1996b. 161.

A praszadamot Krisna maradékának tartják, mivel a felajánlás lényege szerint az ételt – amely, mint minden, Krisna tulajdona, tehát az ő jóvoltából élvezhetik az emberek – a felajánlás során Krisna élvezi először, és csak azután a bhakták. A cselekedetek is azáltal válnak szentté, az odaadó szolgálat részeivé, ha gyümölcseit a bhakta nem maga élvezi, hanem Krisna élvezetére ajánlja fel: „Az odaadó szolgálatban cselekvő bölcsek az Úrnál keresnek menedéket, s kiszabadítják magukat a születés és halál körfolyamatából azáltal, hogy lemondanak tetteik gyümölcseről ebben az anyagi világban. Ily módon érhetik el azt az állapotot, ami túl van minden szenvedésen.” (Bg. 6.51.)

A bhakti-jógában így a cselekvő élet egyenlő az áldozati étellel: a bhakta tetteit Krisnának áldozza, így módon minden tevékenysége áldozattá válik. A Krisna-hívők hangsúlyozzák, hogy a felajánlás, az, hogy először Krisnának adják az ételt, azt az ételt, amit tulajdonképpen tőle kapnak, maga is áldozat: „Srí Krisna megmagyarázza, hogy akik fejlődni kívánnak a lelki életben, és meg szeretnének szabadulni az anyagi kötelékektől, azok számára kizárólag az áldozat megtisztított maradékai jelentik a helyénvaló ételt.” (Bg. 9.26. magyarázata.) Ahogyan már mondtam, Krisna maga tanítja bhaktáit a helyes életre, melynek lényege: megérteni és utánózni őt, és ő maga az áldozat végső célja. Krisna szüntelenül cselekszik, és így módon minden cselekvés, ami őt utánozza, és ami a hozzá való visszatérést célozza, egyúttal a szabályozó elvek betartása, amelyeket ő adott híveinek. Minden cselekedetet az alapelveire vezet vissza – ebben az értelemben helyesen cselekedni annyit tesz, mint szent cselekedetet végrehajtani.

Az ételfelajánlás – istennek visszaadni, ami az övé, és úgy cselekedni, ahogyan ő cselekedett, a tettek gyümölcseinek élvezetét pedig Krisnának hagyni – áldozat, ami így Eliade szerint személyen túli működéssé változik, és részt vesz a kozmikus rend fenntartásában.²⁶ Ugyanakkor a felajánlást köszönetként is értelmezik: köszönet Krisnának, hogy az embereknek adja azt, ami az övé, másfelől lehetővé teszi számukra az ő szolgálatát, ami a lelki világba való visszajutás lehetőségét biztosítja. A köszönet ezáltal helyreállítja a rendet is, és a rend, az egyensúly létrehozásával a felajánlás valóban részt vesz a kozmikus rend fenntartásában. A bhakták szerint nem megköszönni az

²⁶ Eliade 1996a. 194.

ételt, azaz elmulasztani a felajánlást egyenlő a lopással: viszonzás nélküli elvétele annak, ami nem a miénk, hanem Krisnáé.

A felajánlás a szent és világi közötti kommunikációt segíti elő. A felajánlás és az étel elfogyasztása az emberek közé hozza Krisnát, erősíti Isten és az emberek kapcsolatát: „By admitting man to his table, the god became bound to the community in a special relationship.”²⁷ A felajánlás mint áldozat, köszönetnyilvánítás és az ember kapcsolatának újbóli létrehozása Istennel helyreállítja a kozmikus rendet, vagy a bhakták értelmezése szerint: megadja nekik a lehetőséget, hogy visszatérjenek eredeti állapotukba, visszatérhessenek a lelki világba Krisnához.

„A bhakták megszabadulnak mindenféle bűntől, mert csak olyan ételt fogyasztanak, amit először felajánlottak áldozat gyanánt. Mások, akik személyes érzéki élvezetükre készítenek ételt, bizony csak bűnt esznek.” (Bg. 3.13.)

Láttuk, hogy a bhakták számára csak a Krisna által elfogadott és élvezett étel, Krisna maradéka az egyetlen elfogyasztható táplálék, mert ami nem praszadam, azaz bhoga, az tisztátalan.

A *tiszta-tisztátalan* oppozíció lényeges eleme az egész Krisna-tudatnak, és különösen a táplálkozásnak. A tisztasági szabályok – a test és az edények tisztán tartása – nemcsak a fizikai, hanem a lelki tisztaságot is szolgálják, ezenfelül a tisztaság nem csak fizikai szinten értelmeződik, hanem lelki szinten is. A praszadam tisztítja a szívet, a lelket, a tudatot, az az étel viszont, amibe valaki már beleevett, a lelki tudatosság alacsonyabb szintjén lévő ember maradéka, tisztátalan, sőt láttuk, hogy szigorú értelemben az is tisztátalan, amit abhakta vagy állat megpillantott. Ugyanakkor ha egy magas szintű tiszta dolog tisztátalanhoz ér, a tisztátalan megtisztul. Ezért jó megenni a lelki tanító-mester maradékát, vagy olyan ételt elfogyasztani, amit a guru keze vagy egy szent tárgy érintett.

A somogyvámosi templomban évente egyszer megrendezésre kerül egy Govardhana-pudzsa.²⁸ A Govardhana szent hegy Indiában, amely a történet szerint Krisna hétévesen felemelt és napokig a családja és barátai fölött tartott, hogy megmentse őket Indra félisten haragjá-

²⁷ „Azáltal, hogy odaengedi az embert az asztalához, Isten egy különleges kapcsolatba kerül a közösséggel.” A szerző fordítása. Eliade 1987. 391.

²⁸ A pudzsa imádatot jelent.

tól, aki viharral és jégesővel próbált elpusztítani mindenkit. A hegy egy darabkáját őrzik a somogyvámosi templomban, amelyet az ünnep alkalmából feldíszítenek és egy lelki tanítómester vezetésével egész napos ceremóniával imádnak. A szertartások részeként reggel körülbelül egy órára egy nagy fémtálcára állították a Govardhana-darabot, és két-három bhakta többféle itallal és édességgel öntözte és dörzsölte, aszalt gyümölcsökből fűzött láncokat akasztottak rá, amelyeket aztán kidobtak a bhakták közé, akik azonnal megették. A folyadékokat és édességeket, melyekkel öntözték, illetve dörzsölték a Govardhanát, összegyűjtötték, és később, a közös étkezéskor szétosztották úgy, hogy mindenkinek feltétlenül jusson belőle.

A templom háromszori körbejárása és a tehenek imádata után a Govardhana-darabot egy nagy asztalon édességekből elkészített „domborzati térkép” közepére helyezték: a térkép az indiai Govardhana-hegyet és környékét ábrázolta. Az imádat itt is tovább folyt, körbetáncolták a hegyet, és az erre az alkalomra való énekeket énekelték, végül pedig a lelki tanítómester egyenként és darabonként szétosztotta az egész térképet a bhakták között.

Az ünnep másnapjára esett Sríla Prabhupada halálának évfordulója. Délelőtt böjtöt tartottak, amelyet délben törtek meg: erre a napra olyan ételeket főztek, amelyek Sríla Prabhupada kedvencei voltak, és itt is fokozottan figyeltek rá, hogy a mahapraszadamból mindenki kapjon.

Arról már esett szó, hogy az étel a karma hordozója – ez az oka, hogy nem szabad beleenni más, tisztátalan ember ételébe, de ez az oka annak is, hogy magasabb szintű hatást is lehet kapni ételen keresztül. A Govardhana-hegy darabkája szent, és azáltal, hogy hozzáér valaminek, az a dolog is tisztává válik: az ételhegy, amire rátették, egyfelől számukra már nem különbözött magától a szent hegytől, amely Indiában van, másfelől pedig az étel mahapraszadammá vált. A lelki tanítómester fejlettebb szinten van, mint az egyszerű bhakta: amihez ő hozzáér, tisztító hatású lesz. Így az étel és ital, ami a hegydarabhoz ért, és amit ráadásul a mester kezével érintett is – egyáltalán bármit kapni tőle –, a bhakta számára a lelki fejlődést segíti.

Ünnepnapokon mindig annak a személynek a kedvenc ételeit főzik, akit ünnepelnek, legyen az egy tanítómester, Krisna egyik földi megjelenése vagy Krisna maga. Ha az ünnevelt nincs is jelen, a murtijához ugyanúgy viszonyulnak, mintha az ő maga volna, ezzel szeretetüket és odaadásukat fejezik ki, azt a szeretetet, ami a bhakti-jóga

lényege. Az ilyen ünnepen kapott mahapraszadam, ami jelen esetben Sríla Prabhupada kedvence volt, egy újabb jó lehetőség a lelki életben való fejlődésre.

Az étel mint a tiszta és tisztátalan egyidejű megnyilvánulása rendkívül bonyolult rendszert alkot a hinduizmusban, ezt a rendszert elemzi Malamoud „Observations sur la notion de »reste« dans le brahmanisme”²⁹ című cikkében. A bráhmanizmusban a kasztrrendszer szigorúan megvonja a határokat tiszta és tisztátalan, érinthető és érinthetetlen között, az ételmaradékot illetően azonban ez a szabályrendszer sem egyértelmű,³⁰ és ha lehet, még bonyolultabb, mint a tisztasági szabályok rendszere. A Krisna-tudatban az anyag mint a romlott, az alacsonyabb rendű a lelki-vel szemben megszentelődik azáltal, hogy Krisna szolgálatába áll, illetve állítják Krisna odaadó szolgálói. De a tiszta – tisztátalan problémája ezen túl is fennmarad, és a tisztasági szabályok, a tisztátalan dolgok lehetőség szerinti elkerülése továbbra is behálózza a bhakták életét, a Krisna-tudatos gyakorlatot. Az ellentmondásokat csak fokozza, hogy a Krisna-hívők nem a szocializáció során szerzik be ezeket a tapasztalatokat, tehát meg kell tanulniuk őket, úgy, hogy nem is mindig világos számukra a rendszer, másfelől pedig egy olyan kultúrában kell alkalmazniuk a megtanultakat, amelyben azok idegenek – ezekről a problémákról a dolgozatnak a Krisna-tudat beilleszkedéséről szóló részében még szó esik.

Az ellentmondások és problémák ellenére mégis úgy érzem, hogy a tiszta – tisztátalan oppozíció nagyon fontos a Krisna-tudatos életvilág értelmezésében.

Sríla Prabhupada három transzcendentális tulajdonságot állapít meg, ezek: a tisztaság, a lemondás és a kegy, ahol a tisztaság egyenlő azzal, hogy a bhakták nem szennyezik be magukat nemkívánatos ételekkel és szokásokkal.³¹

Mary Douglas „Purity and Danger” (1966) című könyvében rávilágít, hogy az étkezési tabuk legjobb megértésének lehetőségét a spirituális szennyeződés kontextusa nyújtja, a tisztaságot pedig mint az univerzum rendjének egy elemét tekinti. Ebben a kontextusban bármi, ami megbontja ezt a rendet és létrehozza a káoszt, az szennyeződés, tisztátalanság. A Krisna-tudatban a tisztátalanság mindig mint a

²⁹ „Megfigyelések a maradék kifejezéséről a bráhmanizmusban.”

³⁰ Malamoud 1989. 13.

³¹ Syamasundara dasa 1998. 12.

Krisna-tudatossal ellenkező, a lelki életben nemkívánatos jelenik meg, ami megbontja azt a rendet, ami a világot, a lelki világot eredetileg jellemzi, és létrehozza a szenvedést, a káoszt, ami egyenlő az anyagi világgal mint a tisztátalanság bölcsőjével. A Krisnához való visszatérés a káosz felszámolásán, a rend újrafelépítésén keresztül lehetséges, ez pedig egyenlő a bhakták által hangsúlyozott tiszta, szeretetteljes és odaadó étellel.

A Krisna-tudatos embereket nézve egyetérthetünk Mary Douglas-szal abban, hogy a tisztátalan elkerülését nem valamiféle félelem vagy vallási terror indukálja, ez nem negatív mozgás, hanem pozitív erőfeszítés. A tiszta dolgok mint istennek tetszők magához Krisnához vezetnek: Krisna meghatározza, hogy mi tiszta; ami tiszta, az pedig Krisnához vezet.

A *tiszta–tisztátalan* ellentétpár, a tisztátalanhoz való hozzáállás határozza meg egy bhakta életének sok apró részletét, azt, hogy mit lehet és mit nem, mit, hol és hogyan tehet. Jó példa erre a felajánlás módja: láttuk, hogy olyan helyen, ahol a konyha húsfőzés miatt tisztátalanná vált, nem lehet murtit felállítani és ételt felajánlani neki. A templomi avatott murtiknak csak másodszor avatott bhakta, szerzetes ajánlhat fel, aki csak a murtik szolgálatával foglalkozik, és tiszta – tehát a Krisna-tudatban magas szintet elért – bhakta. A felajánlatlan főtt ételt pedig jobb eltakarni a tisztátalan tekintetek elől.

Rékai Miklós, aki a munkácsi zsidók táplálkozását vizsgálja, és szintén foglalkozik a tisztaság kérdésével, megállapítja, hogy a zsidóság nagyobb csoportjától már évtizedekkel ezelőtt elszakadt, elszigetelten élő munkácsi zsidóknál a kóserség mint tisztaság nem biztos hogy minden esetben fizikai tisztaságot is jelent.³² A Krisna-tudatban tapasztalataim szerint a kettő együtt van jelen. Nemcsak lelki szinten tartják be az isteni törvényt és a rituálét, hanem a tisztaság valóban a fizikai tisztaságot is jelenti. A törekvések mindenesetre ezt célozzák. Hozzá tartozik ehhez az is, hogy a Krisna-tudat Magyarországon egy feltörekvő vallási csoport, amely most tanulja vallásának szabályait. Az alkalmazkodás-elhatárolódás határán állnak, ebben a helyzetben ezeknek a szabályoknak a kérdése még nem dőlt el véglegesen, s ez az állapot a Krisna-tudatot, a Krisna-hívők életét a társadalomkutatás számára különösen érdekessé teszi.

³² Rékai 1998. 69.

GYAKORLAT: SZAKRALITÁS ÉS AKKULTURÁCIÓ

A Krisna-tudat gyakorlatában ragaszkodik az indiai *vaisnava* tradícióhoz – a szabályok betartása végső soron az Isten szentségéhez való hasonulást teszi lehetővé,³³ a hozzá való kötődést fejezi ki. A sajátosan indiai és a mai magyar kultúra találkozása számos problémát vet fel. A táplálkozás szempontjából és a Krisna-tudat felől nézve úgy látom, hogy a helyi magyar adottságok beépülése zavartalan addig a pontig, amíg nem érintik a vallás adta – tehát jelen esetben a szakrális táplálkozás adta – követelményeket.

Ez a logika azonban úgy látszik, csak a négy alapszabályt illetően szigorú. Ezek: 1. hús és tojás fogyasztásának tilalma, 2. kábító- és mámorítószerek fogyasztásának tilalma (beleértve az alkoholt, kábítószert, koffeines kávét és teát, cigarettát), 3. tilos a szerencsejáték, 4. tilos a házasságon kívüli nemi élet. Egyébként azonban tág értelmezési kereteket biztosít, ez a világhoz való viszonyát tükrözi.

A világhoz való viszony fontos kérdés az új vallási mozgalmak szempontjából, meghatározza a különböző kultúrák találkozását, témánkat tekintve a szabályok sorsát.

Ha a világelutasításnak Max Weber által megállapított két módja közül valamelyikbe megpróbáljuk belehelyezni a Krisna-tudatot, nincs könnyű dolgunk.

Weber szerint létezik egyfelől az aktív aszkézis, amely a világon belül próbálja megváltoztatni a világot, az isten által akartat az ő eszközöként kívánja megvalósítani, másfelől pedig van a világon kívül helyezkedő aszkéta, aki a világban való cselekedetet elutasítja, attól elmenekül. „A világon belüli aszkéta szemében a misztikus magatartása lomha önélvélet, a misztikus szemében pedig a (világban cselekvő) aszkétái hiú önhiúsággal egybefonódó belegubancolódás a világ istenidegen üzelmeibe.”³⁴

Srīla Prabhupada és hatására a bhakták elutasítják a jóga egyéb formáit, szerintük a bhakti-jóga mint az állandó cselekvés jógája az egyetlen lehetséges módszer e kor embere számára Krisna elérésére. Eliade többek között abban látja a Bhagavad-gíta jelentőségét, hogy az a jógatechnikát olyan eszközként értelmezi, „amely lehetővé teszi

³³ Rékai 1998. 69.

³⁴ Weber 1982. 344.

a világtól való elszakadást úgy, hogy közben továbbra is benne élünk és tevékenykedünk...”³⁵

Kamarás szerint még nem dönthető el, hogy a Krisna-tudat a weberi két véglet közül hova tartozik, hova fog tartozni.³⁶ Én jelenleg úgy látom, hogy a Krisna-tudat egyszerre mélyen a világban is van, és el is határolja önmagát tőle, még hozzá nagyon tudatosan, és pontosan a szakralizálás általam fontosnak tartott és hangsúlyozott eszközeivel.

A világtól való elhatárolódás eszköze a mindennapok szakralizálása, élesen szembeállítva azt – és így az egész Krisna-tudatos életvilágot – a Krisna-tudaton kívül eső társadalommal. Az áldozati élet, a *tiszta-tisztátalan* opozíció és az általa indukált *rend–rendetlenség*, *kint és bent*, *mi és ők* mind-mind ezt az elhatárolódást erősítik, s megerősítik Hoppál sorait: „A nagy világvallások rendezett tételek és szertartások sokaságával bástyázzák körül magukat, s talán legfontosabb jellegzetessége a vallási hiedelmek részrendszerének, hogy a legtöbb kultúrában ez az alrendszer tárolja az adott közösség értékítéleteit, sok esetben éppen a vallási szokások és szabályok formájában.”³⁷

Ezek a Krisna-tudatos szokások és szabályok gyakran idegenek a mi kultúránkban, melyeket maguknak és másoknak is magyarázni kell. A furcsa, idegen szabályok, előírások és tilalmak indoklásánál a Krisna-hívők és a szent könyvekhez fűzött értelmezések kétféle magyarázati módot is alkalmaznak. Például azt, hogy nem esznek hagymát, úgy indokolják, hogy az a szenvedély kötőerejébe tartozó növény, és Krisnának nem lehet ilyet felajánlani, másrészt a hagyma fogyasztása fizikailag is valóban növeli a szenvedélyt. Ez csak feleslegesen nehezítené meg főleg a cölibátusi fogadalmat tett szerzetesek életét, de a szexuális életet csak házasságon belül és akkor is csak gyereknemzés céljából élő más bhakták életét is. Annak, hogy nem esznek bele más ételébe, az az oka, hogy az étel közvetíti a karmát, tisztátalan, de sokszor hozzáteszik, hogy különben is gusztustalan dolog. A konyhában az edények különválasztását a spirituális és a fizikai tisztátalansággal egyaránt összefüggésbe hozzák.

Tehát az indoklásnak két rétege van: idealista és materiális. Mary Douglas főként az izraelita tisztasági szabályok és magyarázatuk kap-

³⁵ Eliade 1996a. 196.

³⁶ Kamarás 1998. 96.

³⁷ Hoppál 1992. 113.

csán arra a következtetésre jutott, hogy a vallási rítusok materialista magyarázata mindig csak igazolás, az idealista magyarázatot tartja elsődlegesnek, ahol a *tiszta-tisztátalan* ideái szimbolikus formák. Véleménye szerint az úgynevezett modern ember ideái arról, hogy mi számít piszoknak, ugyanúgy szimbolikus szisztémákat fejeznek ki, a tisztátalan fogalma nála is ugyanúgy viszonylagos, a különbségeket ott is az határozza meg, hogy a szervezett szisztémába az adott dolog beleillik vagy sem, mint a vallásos embernél.³⁸ Ha ez így van, akkor a Krisna-tudat az új szimbolikus formák megfelelő bemutatásával könnyen beépülhet – behelyettesítéssel – egy ilyen magyarázórendszerbe. Látuk a példákon, hogy a bhakták igyekeznek materiális magyarázattal is alátámasztani a szabályokat. A Krisna-tudat nem egyszerűen vallásnak tekinti magát, hanem egy olyan világmagyarázó rendszernek, amely tudományos alapokon nyugszik, és ezeket az alapokat a Védák adják. A bhakták gyakran hangsúlyozzák, hogy a Krisna-tudatos filozófia tulajdonképpen tudomány, amely mindenre kielégítő magyarázatot ad. Egy Krisna-tudatos szakácskönyv a táplálkozásukat „tudományos és praktikus étkezési módnak”³⁹ tartja, a Bhagavad-gíta magyarázatában pedig Sríla Prabhupada a tudatlanság kötőerejében lévő ételektől azért is óvja a bhaktákat, mert azok fertőznek és betegséget okoznak. (Bg. 17. 8-10. magyarázata.)

Az idealista magyarázat elsőbbségét hangsúlyozva mégis nagy teret kapnak a racionális magyarázatok, ennek oka véleményem szerint az, hogy a Krisna-tudat mint ebben a kultúrában idegen, furcsa, így is megpróbálja legitimálni önmagát, kapcsolódni ahhoz a magyarázó szisztémához, amely itt elfogadott, amely itt az emberek gondolkodását irányítja. És itt nemcsak a kifelé érvelésről van szó, hanem önmaguk számára szóló, önmagukat meggyőző magyarázatokról is, hiszen ők is a helyi kultúra által nyújtott minta szerint gondolkoznak, ezekről az alapokról kiindulva válnak Krisna-hívóvé.

Az indiai étkezési szokásokat vizsgáló szerzők mindig felhívják a figyelmet azok differenciáltságára; az elemzések lényege a társadalom, a társadalmi és politikai rétegzettség és az étkezés kapcsolatának vizsgálata. Jack Goody⁴⁰ az ázsiai konyháról általában állítja ezt a vi-

³⁸ Douglas 1966. 34–35.

³⁹ Goura Kirtana dasa 1998. 7.

⁴⁰ Goody 1982.

szonyt, és a kínai, az indiai és az egyiptomi példával illusztrálja. Malamoud⁴¹ az indiai kasztrendszer és a maradék összefüggését vizsgálja, és megállapítja, hogy ebben a viszonyban a tiszta – tisztátalan kontextusa adja a társadalmi hierarchia alapját. Mary Douglas szerint a tisztaságról alkotott nézetek, ideálok a társadalomban két szinten működnek: az egyik szinten mások befolyásolásáról van szó, a másikon pedig ezek a nézetek a társadalmi életre utalnak.⁴² Ezekben a kultúrákban a konyha, az étkezés és a hozzá kapcsolódó szabályok és szokások az elhatárolódások és kapcsolatok bonyolult rendszerét hozzák létre, a társadalmi egységek közötti kapcsolatok szimbólumaiként működnek. A magyarországi Krisna-tudatban azonban mindez főként nem a Krisna-hívők társadalmán belüli viszonyokat hivatott szabályozni és jelképezni⁴³, hanem a nem Krisna-tudatos világgal való szembenállást fejezik ki egyfelől, és a Krisna-hívők összetartozását másfelől. A kizárólag csak Krisnának felajánlott tiszta étel fogyasztása elhatárolja és megmenti a bhaktát az anyagi világ szennyeződéseitől, és biztosítja az egymás közötti kapcsolatok lehetőségét azzal, hogy egymást nem fenyegetik tisztátalansággal.

A világban benne élni azért fontos, hogy a bhakták másokkal is meg tudják ismertetni a Krisna-tudatot. Ehhez nem lemondani kell az anyagi világ eszközeiről, hanem Krisna szolgálatába állítva fel kell őket használni. Ily módon a mobiltelefonos, autós bhakta nem önellentmondás, és így kap magasabb értelmet a Govinda étteremhálózat is, ahogyan ezt később majd meglátjuk.

Benne élés a világban és elhatárolódás tőle, a bhakták csekély, illetve csak fokozatosan megszerzett tudása a helyes Krisna-tudatos életmódról, valamint az idegen kultúra beépítése a magyar kultúrába: ezek azok a dolgok, amelyek további érdekes kérdéseket vetnek fel jelen témámat, a szakralizált táplálkozást illetően.

A szabályok betartásával kapcsolatban gyakran igen eltérő nézetekkel találkozhattam kutatásaim során. Az írásos források, a Bhagavad-gíta minden esetben hangsúlyozzák azok fontosságát, mint a Krisna

⁴¹ Malamoud 1989.

⁴² Douglas 1966. 3.

⁴³ Kétségtelenül vannak különbségek a szerzetesek, a kétszer avatottak, a lelki tanítómesterek, a családos vagy az avatatlan bhakták között ilyen szempontból, de egyelőre ezekről nem tudok eleget, és itt nem is tartom fontosnak őket.

iránti odaadás, a lelki fejlődés alapját. Sríla Prabhupada is nagy súlyt helyezett a szabályokra, de ő már azt tanította, hogy helyhez-időhöz-körülményhez alkalmazkodva kell gyakorolni a lehető legjobban a Krisna-tudatot. A bhakták számára a szabályok nem mindig egyértelműek, nem egyformán ismerik őket, és amit ismernek, az sem rögzült még tökéletesen a gyakorlatban. Az, hogy a vaisnava-életmódot, amelyet követni próbálnak, még csak most tanulják Indiában, az Indiát járt bhakták, illetve a lelki tanítómesterek pedig fokozatosan adják át a magyar bhaktáknak, kétségtelenül rányomja bélyegét a gyakorlatra. A hazai körülmények óhatatlanul befolyásolják a hívők mindennapjait, és helyenként változtatásra kényszerítik az elvárt Krisna-tudatos életet.

Mielőtt azonban erre részleteiben is rátérnénk, nézzünk meg egy korábban már felvetődött kérdést, a szabályok ellenőrzésének ügyét: mi készíti a Krisna-hívőt arra, hogy ne lazítson, hogy a szabályokat mégis betartsa?

Vannak bizonyos dolgok, amelyeket együtt csinálnak, ahol a közösség tölti be az ellenőrző szerepet. A bhakta viselkedéséről mestere is folyamatosan tájékoztatást kap a vezetőktől. Ezekről azonban az interjúk során alig esik szó, ők sokkal fontosabbnak tartják és jobban hangsúlyozzák az önellenőrzést. Egyfelől a hívők a szabályokat könnyítésnek tekintik, eszköznek, amely segít a Krisna-tudat gyakorlásában azáltal, hogy kényszerítik őket, hogy állandóan Krisnára gondoljanak, és könnyítésnek, amely növeli a Krisna iránti szeretet. Ahogyan egy bhakta elmondta: ha valaki sok mindent megtesz egy másikért, akkor automatikusan ragaszkodni fog hozzá, ami által erősödik a szeretet, ugyanígy a Krisnáért megtartott szabályok erősítik a ragaszkodást és a szeretet Krisna iránt, amely szeretet a bhakti-jóga végső célja.

Az ellenőrzésnek van még egy lényeges szintje, és ez a spirituális szint. Ha valaki a négy alapszabály közül valamelyiket megtöri, karmikus visszahatást kap érte egyfelől, másfelől pedig kárt okoz lelki tanítómesterének. Ez úgy lehetséges, hogy amikor a lelki tanítómester elfogad egy tanítványt, azzal felelősséget vállal érte. Az avatás során a karmikus bűnök nagy részét átvállalja a guru, az avatás után pedig bármi rosszat tesz a bhakta, abból a mesternek is kijut, visszahat rá. A felajánlatlan étel elfogyasztása esetében a visszahatás egy részét a bhakta kapja, vagy úgy, hogy rosszul lesz, vagy sokkal később kapja meg valami módon, a negatív visszahatás másik része – és a nagyobb

rész – azonban a lelki tanítómestert éri, Krisna őt vonja felelősségre annak a bhaktának a rossz cselekedetért, akiért felelősséget vállalt. Ez pedig nem a felelősség áthárítására ösztönzi a bhaktákat, hanem a mesterük iránt érzett megbecsülés jegyében arra, hogy ne okozzanak felesleges bajt neki.⁴⁴

A Krisna-hívók a vaisnava-konyha tradícióit mint Krisna által kedvelt és kinyilatkoztatott követendőnek tartják, és amennyire lehet, ragaszkodnak hozzá. Ez a konyha azonban még eredeti hazájában, Indiában is változásokon ment keresztül a politika, az angol gyarmatosítás és az iszlám hatására,⁴⁵ hogyan változnék meg, amikor kiszakadva eredeti környezetéből bekerült egy teljesen más kultúrába.

Rékai a munkácsi zsidók elszigetelt csoportját vizsgálván arra a megfigyelésre jutott, hogy noha több vallási szabályt nem tartanak már be, ünnepeik alkalmával jobban odafigyelnek ezekre, mint a hétköznapiakon. Részben a Krisna-hívók esetére is alkalmazható ez a megfigyelés. Úgy tűnik, hogy az ünnepek alkalmával ők is jobban igyekeznek az indiai mintát követni: a többfogatásos ételsor indiai ételekből áll, az adott ünnepnek megfelelő számú és fajtájú ételt főznek, például az évente megrendezett szekérfesztiválon legalább 108 féle ételt készítenek, vagy ahogyan már láttuk, az ünnepelt személy kedvenc ételét főzik. A másik szituáció, amelyben nagyon odafigyelnek az eredeti szokásokra, az, amikor a templomban az avatott murtiknak főznek, rendkívül szigorú szabályokat betartva.

A hétköznapiak során azonban sokkal több az engedmény a körülményektől függően vagy a szabályok nem pontos ismerete miatt.

Az alapvető szabályt mindenki betartja, nincs olyan bhakta, aki felajánlatlan ételt megenne, de talán érthető is, hiszen ez a legkönnyebben kivitelezhető: magában elmond egy köszönetet Krisnának.

Fontosnak tartják még a böjtök⁴⁶ megtartását: a naptári év ünnepi böjtjei mellett rendszeresen, minden holdtölte előtti és utáni tizen-

⁴⁴ Ahhoz, hogy az ellenőrzésnek tényleges működését feltárjam, további terepmunkára, a bhaktákkal való hosszabb együttélésre van szükség.

⁴⁵ Goody 1982, 127.

⁴⁶ A böjtök szintén a lelki életben való fejlődést szolgálják, ekkor a bhakták az időt elmélkedéssel töltik. Ha valaki nem képes megtartani a nehezebb böjtöket (például évente egyszer van teljes, víz nélküli böjt), akkor nem kell erőltetnie, mert az önsanyargatás ellentétes a Krisna-tudat elveivel.

egyedik napon van az ekadaszi nevű böjtnap, amikor nem esznek gabonát és hüvelyeseket, mert ezeken a napokon a bűnök beleszállnak az említett növényekbe.

A bhakták szakácskönyveiket szent könyveknek tartják, a recepteket Krisnától eredőnek, melyeken éppen ezért nem szabad változtatni, mert a változás által az már nem ugyanaz a recept többé, tehát maga a szent sérül. Eddigi tapasztalataim szerint mégis főként az alapanyagokban vannak bizonyos engedmények: az olyan zöldségeket és gyümölcsöket, amelyek Magyarországon nem találhatók meg, és nehezen beszerezhetőek, lehet helyettesíteni, és ghí⁴⁷ helyett is inkább olajjal vagy vajjal főznek. Azonban továbbra sem lehet húst, hagymát, tojást és gombát enni, tilos alkoholt fogyasztani stb., tehát a négy alapszabályt be kell tartani. A négy alapszabály az irányadó mindenfajta étel főzésénél – ugyanis a bhakták nem esznek mindennap indiai ételeket, hétköznapiakon többnyire egyszerű vegetárius ételeket fogyasztanak, természetesen felajánlással kísérve.

A Bhagavad-gíta a túlságosan erős, csípős ételeket a szenvedély kötőerejébe sorolja: ezek az ételek betegséget, fájdalmat okoznak (Bg. 17.8-10.). Ugyanakkor aki ismeri az indiai ételeket, tudja, hogy a magyar gyomor számára mennyire megterhelőek éppen fűszerezésük és erősségük miatt. Az, ami Indiában még nem erős, tehát nem sorolható a szenvedély kötőerejébe, az nálunk már nagyon is, és ez bizonytalanra teszi azt, hogy mi tartozik itt ebbe a kategóriába. Ugyanígy a Bhagavad-gíta egészségesnek tartja a jószág kötőerejében levő ételeket, ezek az ételek azonban nagyon sok cukrot és fűszert tartalmaznak, és sokszor okoznak gyomorproblémákat a bhaktáknak. Hangoztatják, hogy megfelelő sorrendben fogyasztva az ételeket elkerülhető ez a probléma, de erre a sorrendre csak ritkán figyelnek, általában nem is nagyon ismerik. Bár üres gyomorral nem lehet Krisnát szolgálni, nem szabad túl sokat enni, mert a gyomor túlterhelése az odaadó szolgálat rovására megy, a közös evések mégis hatalmas lakomáknak tűnnek, ahol mindenki teleeszi magát.

A legtöbb kérdést, amit a bhakták maguk is tisztázatlan problémáknak látnak, a tiszta – tisztátalan és ezen belül legfőképpen a maradék kérdése veti fel. Egyszerű lenne a helyzet, ha a kettőt szét lehetne

⁴⁷ A ghí tisztított vaj, elkészítése meglehetősen költséges, és nehezen is emészthető, ezért szokták helyettesíteni.

választani aszerint, hogy ami praszadam, az tiszta, ami nem praszadam, az pedig tisztátalan. Csakhogy nem így van, még ha valaki praszadamot eszik is, az étkezés, mint érzékkielégítés, tisztátalan. Ha hozzáér kezével a szájához evés közben, szintén tisztátalanná válik. Nem szabad beleenni más ételbe, mert az tisztátalan dolog, de a lelki tanítómester által – még a szájával is! – érintett ételt kifejezetten jó megenni, mert pozitív hatással van a bhakta lelki fejlődésére.

A főző és tálaló edények különválasztásának szabályát is megsértik, ha nincs megtartására lehetőség, és a pocskolódás elkerülése érdekében felhasználják a kevésbé ép gyümölcsöket például csatni⁴⁸ készítéséhez. A föld érintése tisztátalanná teszi a kezét, de a praszadamot fel lehet enni a viszonylag tiszta földről is.

A példákat még sokáig lehetne sorolni, de a lényeg már így is körvonalazódik: úgy tűnik, hogy léteznek egyfelől a szabályok, amelyeket be kell tartani – a „praszadam adott módon való elkészítését is előírják” (Bg. 17. 8-10. magyarázata) –, de ha nincs rá lehetőség, meg lehet szegni őket.

Ez felveti azt a kérdést, hogy ha mégis behelyettesítik az alapanyagokat, ha eltekintenek a praszadam adott módon való elkészítésének előírásaitól, nem sérül-e a szakrális, nem válik-e mindez a Krisna-tudat szempontjából világivá. A szakralizálást célzó szabályok mellőzése nem jelenti-e magának a szakralitásnak az érvénytelenedését, és ezáltal kétségessé a lelki fejlődést, végső soron a Krisnához való eljutást?

Még mielőtt megpróbálnám megválaszolni e kérdést, térjünk ki egy kicsit a Govinda ételbárra. Ez a táplálkozás kettős szerepe miatt is érdekes nekünk: egyrészt elhatárolódást fejez ki mindazzal szemben, ami nem tiszta, ami nem Krisna-tudatos, ami a Krisna-tudatoshoz képest külvilág, a Másik. Ugyanakkor éppen ez az, ami a legjobban kapcsolja is ehhez a Másikhoz azáltal, hogy a nem Krisna-hívó emberek az indiai ételeket fogadják el legkönnyebben, a bhakták életét idegenkedéssel fogadók számára az ételek azok, amikre még a leginkább kíváncsiak, amivel a legszívesebben kapcsolatot teremtenek a Krisna-tudatos élet egzotikus-furcsa részletei közül. E kettő olvad össze bonyolult egészet alkotva a Krisna-hívók által fenntartott Govinda

⁴⁸ A csatni gyümölcsből vagy zöldségből készült egyszerre nagyon édes és nagyon erős pép.

étteremhálózatban, így a pécsi Govinda ételbárban is. Ez a kettőség az ételbár esetében a szakrális szempontjából számos – az otthoni vagy templomi gyakorlaton túli – egyéb kérdést is felvet.

Az ételbár fenntartása több kompromisszumra is kényszeríti a Krisna-hívőket: egyrészt az átlagos magyar gyomorhoz kellett igazítani – tehát csökkenteni – a fűszerezés mértékét, nem lehet tartani az ételek elfogyasztásának megfelelő sorrendjét, és – mivel az ételbárnak fix étlapja van – nem lehet tartani a böjtöt sem.

Problémát vet fel itt is a *maradék* és a *tiszta-tisztátalan* kérdése. Az étteremben megmaradt ételt a bhakták eszik meg (az étteremben is felajánlott ételt szolgálnak fel), ami tiszta ételnek számít ugyan, csak az a kérdés, hogy mi számít ebben az esetben az ételbe beleevésnek: az, amikor konkrétan egy adagba evett bele valaki, vagy pedig az is maradék, amiből a felszolgált ételadagokat kivették. Az adagok maradékából természetesen nem esznek a bhakták, de ez utóbbiból igen, és ez esetben tulajdonképpen tisztátalan maradékot esznek, még akkor is, ha az praszadam, hiszen nem tiszta emberek hagyták meg.

A fenti kérdések felmerülésekor azonban életbe lép egy olyan magyarázó elv, amely megoldja a problémát: eszerint nem a szabályok az elsődlegesek, hanem a Krisnához való közeledés, Krisna odaadó szolgálata és szeretete, és mások segítése ebben. Sríla Prabhupada így ír „A tanítások nektárja” című könyvében: „A szabályozó elvek elhanyagolása elpusztítja az odaadó szolgálatot. Ebben a Krisna-tudatú mozgalomban négy alapszabály van, amely megtiltja a meg nem engedett szexuális életet, a húsevést, a szerencsejátékot, valamint a kábító-, mámorító-, élénkítőszeres fogyasztását. Egy bhaktának nagyon lelkesen kell követnie ezeket az elveket. Ha valaki hanyagul kezdi követni őket, az biztosan akadályozni fogja a fejlődését.”⁴⁹ Azonban a bhakták hivatkoznak Sríla Prabhupada már említett másik tanítására, amelyben hangoztatta a szabályok betartása kapcsán, hogy a hely-idő-körülmények adta lehetőségeket ki kell használni, de lehetetlent nem kell vállalni. Egyfelől a szabályok betartása erősíti a Krisna iránti szeretet, ugyanakkor Krisna az odaadást és az iránta érzett szeretet nézi, amely számára fontosabb, mint a szabályok alapos, mindenen keresztül, de lélektelen betartása. Másfelől pedig nemcsak saját Krisna-

⁴⁹ Prabhupada 1990: 35–36.

tudatos fejlődését kell egy bhaktának szem előtt tartania, hanem mások számára is elő kell segítenie annak megismerését.

A lényeg tehát, hogy a bhakta be tudja építeni mindennapi életébe a Krisna-tudatot, azt körülményeinek megfelelő szinten gyakorolja, és ehhez másokat is hozzásegítsen.

Ha a Krisna-tudat lényege, hogy minden érzékszervet le kell foglalni Krisna szolgálatában, akkor az, aki bemegy az ételbárba, máris odaadó szolgálatot végez: a Krisnának felajánlott füstölő illatát szolgálja, Krisnát ábrázoló képeket néz, a magnóból mahamantra szól, bhaktákkal beszél, és legfőképpen: prasadamot eszik, ami akár az első lépés lehet a lelki úton. (Emlékezzünk rá: a bhakták szerint maga Prabhupada mondta, hogy aki a Krisna-tudattal kezd foglalkozni, annak eleinte sokat kell ennie, hogy ezáltal automatikusan, tudattalanul is tisztuljon.) Ily módon az odaadó szolgálatba a Govindahálózat működtetése tökéletesen beleillik. Itt az étkezés profanizálódhatna ugyan, de a szabályoknak – például a legalapvetőbb szabálynak, az étel felajánlásának – a körülményekhez igazított betartása révén a táplálkozás mit sem veszít szakrális jellegéből. Ezen a rendszeren belül a profit, amit az étterem hoz, a Krisna-hívők szerint másodlagos kérdés.

Az alapelveket az étteremben és a hétköznapiakban is betartják, a kisebb jelentőségű szabályok pedig nagy cél érdekében sérülnek, ezáltal azonban a Krisna-hívők szemében mindennapjaik spirituális szintje továbbra is megmarad, a körülményekhez igazított állandó odaadó szolgálat révén továbbra is áldozati életet élnek, Istennel vannak.

A Krisna-tudat gyakorlatában a táplálkozás szakrális cselekvés, ahol a profán a szakrálisban oldódik fel, amelyet a szent írások szabályoznak, és amit az istenséghez való visszatérés motivál. Azáltal, hogy a szabályokat az istentől eredeztetik, magát a cselekvést Krisna szolgálatába állítják, mindezek célja pedig a lelki világba való visszatérés. Ezáltal a profán táplálkozás szakrális szintre emelkedik, ahol ember és Isten együtt jelenik meg. Véleményem szerint ebben a kontextusban a *tiszta-tisztátalan* oppozíciója alkotja azt a kiindulási pontot, amely segíti a szent és a profán, az istennek tetsző, illetve nem tetsző elválasztását a bhakták számára, ezen keresztül pedig önmaguk belehelyezését a szakrális – profán rendszerébe és a világgal szembeni pozíciójuk értelme-

zését. Így egy Krisna-hívő életében a hétköznapi szentté, a szent pedig hétköznapivá válik.

Mivel azonban a Krisna-tudat alapjai az indiai vaisnavaizmusban – a magyartól eltérő kultúrában – gyökereznek, a tiszta – tisztátalan elválasztása, a szabályok betartása és ezáltal a szakrális mibenléte sok problémát vet fel. E problémákra kínál a vallás egyszerű megoldást azzal, hogy a szándékot és Krisna szeretetét állítja előtérbe a szabályok szigorúságával szemben.

Tisztában vagyok vele, hogy dolgozatom egyelőre sok kérdést nyitva hagy. Az elmélethez képest a gyakorlatot vizsgálni nem könnyű ott, ahol mindkettőt bizonytalanságok kísérik. A magyarországi Krisna-tudat véleményem szerint éppen az átmeneti állapot, a kialakulás fázisa miatt érdekes, ahol az akkulturáció folyamatát testközelből figyelhetjük meg. Ennek érdekében folytatni kívánom a terepmunkát részint a világgal közvetlenebb kapcsolatban álló, a családban vagy központban élő bhakták között, részint Somogyvámoson, ahol a Krisna-hívők kevesebbet érintkeznek a külvilággal, egymás között vannak. A továbbiakban szeretném megkísérelni a teljes Krisna-tudatos élet feltérképezését.



1. kép. *Ételfelajánlás. Krisna-völgy, Somogyvámos*



2. kép. A Govardhana-hegy darabjának öntözése édességekkel, italokkal.
Krisna-völgy, Somogyvámos



3. kép. A Govardhana-hegy darabjához ért aszalt gyümölcsöket a bhakták
közé dobálják. Krisna-völgy, Somogyvámos



4. kép. A Govardhana-hegy és környéke édességekből megformálva.
Krisna-völgy, Somogyvámos



5. kép. Govinda-ételbár, Pécs



6. kép. Indiai ételek a pécsi Govinda-ételbárban

IRODALOM

- A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada 1989. *Bhagavad-gíta úgy, ahogy van*. H. n., The Bhaktivedanta Book Trust.
- é. n. *Srī Isopanisad*. H. n.: The Bhaktivedanta Book Trust.
- 1990. *A tanítások nektárja*. H. n. The Bhaktivedanta Book Trust.
- 1996. *A tökéletesség útja*. H. n. The Bhaktivedanta Book Trust.
- Douglas, Mary 1966. *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London.
- Egyedi Péter 1982. *A vegetárius főzés örömei*. H. n.
- Eliade, Mircea 1996a. *A jóga*. Budapest, Európa.
- 1996b. *A szent és a profán*. Budapest, Európa.
- (szerk.) 1987. *The Encyclopedia of Religion*. New York, MacMillan.
- Glaser, Helmuth von 1993. *Az öt világvallás*. Budapest, Gondolat.
- Goody, Jack 1982. *The high and the low: culinary culture in Asia and Europe*. In *Cooking, Cuisine and Class. A Study in Comparative Sociology*. Cambridge University Press.
- Gour, Kirtana dasa (Gyulai Gábor) 1998. *Govinda szakácskönyv. 108 vegetáriánus recept*. Budapest.

Hoppál Mihály 1992. A hiedelemrendszer. In *Etnoszemiotika. Néprajz egyetemi hallgatóknak* 14: 108–126.

Isvara Krisna Dása 1994. *Kereszténység és Vaisnavizmus*. H. n., Védikus Kultúráért Alapítvány.

Kamarás István 1998. *Krisnások Magyarországon*. Budapest, Iskolakultúra.

Kisbán Eszter 1994. „Húsevőnap” – „tésztaevőnap”: az egyházi böjti fejelem táplálkozásmódozó szerepe. In *Parasztkultúra, populáris kultúra és a központi irányítás*. Budapest, 75–98.

Losonczy Ágnes 1972. A táplálkozás társadalmi és emberi viszonyai. *Valóság* 3: 16–29.

Malamoud, Charles 1989. Observations sur la notion de „reste” dans le brahmanisme. In *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*. Paris, Ed. La Découverte.

Mauss, Marcel 1968. Oeuvres. 1. *Les fonctions Sociales du Sacré*. Ed. De Minuit. 193–307. (Eredetileg: Année Sociologique, 1899.)

Morvay Judit 1962. *Népi táplálkozás. Útmutató füzetek a néprajzi adatgyűjtéshez*. Budapest.

Rékai Miklós 1998. *A munkácsi zsidók „terített asztala”. Néprajzi tanulmány*. Budapest, Osiris.

Rohini dévi dász (Nyíri Edit) 1995. *Hare Krisna Vegetáriánus szakácskönyv*. Budapest.

Srila Harukesa Swami Visnupada é. n.: *Gopata. A Krisna-tudat kézikönyve*. H. n.

Syamasundara dasa 1998. *Srila Prabhupada az ISKCON-ról*. Bhaktivedanta Kulturális és Tudományos Intézet.

Tóth-Soma 1996. *A Gaudya-Vaisnava Vedanta Filozófia*. Torchlight Publishing Company.

– *Útmutató a Krisna-tudat Nemzetközi Szervezete (ISKCON) siksa-rendszeréhez*. H. n., é. n.

Weber, Max 1982. A vallásos világlátás irányzatainak és fokozatainak elemelése. In *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Budapest, Gondolat.

Wiegelmann, Güntner 1971. Was ist der spezielle Aspekt ethnologischer Nahrungsforschung? *Ethnologia Scandinavica* 1: 6–16.

SUMMARY

„Eating ourselves back to God”: Nutrition as sacrifice in Krishna-consciousness

This paper presents the preliminary findings of my anthropological fieldwork carried out among Krishna believers in Hungary. Nutrition has a major importance in the world-view of several religious or quasi-religious movements appearing at the end of the 1980s in Hungary. These movements often are

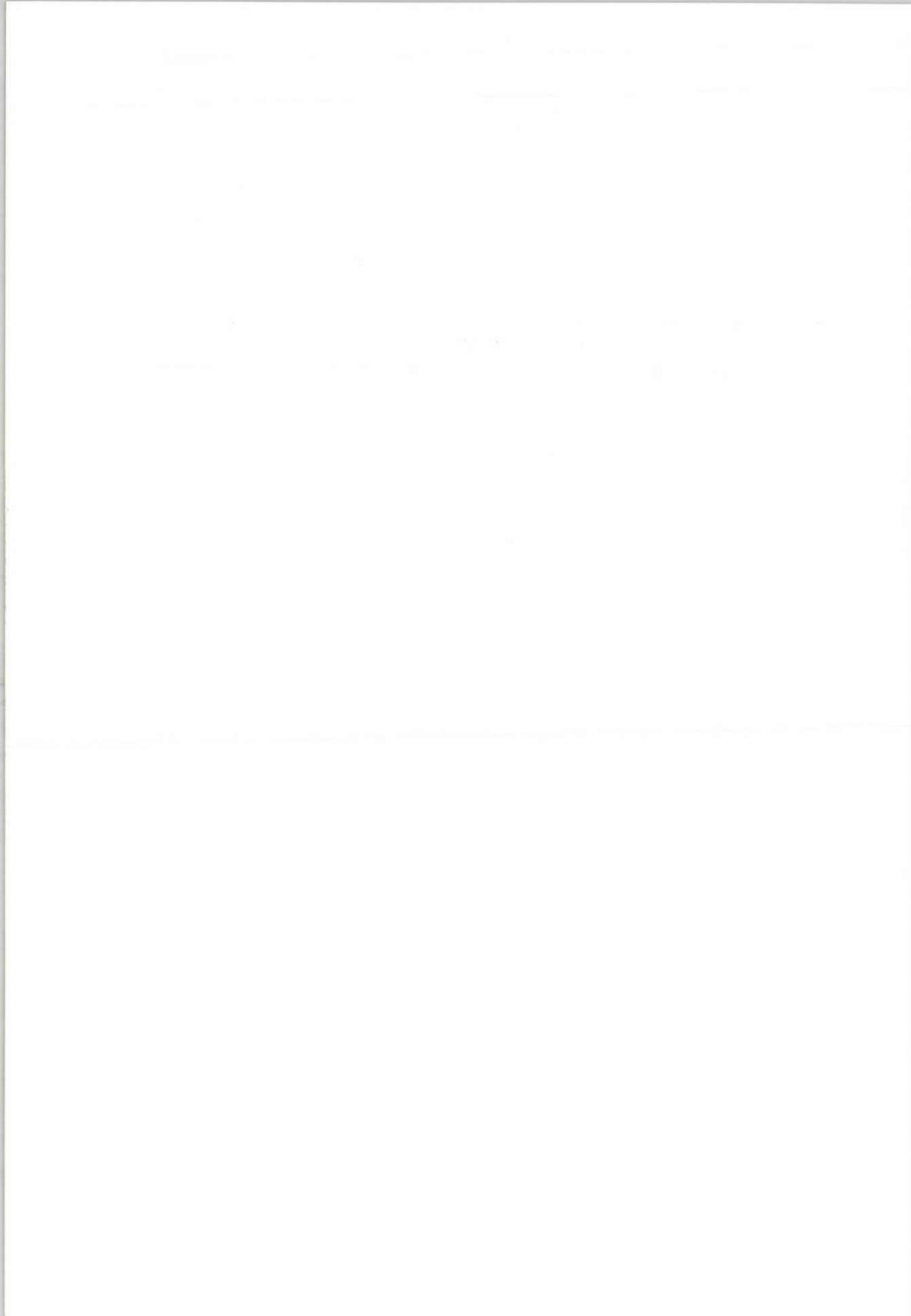
opposed to the more prevalent view which sees nutrition as a mere physical necessity.

In my research among Krishna believers I wished to find out why and how a profane action becomes sacred. Thus, I studied the way in which the religious rules and teachings influence Krishna-conscious nutrition and the fundamental principles which can guide the believer. How is the holy separated from the secular, and what is the relation of these two? And finally how is this essentially foreign system actually practised in Hungary?

The first part of the paper details the sacred nature of Krishna conscious nutrition: I try to understand and make clear the essence of the sacred using the literature on notions of the sacred and of sacrifice. At the core of this lies the belief that if a Krishna believer, wishing to ensure the return to Krishna, devotes all his/her actions and thoughts to Krishna the profane action (nutrition) is seen to be validated and rises to the level of the sacred.

The second part of the paper deals with questions of acculturation. Krishna conscious nutrition remains holy as long as it follows the rules of Vedic culture. It also has to be kept in mind that Hungarian Krishna believers do not acquire these experiences in the course of their socialisation. Therefore, they have to learn its basic tenets and practices despite the fact that the system is not always clear to them, they do not know all the rules ensuring *sacredness*, and what they do know is not yet firmly rooted in practice, and thus they involuntarily violate these rules. When this peculiarly Indian culture is adopted by another culture it is of necessity re-evaluated, and its practice undergoes changes. The main question is to what extent these changes are permissible, and how *sacredness* can be maintained despite the changes, and whether the disregard of rules relating to *sacredness* will undermine *sacredness* itself and through this make the return to Krishna doubtful.

ÓKOR



EGY ANTIK HIEDELEM. ALVILÁG ÉS JÖVENDŐMONDÁS VISZONYÁNAK KAPCSÁN EGY MANIPULÁLT ÓKORI MÍTOSZFELDOLGOZÁSRÓL

Az európai irodalom élén álló két homéroszi eposzban az antik hiedelemvilág csaknem minden lényeges eleme fellelhető. Az *Odüsszeia* híres *Neküia*-énekeiben (az alvilágjárásról szóló X. és XI. énekben) a legapróbb részletekig menő pontossággal megismerhetjük, miképpen teljesítheti be egy emberfeletti képességű hős (az *Odüsszeia* világképében már az emberi, de valóban rendkívüli képességekkel megáldott Odüsszeusz, míg korábbi keleti forrásokban félistenek, archaikus görög mondákban félistenek vagy héroszok) az istenektől neki kiszabott végzetét vagy SORSát, ha ezt jó időben és biztos helyről, nem csekély ÁLDOZATok segítségével MEGJÓSOLTATja magának. A X. énekben a varázslónő Kirké küldi le az Alvilágba szeretett hősét, hogy ott tudakolja meg az elhalt vak jós, Teiresziasz lelkétől jövőjét – nem maga jósolja meg, hiába félelmetes varázslónő, mert az archaikus tudatban a *jövőt* csak *halott lények* ismerhetik. Az idősíkok különös egymásra vonatkoztatása végigvonul az archaikus hitvilágon és az azon alapuló irodalmi műveken. Kirké Odüsszeusznak:

Ezt mondtam; mire így szólt nyomban az isteni úrnő:

„Isteni sarj, Láertiadész, leleményes Odüsszeusz,
kedvetek ellen már ne maradjatok itt palotámban.
Csakhogy előbb egy más utat is kell járatok: el kell
Hádész házához, s riadalmas Perszephonéhoz
mennetek innen, a thébai vak jós Teiresziásznak
lelkét kérdenetek: tudatát ő őrzi egészben:
eszmélést egyedül neki nyújtott Perszephonia
holta után is; pusztá szökellő árny csak a többi.”

(*Odüsszeia* X. 487–495.)

Az Alvilágba jutás nem könnyű; előtte áldozatot kell bemutatni a khthonikus istenségeknek:

„állíts árbocot és kifeszítve a hőszinü vásznat,
ülj, s a hajódat az északi szél majd elviszi szépen.
Hogyha pedig már Ókeanosz széléhez elérték,
Perszephoné ligetére találsz alacsony halom alján,
hol sudaras nyárfák s meddő fűzek magasodnak;
futtasd partra hajód mélyforgós Ókeanoszban,
és te magad Hádész nyirkos palotája felé menj.
Ott Akherónba Püriphlegetón ömlik bele és a
Kókütosz, mely a Sztüx folyamából ágazik arrébb,
és az a két zúgózaju víz szirtnél szakad egybe;
innen eredj csak előre, te hős, ahogy intelek, ássál
gödört, légyen a hossza s a szélessége könyöknyi,
áldozatul tölts körbe italt valamennyi halottnak,
tejjel mézet előbb, azután édes boritalt is,
harmadszorra vizet, s fölibé a fehér daralisztet.
És az erőtlén elhúnytakhoz hosszan esengve,
mondd, hogy amint hazaérsz, gyönyörű meddő tehenet vágssz
áldozatul számukra s a máglyán kincseket égetsz;
és külön áldozatul juhot ígérj Teiresziásznak,
éjfeketét, mely egész nyájából messze a legszebb.
És ha kiengesztelted a holtak nagynevű népét,
akkor egy éjszinü kost áldozz, meg egy éjszinü nöstényt,
és fejüket fordítsd Erebosz fele, ámde te fordulj
visszafelé, s a folyóra tekints: majd jönnek az elhúnyt
holtak lelkei rengetegen hozzád s a gödörhöz.
Akkor a társaidat noszogasd és mondd, hogy a kost is
és a juhot, mely amott fekszik leterítve vad ércetől,
nyúzzák s égessék meg, az isteneket megimádván,
szörnyűerős Hádészt s riadalmas Perszephoneiát;
és te kirántva a combod mellől jóhegyű kardod,
ülj, s ne eressz az erőtlén elhúnytak seregéből
senkit a vérhez előbb, míg nem szólsz Teiresziással.
Ekkor a jós maga jön majd hozzád, nép vezetője,
és megmondja utad, s megmondja az útnak a hosszát,
azt is, hogy hogyan érsz haza majd, a halas habon által.”
(*Odüsszeia* X. 506–540.)

Az áldozatok elfogadása után Teiresziász jósolni kezd:

„Isteni sarj, Láertiadész, leleményes Odüsszeusz,
jaj, te szegény, mért fordultál el a nap sugarától
s jöttél nézni a holtakat és a mezőt, hol öröm nincs?
Menj a gödörtől már és vond el a jóhegyü kardot,
hadd ízleljem a vért és mondjak néked igaz szót.”
Szólt; mire hátrahuzódva, ezüstszőgü kardomat újra
visszaeresztettem hüvelyébe. Ivott a sötétlő
vérből és azután így szólt hozzám a derék jós:
„Édes, könnyü utat keresel haza, fényes Odüsszeusz,
csak hogy az isten szörnyűvé teszi; mert sose hinném,
hogy te kijátszod a Földrázót, aki megdühödött rád
szörnyen, amért szeretett fiúsarját megvakítottad.
(*Odüsszeia* XI. 92–103.)

A jós ezután hosszan ecseteli, miféle akadályokat gördítenek majd hazafelé vezető útja elé az égiek, de megjósolja Odüsszeusz élete végét és halálát is:

„aztán menj haza és ott áldozz szent hekatombát
tágerterű égbe lakó örökéletű isteneinknek,
mindnek sorban. A tengerről jó majd a halálad,
gyöngéden közelít hozzád, és könnyü öregség
végén sújt csak rád, amidőn körülötted a néped
boldogan él. Ezt mondom néked igaz szavaimmal.”
(*Odüsszeia* XI. 132–137.)

A múltban élt Teiresziasz jóvendőmondása után Odüsszeusz szintén halott anyjától kap felvilágosítást a távollétében, odahaza, a *jelenben* történekekről, majd lejártszódik közöttük a később oly kedvelt toposszá vált *meghiúsult ölelés* motívuma:

Így szólt; s én a szivemben fontolgatva akartam
elhúnyt édesanyám lelkét a karommal ölelni.
Háromszor nekiindultam, vágyódva erősen,
háromszor surrant ki kezemből, mintha csak árnyék
s álom volna. Szivemben az éles fájdalom erre
még inkább megnőtt...
(*Odüsszeia* XI. 204–209.)

Az ölelés megghiúsulásának okát is megadja az édesanya:

„Ó, jaj, drága fiam, gyászsorsú, mint soha senki,
nem csal meg téged Zeusz gyermeke, Perszephoneia,
csakhogy a földi halandók sorsa haláluk után ez:
mert az inak nem tartják össze a húst meg a csontot,
mindezeket megemésztí a tűz, lobogó erejével,
rögtön, amint a fehér csontok közül életük elszáll,
s lelkük, akárcsak az álmokép, röpül erre meg arra...

(*Odüsszeia* XI. 216–222.)

A két homéroszi eposzt mintaképnek tekintő, azok tanulságából római ideológiát kovácsoló Vergilius a tanultakat igen pontosan alkalmazza, ám egyrészt a vallásos tudat differenciálódása miatt (a kialakult államvallás és a szubkultúrához tartozónak minősített mágia és boszorkányság közti, deklarált minőségi különbség miatt), másrészt a műben szereplők jellemkülönbségének ábrázolására a motívumokat gondosan szelektálja és a karakterek tipológiájához adaptálja. Az *Aeneis* két kiemelt énekében nő meg a SORS – ÁLDOZAT – DIVINÁCIÓ jelentősége: a IV. énekben, a Dido-szerelem előadásában, illetve a VI. énekben, amely az *Odüsszeia* Neküiájának mintájára készült, de döntő különbségekkel.

A IV. ének kezdeti motívuma, Juno és Venus összeesküvése indítja meg a cselekményt az istenek által meghatározott sors jegyében.

Aeneás s a szerencsétlen Dídó a berekbe
vadra vadászni vonulnak majd holnap, ha felébred
Títán és megújulva megint beragyogja világunk.
Ott én sűrű, sötét zivatart támasztok az égből,
s míg a vadásznép hálókka körülállja az erdőt,
dörgéssel, jégzáporral rázom meg a mennyet.
És a sötétben a sok kíséző szétfut a réten.
Trója ura s Dídó ugyanegy barlangba kerülnek.
Én magam is velük, és ha szavad vehetem bizonyosra,
jöjjön létre e házasság és tartson örökké;
nászt pedig üljenek ott.”

(*Aeneis* IV. 116–127.)

A sors az istenek kezében van, de hogy beteljesíthető legyen, az útmutatást adó DIVINÁCIÓ megszerzéséhez ÁLDOZATokat kell bemutatni. Aeneasnak ugyanis nem ez a küldetéses SORSa, ez csak szükséges tévút, amelyről az igaz utat meg kell találnia, némi külső, azaz isteni segédlettel. Juppiter a neki Aeneas viselkedését felpanaszló Iarbas könyörgésére kezd cselekedni:

meghallgatja a messzeható s odanéz a királyi
várra s az egymást oly rossz hírbe hozó szeretőkre.
Hívja azonnal Mercuriust, megbízva e szókkal:
„Menj, fiam, és a zefírekkel vágtsd el a dardán
hóshöz, akit Karthágó köt le, a tyrusi város,
azt a helyet, hova mennie kellene, egyre kerülvén,
s gyors szeleid hátán szavaink szaporán neki megvidd:
másfélének ígerte nekünk őt anyja, a Legszebb,
s kétszer a grájoktól nem ezért mentette meg egykor;
ámde hogy őrá várjon a harcizajos, birodalmak
terhétől nagy Itália kormányzása, ki Teucer
nemzetségéből származva ítél a világon.
S ennyi dicsőség nem buzdítja fel őt cselekedni?
...Fusson el! eddig van, s ennek légy hírnöke tőlünk.”

(*Aeneis* IV. 220–237.)

Az isteni végzet, Aeneas SORSának kerékkötője a szegény Dido, akinak – Vergilius nyíltan kimutatott rokonszenve ellenére, hiszen oly lélekbemarkolóan ábrázolja kínjait – vesztítenie kell: Aeneas elvesztésével együtt el kell vesztítenie az életét is. Dido felháborodásában és fájdalomában megszűnik méltóságteljes királynőnek, gyöngéd szerelmesnek lenni, bosszúálló fúriává változik, aki ÁTOK formájában kívánja megszabni – a maga SORSának ellenében – Aeneas jövőjét:

„Nap, ki a föld bűneit mind látod lángszemeiddel,
s közvetítője e kínoknak, Júnó, aki ismersz,
s éji keresztutakon kit a város üvölt, Hecaté, te,
s bosszura kész dírái Elissának, ti, halálom
istenségei, halljátok s ide nézzetek, énrám,
nagy nyomoromra, s imámra figyeljetek. – Érjen az álnok
bár kikötőbe, evickéljen szárazra, ha sorsát

így rendelte s ezen nem másft Juppiter, ámde:
verjék hős népek sanyarú haddal! kiüzessék
országából! kebléről tépjék el Iulust!
Lássa övéi halálát, hogy gyáván könnyörögjön!
Szabjanak oly sanyarú békét rá mindig, amelyből
jólét országára ne szálljon, öröm sose érje!
Ellenben pusztuljon időnap előtt, temetetlen!
Ezt akarom, véremmel e szót öntöm ki utolszor.”

(*Aeneis* IV. 607–621.)

A királynő átkában megjósolja saját népe és a római nép közti örökös háborút, saját véreire szólván:

„Tyrusiak, ti pedig tiszteljétek porom avval,
hogy gyűlölni e nemzetet, űzni e fajt sose szűntök.
S népeitek közt sem szeretet sose lesz, se szövetség.
Majd Te, akárki vagy is: kelj, Bosszú Szelleme, csontom
hamvaiból, és irtsd karddal, tűzvénsszel e dardán
gyarmatokat. Most és ezután, ha az alkalom eljő.
Hogy part parttal, a víz vízzel víjjon, vas a vassal,
s dúlja, kívánom, a harc késő unokáikig őket!”

(*Aeneis* IV. 622–629.)

Dido népe, a föníciai nép a mitikus eredeztetés szerint a punok őse, tehát az átokkal Dido a pun háborúkat jósolja meg. Könnyen teheti, hiszen Vergilius, az ő szellemi szülőatyja idejében már lezajlott mindhárom pun háború, így a mitikus múltba helyezett királynő a történelemben megtörténtből jósol. Eljárása nem ismeretlen a jóslatirodalomban: a Sibylla-jóslatok (már amennyit ismerünk belőlük az *Oracula Sibyllina* című gyűjteményből) és a próféták jóslatai közt is sok ilyen van. Funkciójuk, hogy a *vaticinatio ex eventu*, a megtörténtből való jóslás hitelesítse a távolabbi jövőre vonatkozó jóslatokat, hiszen ha a korábbiak is megtörténtek, nagy a valószínűsége annak, hogy az újabbak is beteljesednek. A *vaticinatio ex eventu* fogásával Vergilius mindig akkor él, amikor a számára legfontosabbat, ideológiai programját hirdeti meg. Ez esetben nem tesz különbséget a jósló személyek között: az idegen Didót adott alkalommal éppúgy igazolni kell, mint az ősatya Aeneas még ősiabb atyjának, Anchisesnek a jóslatát. Említettem, hogy

Vergilius érzelmei Didóval szemben igencsak ambivalensek. Az imént bemutatunk már egy részt fúriaságának megnyilvánulásából; legyünk igazságosak hozzá, és mutassuk meg esendőségét is. Ez leginkább az ének kezdetén, az Anna nővérének tett vallomásából tetszik ki, de még az Aeneasra szórt átok is meglágyul:

Tőlem futsz-e tehát? Jobbodra, s a könnyre szememben –
hisz mi marad más énnékem, nyomorultnak ezentúl? –,
kérlek a házasságra s a kezdett nászra köztünk,
hogya csak egy kicsi érdemem is van előtted, akármí,
s édes voltam bármiben is, könnyörülj lehanyatló
nemzetségemen, és, ha lehet, tervedre ne gondolj.

(*Aeneis* IV. 314–319.)

Ám Vergiliusunknak mégiscsak az a fontos, hogy Dido és Aeneas szerelmi párvialalából a római hős kerüljön ki győztesen, erkölcsi fölényben. Miként éri ezt el? A Didóra húzott átkozódó fúriaképzetet megtetézi egy még réműletesebbel: a gonosz mágiát űző boszorkány képével. Szerelmi varázslatot készít elő Dido, melyhez felhasználja az összes olyan kelléket, amellyel már Odüsszeusz is élt Alvilágra szállása előtt – ám Odüsszeusz *maga* ment le az Alvilágba, Dido pedig onnan akarja *felcsalogatni* a varázslatához elengedhetetlen kellékeket, a halottak szellemeit és úrnőjüket, a mágia istenasszonyát, Hekatét. Máglyarakással kezdi:

Ám a királynő fölhalmozza magasra a máglyát,
tölgyfa, szurokfenyvek palotája terén puposodnak,
díszlik körben a tér a halotti kerek koszorúktól;
ittfeledett kard és köntös fel a nászkerevetre,
melléjük *képmása* kerül; ó, tudja jövőjét.
S körben az oltárok készek. Bontotthaju papnő
hármasként alakjában Hekatét: szólítja Diánát,
végre Chaost, Erebuszt fennhangon számtalan istent.
Majd kilocsol, mert nincsen „avernusi”, kútvizet ottan,
majd holdfényben rézsarló-learnatta füvekből
szór ki, melyek méreg-feketén puffednek a tejtől;
sőt, a csikóhomlokról vett, kancától elorzott
drága szerelmi dudort is feltálatja...

Tiszta kezével közben az oltárnál a királynő
árpadarát hint s húzza egyik saruját le, s eloldja
köntös-övét, mert már kész halni, s hívja a mennyet...

(*Aeneis* IV. 504–519., *kiemelés tőlem* – Sz. E.)

Az elhangzott kellékek: máglya, a hűtlen szerelmes ottfeledett tárgyai, képmása, azaz a róla készült viaszbáb, kibontott haj, az alvilágiak felkényszerítése nevük kimondásával, az avernusi, azaz a halálfolyó vize helyetti víz kilocsolása, holdfényben rézsarlóval learatott füvek, állati testrészek, árpadara, levetkőzés, ruha- és hajkioldás. Így összehozva egy boszorkány kelléktára – akár egy középkori, akár egy mai bűbajosé. Minden egyes mozzanatnak számtalan párja van az antik mágikus irodalomban: a halottidézéshez ugyanezeket a szertartásokat végzik el más mágusok is. A cél a halottak megidézése: Aiszkhiülosz *Perzsák* című darabjában Atossza így idézi meg elhalt férje szellemét fia jövőjének megtudakolására (620. skk. sorok); Euripidész *Médeiája* a halottak úrnőjét, Hekatét idézi (398–400. sorok); Lukianosz *Philopszeudészében* ('A hazugság szerelmese') a perzsa varázsló egy halott lelkének közreműködését kéri Hekaté segítségével (14.); Horatius boszorkánynője, a hírhedt Canidia (*A Szatírák I. könyve, 8. szatíra*) az Alvilágból felkényszerített istenek mellett az elhalt ősök szellemeit is hívja, hogy azok feleljenek kérdéseire – lényeges vonás mindezekben a szövegekben, hogy a *jóslatot sosem az Alvilág istenei adják, hanem az elhaltak szellemei* (Horatiusnál a Manes).

A halottak szellemeinek valahol fel kellett jönniük az Alvilágból, erről a mágiát végzőnek gondoskodnia kell. Ezért ásnak oly rendületlen szorgalommal árkokat, gödröket minden mágia előtt: Apollóniosz Rhodiosz *Argonautikájában* Iaszón gödröt ás, melléje az áldozat számára máglyát készít fahasábokból, egy kos nyakát elmetszve vérét veszi, az állatot felteszi a farakásra, a máglyát meggyújtja, kevert cseppeket hint rá, Hekatét hívja (*Argonautika* III. 1207–1217.). Horatius Canidiája is árkot ás, majd vért hint bele – fontos, hogy a gödröt kezével kaparja ki, mert a vas használata megtörte volna a varázst; az áldozati állat húsát is ezért marcangolja fogával a gödörbe hajtás előtt (Horatius: *A Szatírák I. könyve, 8. szatíra, 26. skk. sorok*). Ovidiusz *Metamorphosésében* a Kirké utáni leghatalmasabb varázslónő, Médeia úzi praktikáit (a mítosz a nagyságrendeket a genealógia nyelvén határozza meg: Kirké lánya a Napnak, míg Médeia csak az unokája). Médeia mágiájának

a célja szerelmese, Iaszón apjának megfiatalítása, ami a *természet folyamának megfordítása*, ezért szerepel mágikus rítusaiban a *természet törvényeinek felfüggesztése*, illetve *megfordítása*: a folyók visszafelé folynak, változzék a szelek iránya stb. – mindezek az analógiás mágia alapján történnek. Médeia praktikáit természetesen egy árok megásásával kezdi, amelybe vért csorgat, megtisztított magokat hint, varázsigékkel hívja a varázslat istenasszonyát, Hekatét. (*Metamorphoses* VII. 164–219. sorok)

Lukianosz *Neküomantiájában* is árkot ásnak, áldozati állatokat vetnek bele, majd az áldozat befogadása után meghasad a föld, és feltörnek belőle a varázslat szellemei, valamint úrnőjük, Hekaté (*Neküomantia* 9.) Senecánál is az árok mellett támadt szakadék mélyéből száll ki, kutyaugatás kíséretében – a kutya a kedvenc állata, alvilági vonatkozásai és kapcsolatai miatt – Hekaté úrnő (Seneca: *Oedipus* 578. skk. sorok). Statius *Thebaisában* ugyanez a mágikus kelléktár vonul fel (IV. 450. skk.).

Euripidész *Médeiájában* különös helyen lakik az Alvilág és a varázslat istennője: a tűzhelyben. Minthogy azonban tudjuk, hogy a tűzhely mélyén a család elhalt tagjainak szellemei laktak, s ezért mutatták be áldozataikat a tűzhelynél az ősök szellemeinek – a tűzhely volt az ősök szellemeivel való kapcsolattartás színhelye a ház minden lakója számára –, így hasonló funkciót töltött be, mint a házon kívül ástott árok vagy gödör. (Euripidész: *Médeia* 398–400.)

Az árok tehát – mint a tűzhely – az Alvilághoz közeledés helye és egyben eszköze is, amelyen keresztül leengedik az áldozati állatokat, magvakat, nedveket – ez a földi halandók *lefelé* irányuló tevékenysége –, erre jönnek fel a jövődömondásra felkényszerített halotti szellemek: ez az alvilági lények *felfelé* mozgása. Az árok a kétirányú közlekedés színtere.

Dido a máglya mellett megoldotta ruháit, levette saruját, eloldozta haját – ugyanígy tett papnője is, követvén a századok által hagyományozott rítust. Horatius egy másik költeményt is szentelt az idézett szatírán kívül kedvenc boszorkányának, Canidiának (Az *Epodoszok könyve*, I. 5. – itt az *inligata* [megkötözetlen] jelzője és az *incomptum caput* [fésületlen fej] jelzik, hogy semmi kötöttséget nem tűr a varázslat). Ovidius Médeiája is mezítelen lábú, megoldott haja szétomlik vállain (*Metamorphoses* VII. 182.). A késő antik szövegkommentárok így magyarázzák ezt a motívumot: „Dido azért szabadul meg minden

kötélékétől, hogy azokba Aeneas bonyolódják bele, őt kötözze meg általuk.” (Servius: *Commentarii ad Vergilii Aeneidos* IV. 509 és 518). Pszeudo-Démokritosz szerint is annak, aki a másikat meg akarja kötni, azaz saját bűvkörébe vonni, magához láncolni, annak magának minden kötöttségtől mentesnek kell lennie (Kiessling–Heinze: *Horati Carmina* Comm. ad loc. cit.). A megkötözés művelete a szerelmi varázslatok specifikuma: a megkötözés eszközei a *bűvkör* (görögül *iünksz*) és a tényleges megkötözés, a *katadeszmosz*. Így írja le ezt már Theokritosz is a maga szerelmi varázslatában (II. ekloga), majd az ő nyomában Vergilius varázsló bukolikus eclogája (VIII. ecl.), amelyben a kiszemelt áldozat a gyönyörűséges pásztor, Daphnis.

Felkerült Dido máglyájára egy bizonyos képmás, latinul *effigies* is: ez az analógiás mágia ismert bábfigurája, máig használt szerelmi átok- és varázseszköz. Dido varázslatában kétszer is előkerül:

ittfeledett kard és köntös fel a nászkrevetre,
melljük *képmása* kerül...

(Aeneis IV. 506–507.)

illetve a máglya felgyújtása előtti utolsó pillanatban, amikor Dido szeretett nővére előtt is rejteni akarja igazi tervét, az öngyilkosságot, és a máglyát csak szerelmi mágia eszközeként állítja be:

„Drága dadám, Annát, nénémet hídd ide, kérlek;
s szólj neki, tiszta folyóvízben mosakodni ne késsen,
s hozza a barmokat is, miket áldozatul kiszemeltünk.
Így jöjjön, de fejed neked is szent pártá borítsa.
Mert, amit elkezdtem, be szeretném végre mutatni
Styx Jupiterjének szent áldozatom, hogy a máglyán
égjen már el e dardán *képe*, a kín ne gyötörjön.”

(Aeneis IV. 634–640., *kiemelések tőlem* – Sz. E.)

Ugyanilyen bábbal varázsol Vergilius már említett bukolikájában a szerelmes lány: „terque haec altaria circum *effigiem* duco”: háromszor viszem az oltár körül körbe a képmást (VIII. ecl. 75. sor), illetve ugyanígy Horatius Canidiája, aki kétféle bábót is használ: *lanea et caerea effigies* a varázslat eszközei, a gypjú és viaszbabuk (Horatius: *A Szatírák könyve*, 8. szatíra).

A felsorolt példák hősnői antihősnők: varázslónők, akik fekete mágiát űznek, boszorkányok, a társadalom kivetettjei, rettegett – majd kicsúfolt – rémei, a római korban már bizonyosan. Miképpen kerülhet közéjük a méltóságteljes királynő, az Aeneas szerelmére – legalábbis ideiglenesen – méltó Dido?

Nagy célja volt Vergiliusnak azzal, hogy szeretett hősnőjét leminősítse. Az archaikus példák varázslónői mind keletről származtak: Kelet és mágia valamiképpen összefonódott a nyugati tudatban, és természetszerűleg társult hozzá valamiféle barbár jelleg is. Aiszkhülosz Atosszája perzsa, és Trencsényi-Waldapfel Imre jelentős tanulmányban hívja fel a figyelmet arra, hogy a halottidézésrel a görög drámaíró keleti *couleur locale*-t akart megrajzolni. A perzsákat és más keletieket azonban általánosan is emlegették *hoi magoi*, azaz 'mágusok' epithetonnal: Lukianosz *Menipposz*ának címszereplője Babilónián keresztül utazva khaldeusokkal találkozik, akik Zoroaszter tanítványainak mondják magukat, a khaldeusok megjelölést pedig gyakran a perzsa népnév helyett használják. Vannak, akik a khaldeusokat egyenesen az egyiptomiakkal azonosítják (Ioannes Lydus: *De mens.* 2–4.). E népnevek, vallási csoportok keverésében csak egy a biztos – hiszen sok közül nincs egymáshoz, mint ahogy az egyiptomiaknak sincs a perzsákhoz –, hogy bennük a művelt nyugattal szemben valamiféle barbár keletiséget éreztek. Keletiek a nagy mitikus varázslónők is, kiket a mágusokkal együtt emlegetnek: Kírké és Médeia, akik együtt állnak Horatiusnál is az 5. epodoszban, Médeia keletiségét hazája megnevezésével fokozva:

mittit venerorum ferox
et ossa ab ore rapta ieunia canis
flammi aduri *Colchicis*.

(21–24. sorok)

majd a 17. epodoszban is:

...cales venenis officina *Colchicis*...

(35. sor, kiemelés tőlem – Sz. E.)

Párosuk Claudianusnál is olvasható (*In Rufinum* 149–153.). Ha tehát Vergilius szeretett Didójából *magát*, varázslónőt, illetve boszorkányt varázsol, úgy keletiségét, barbárságát kívánja hangsúlyozni: hiszen pun

volt ő, a barbár Afrika szülötte. Hogyan is illett volna a rómaiak fejlettebb kultúráját megalapítani készülő *pius* Aeneashoz, akinek *pius* jelzője a jámbor vallásosságra, a minden babonaságtól mentes, hivatalos római államvallásra mutat már előre? Mellette Dido csak az maradhat, akiről még szerelmük elején a Hír (Fama) által felbújtott Iarbas is így beszél Jupiternek:

Tudd meg, a *jöttment nő*, kinek engedtünk fövenyünkön
raknia pár házat, hitvány áron, ki hatalmát
s földjét tőlünk kapta: frigyünk kinevette, s urának
Aeneást hiszi már...

(*Aeneis* IV. 211–214., *kiemelés tőlem* – Sz. E.)

S milyen a római eposz legnagyobb, legszentebb hőse, a honalapító Aeneas, mivel érdemelte ki a *pius* jelzőt? Kihaszználva Dido szerelmét, kiélvezve az alkalmakat, melyeket az istenek által megszábot SORSa neki megadott, az első figyelmeztető jelle képmutatóan így mosakszik Dido előtt: ő sosem gondolta komolyan a dolgot...

..., Én, letagadni, királynő,
számtalan érdemedet, mellyel méltán dicsekedhetsz,
hogy tudnám? inkább édes bánattal idézem,
s gondolok is rád, míg élek s eszmélek, Elissa.
Ám hadd térjek a tárgyra. Ne hidd, csalfán el akartam
távoztom titkolni, hiszen hozzád nem az űzött,
hogy nőüljek, avagy szerződést kössek e földön.

Majd az elengedhetetlen tekintélyre hivatkozás:

Most is a mennyeiektől járt nálam, Jupitertől
(itt a fejem rá és fiamé!) küldönc, ki parancsuk
hozta; magam láttam, napfényes nappal az istent...

(*Aeneis* IV. 333–339., ill. 356–358.)

S mikor fontos küldetéséről pontosabb információkat kívánna szerezni, és az Alvilágba készülődik, egyáltalán nincs szüksége a varázslók hókuszpókuszaira. Nem kell átöltöznie, mint Atosszának a *Perzsák*-ban, Teiresiasnak Ovidius *Metamorphoses*-ében, mert ezek a halottidé-

zők átöltözésükkel az előktől való eltávolodásukat, s ezzel együtt a halottak világához való közeledésüket jelezték. Aeneashoz nem kell feljönniük a holtaknak, maga megy hozzájuk, mint híres elődje, Odüsszeusz. Ám Odüsszeusz még bemutatta a maga bűbájos máglyavarázsát, mielőtt a halálos folyó céljához sodorta, Aeneas viszont papi segédletet vesz igénybe: az államilag elismert papi jóshely, Apolló cymaei (kümei) szentélyének papnőjét, a híres cymaei Sibyllát kéri fel kísérvőjül.

Ám kegyes Aeneás a magaslatokat, hol Apolló,
és az ijesztő barlangot, hol a szörnyü Sibylla
titkos lakhelye van, szemléli; kinek kebelébe
ihletet itt ad a délusi jós, itt szól a jövőről.

(*Aeneis* VI. 9–12.)

S hogy kedvező jóslatot kapjon, előre meg is vesztegeti a jóst, de nem előzetes engesztelő áldozattal, amint azt tisztességes alku gyanánt tették mágus elődei, hanem csak utólagos ajándékot ígér:

És te is, ó szent jósnő, add – nem kérem e földet
jogtalanul –, hogy a trójaiak Latiumba a teucrok
hontalan isteneit, véd-szellemait bevihessék.
S *akkor* márvány temploma lesz nálam Triviának
és Phoebusnak, s ünnep lesz Phoebus neve-napja.
Sőt neked is nagy szentélyt állítok fel e földön,
itt őrzöm majd népemnek szánt titkos igéid...

(*Aeneis* VI. 66–72. kiemelés tőlem – Sz. E.)

Árktot sem kell ásnia, mert a földbe rejtett barlang – Sibylla lakhelye – magától nyílik meg a papnő szavára, és a mélyből fakadnak fel a jóslatok:

Erre kinyílik az üreg száz roppant ajtaja önként
s hozza, keresztül a légen, a jósnő válasz-igéit:
„Ó, ki megálltál víznek ezer vészében – a földön
még borzasztóbbak fenyegetnek –, a dardanidákkal
el fogsz jutni Lavínium országába, ne aggódj.

Mégis sírtok: bár sose jöttünk volna! Csatákat,
szörnyű csatákat látok, vértengerben a Thybrist.

(*Aeneis* VI. 81–87.)

A jósnő szavait Aeneas megrendülés nélkül fogadja, közli vele, hogy mindezt ő is tudja már. Sőt arra is felhívja figyelmét, hogy tudja, hogy a jövőt nem ő, a jósnő, hanem saját halott apja, Anchises fogja megjósolni:

Cúmae szentélyében eként jósolt a Sibylla,
gyászteli, kétértelmű ígét üvölti a barlang,
közben, míg a valót ködösíti, szívének Apolló
szegzi az ösztököt, úgy rázván a bolond zaboláját.
Hogy dűhe csillapodott, és habzó szája bezárult,
isteni Aeneas felel: „Ó, nincs kín, amely újnak
vagy váratlannak tűnnék fel, szűz, mielőttünk.
Tudtam előre, mi jön, kiegyeztem e szívben a Sorssal.
Azt kérem csak, hadd lássa meg apámat, a kedvest,
hisz – mint mondják – itt, a setét Acherón mocsarának
földre törése körül van a Holtak Urához az ajtó;
nyisd meg a szent kaput és oktass ki a mélybe leszállnom.
Én őt, lángokon át, vad, ezer fegyver közepette,
vállaimon vittem ki az ellenség gyűrűjéből;
s ő követett utamon minden tengerre, viselte,
épp úgy, mint ahogy én, víz-éghajlat veszedelmét,
bárha törődött volt és agg, és teste erőtlen.

(*Aeneis* VI. 98–114., *kiemelés tőlem* – Sz. E.)

E kevésbé szerény szavakkal jellemzi önmagát Aeneas, a pius, aki úgy véli, kiérdemelte az alvilági utazást, csak a hozzávezető úthoz kéri a Sibylla segítségét. Meg is kapja:

újra a szűz kezdett el szólani: „Ég unokája,
trójai Anchísés fia! könnyű leszállni a mélybe –
nyitva a gyászteli Díshez, nap mint éj, a bejárat –,
ámde kijönni megint az Avernusból, fel a fényre,
ez fáradtságos feladat! Csak a lángszívű bírja,
kit kedvel Jupiter, vagy az égig emel fel erénye,
vagy pedig isteni sarj maga is. Közepén sűrű erdő,

ezt a sötét Cócýtusnak veszi körbe dagálya.
 Ámde ha oly nagy a vágy benned, hogy a Styx tava kétszer
 úsztasson hátán, és kétszer lásd meg a gyászos
 Tartarus országát, ha megőrültél te egészen,
 halld, mit tégy legelőször is. Egy árnyas fa rugalmas
 szárú, dús levelű ágat bújtat, szinaranyból,
 megszentelve a Lenti Világ Júnója nevének;
 rejti e fát a berek, sűrű völgybe bezárja az árnyék.
 Senki se szállhat a föld mélyébe előbb le azonban,
 míg aranyos lombú gallyát el nem veszi onnét.
 Ezt kívánja a szépséges Próserpina tőled,
 vidd el ajándékul. Bátran leszakíthatod ágát,
 új sarjad tüstént a helyébe, ugyancsak aranyból.
 Fölfele nézz hát, és illendően törd le, ha rálelsz.
 Hogyha te vagy, kit a végzet választott, mi se könnyebb:
 törzse elengedi – másképpen kár minden erőszak,
 nem tudod azt éles karddal se lemesni helyéből.
 ...Így meglátod a styxi mezők ember-sose-járta
 országát.” Szólt, és ajakát beharapva, megállott.
 (*Aeneis* VI. 125–155.)

Az alvilágiaknak szánt áldozatot sem Aeneas mutatja be egymaga,
 hanem az erre kirendelt papnő, Sibylla segítségével végzi:

Azzal kezdi, hogy éjszinü négy tulkot hoz e helyre
 és megfröcsköli homlokukat színborral a *papnő*.
 Majd tulkuk köziből pár szőrszálat kiszakítván,
 mennyben mint Erebus mélyén egyforma hatalmas,
 szent Hecatének, fennszóval, veti égni parázsba.
 Mások a tulkok torkát vágják el: poharukban
 gőzöl a forró vér. Maga Aeneás, aki borzas
 bárányt ölt le az Eumenidák Anyjának, utána
 nagy nővérének – most, ő Próserpina, néked
 szúr agyon egy meddő tehenet. De a styxi királynak
 éjjeli áldozatát se mulasztja: bikákat egészben
 rak fel, bőven megfürdetve olajban, a tűzre.
 S ím, sugarával alig született meg a pirkadat, elkezd
 lába alatt bömbölni a föld, és reszket az erdő,

s mintha kutyák vinnyognának valahonnan az éjből:
ott jön az istennő. „Arrább, avatatlanok, arrább –
harsog a látnok –, sőt tisztuljatok innen egészen!
S indulj már te is, Aeneás, kard kézbe kivonva,
most van szükség hős lélekre s a szívben erélyre!”

(*Aeneis* VI. 243–261., *kiemelés tőlem* – Sz. E.)

Az archaikus szemléletet, amely az időszintek együttlétét feltételezte az Alvilágban mint az örökkévalóság színterén, Vergilius modulálja kedvenc hőse kedvéért egy elegáns görög filozófiai nézettel, a püthagoreus lélekvándorlás tanával. A fennköltebb vallásosságban elmerült pius Aeneas megérdemel egy kis intellektuális felsőbbrendűséget is. Atyját, Anchisest úgy pillantja meg, amint az a

...föl a földre igyekvő
sok lelket szemlélgeti nagy buzgón, a rokonság
tömkelegét, szeretett unokáit: eszében ezeknek
élete, jelleme jár, hadi híruk, boldogulásuk.

(*Aeneis* VI. 679–682.)

és azt mondja róluk a fiának:

Lelkek – válaszol Anchises atya –, kiknek a végzet
új testet rendelt felvenni, s az árban, a Léthén,
éppen most isszák italát az örök feledésnek.

(*Aeneis* VI. 713–715.)

A püthagoreus tannal átítatott magyarázat szerint tehát az Alvilágban már élnek – mindig is éltek – a még meg nem születettek, ezért láthatja meg bennük és általuk a jövőt, aki ott jár. Ők maguk azonban új életre születvén – a felmenetel, a kathodosz során – mindent el kell hogy felejtssenek, ezért isszák a Léthe vizét.

Anchises belekezd a fia által kért jövőndölgésbe. De, hogy szavai hitelesnek tűnjenek, először már megtörtént dolgok elkövetkeztét jósolja: újabb VATICINATIO EX EVENTU.

S most a dicsőségről szólok, mely a dardanidákra
majdan várni fog, és arról, mily hősök erednek,

tündöklők, italus törzsből, örökölni nevünket
és unokáid is elsorolom, feltárva jövődet.

(*Aeneis* VI. 756–759.)

Majd következik a fő jóslat, amiért az egész eposz született, ezért is áll az eposz szerkezetének éppen a közepén: az augusztusi aranykor *megjövendölése*:

És most jól idenézz, mert római véreid, őket,
tenfajtád látod. Caesart s az iulusi népet,
mind, kik a menny nagy boltja alá felszállnak a fénybe.
Köztük az is, kit oly sok jós megígért – ime, ámulj
Augustus Caesaron: az Isteni sarja e férfi,
másod-aranykor virrad fel Latiumban alatta,
mint Sátornus földjén rég; birodalma kiterjed
indusokon, garamantusokon túl, állatöveknek,
évnek, napnak egén is túl, addig, hol a mennybolt
tengelye Atlas tarkóján tündökleni látszik.

(*Aeneis* VI. 788–797., *kiemelés tőlem* – Sz. E.)

És következik az Augustus fenséges uralmát alátámasztó intelem az egész római néphez, miként segítsék hatalmas urukat, mindnyájan, egytől egyig abban, amit a legjobban tudnak, az uralkodásban:

Más faj – elismerem – élethűbb ércszobrokat alkot,
s arcot olyant farag, úgy, hogy szinte beszél az a márvány,
jobb ügyvéd is akad, s ki leírja a csillagok útját
mérőbotjával, vagy számontartja kelésük:
ám a te mesterséged, római, az, hogy uralkodj,
el ne feledd – hogy békés törvényekkel igazgass,
és kíméld, aki meghódolt, de leverd, aki lázad!

(*Aeneis* VI. 847–853., *kiemelés tőlem* – Sz. E.)

Az *Aeneis* célzata világos: a világbíró Augustust nem is olyan nagyon burkoltan dicsőíti az elődjének vallott Aeneas érényeivel; szembeállítva őt Didóval, akit szerelme ellenére, a cél érdekében képes volt elhagyni – ebben segítette az a felismerés is, hogy Dido barbárságával, keletiességgével méltatlan hozzá, amiként a görög műveltség kép-

viselője, Iaszón is elhagyta három gyermekének anyját, a keletiségében méltatlannak és barbárnak bizonyult varázslónőt, Médeiát –, másrészt nyíltan hirdeti, hogy Augustus uralma alatt beköszönt a várva várt második aranykor.

Az Augustus–Dido szembeállítás a kortársak számára azonban még mindezeknél is többet mondott. Ahogy a karthágói királynő népét maga azonosította a majdan a rómaiakkal harcoló punokkal, úgy kínálkozott egy másik összehasonlítás is: Didóé a Róma egyik akkori vetélytársaként fellépő Kleopátrával. És Kleopátra ügyében Augustus még piusabbnak bizonyult, mint Aeneas Didóval szemben, hiszen a híres szépségnek meghódolt maga Iulius Caesar (neki szülte Kleopátra Caesariont), meghódolt – hosszú időre – Antonius, akitől három gyermeke született. Antonius szerelme jeléül igen sok tartományt ajándékozott a királynőnek – talán ez a tény rejlik Mercurius dörge delmében, amellyel Aeneasra támadt tyrusi időzése miatt:

Tüstént ráförmed: „Karthágón dolgozol? asszony
rabja vagy? és robotolva erős várost neki építsz?
Hej, de feledted a földet, a céljaidat: birodalmaid!
...Annyi dicsőség, mely vár, sem buzdít cselekedni?
S nem sarkall a saját híred se?...

(*Aeneis* IV. 265–273.)

Majd Antonius öngyilkos lett, de még Kleopátra „megözvegyülése” sem tudta Augustus Caesart odavonzani. Sőt hatalma addig terjedt, hogy megakadályozta Kleopátra tervét, miszerint a trónt Antonius valamelyik gyermekének biztosítsa, s így Kleopátra is öngyilkos lett. Újabb azonosítási lehetőség Didóval. A pius Aeneasról írott eposz a piusból *pontifex maximus*sá is előlépett Augustus eposza, a legyőzött és lenézett Dido története a legyőzött Kleopátra sorsát rejti. Vergilius tehát behódolt Augustusnak.

S csoda-e, hogy a Dido történetét csak a hősnő szemszögéből megverelő Ovidius száműzött lett? Száműzetésének saját maga által megfogalmazott, rejtélyes oka a „carmen et error”. A carmen nemcsak a családi élet szentségét visszaállítani óhajtó Augustus ellenszenvének tárgya, az *Amores* és az *Ars amatoria* lehetett (tudjuk, hogy álszemérmességében odáig ment, hogy a szerelemistennő Venus mézítelen szobra-

it a városkapun kívül helyeztette), hanem kiválthatta Augustus haragját az a Dido-felfogás is, amely alapján támadta a hős Aeneas képében tetszelegni vágyó Augustust. Mint Szilágyi János György mutat rá példaértékű tanulmányában: Ovidius hasonló mítoszadaptációkat fűzött egybe a *Metamorphoses*-ben is. A megalkuvásra képtelen költő *error*jának mibenlétét csak sejtethetjük: lehet, hogy tudomást szerzett Augustus lányának kicsapongásairól. De ha ez nem volt is így, a mítoszfeldolgozások elég okot szolgáltatottak száműzésére. Az ő SORSA más csillagzat alatt JÖVENDÖLTETETT meg, mint az engesztelő ÁLDOZATOKAT bemutató, behódoló költőké.

(A felhasznált Homérosz-idézeteket Devecseri Gábor, az *Aeneis*-szövegrészeket Lakatos István fordította.)

IRODALOM

- Abel, E. 1885. *Orphica*. Leipzig.
- Addison, J. Th. (é. n.): *Life beyond Death* 46–48.
- Berchorius (Pierre Bersuire): *Repertorium morale* (Prudentia címszó).
- Bidez, J. 1937. A propos des „Perses” d’Eschyle. Academie de Royal de Belgique. *Bulletin de la Classe des Lettres* 5. XXXIII.
- Buchheit, V. 1963. *Vergilius über die Sendung Roms*.
- Desport, M. 1952. *L’incantation Virgilienne*. Bordeaux.
- Dornseiff, F. 1953. *Die archaische Mythenerzählung*.
- Eirtem, S. 1928. The Necromancy in the Persae of Aeschylus. *Symbolae Osloenses* 6: 1–16.
- 1953. Mana und „Ausfluss” in der griechischer Magic. *Ellénika*. 4.
- 1954. *Opferritus und Voropfer der Griechischen und Römer*.
- Das Ende Didos in Vergils Aeneis (é. n.) Különlenyomat az MTA Könyvtárában.
- Frazer, J. G. 1965. *Az Aranyág*. Budapest.
- Friedländer, 1914. Das Proömium der Theogonie. *Hermes* 49.
- Guillemin, A. M. 1931. *L’originalité de Vergile*.
- Haecker, Th. 1931. *Vergilius, Vater des Abendlandes*.
- Horváth István Károly 1958. Impius Aeneas. *Antik Tanulmányok* VI: 385–393.
- Kákossy László 1969. *Varázslás az ókori Egyiptomban*. Budapest.
- Kerényi Károly 1923 és 1924. Ascensio Aeneae. A görög apokaliptika történetéhez. *Egyetemes Philológiai Közlöny* 1–6 és 1–10.
- 1931. *Zum Verständnis von Vergilius Aeneis* B.VI.

- 1936. Das persische Millenium in der Mahabharata bei der Sibylla und Vergil. *Klio*.
- 1941. *Homéroszi himnuszok Aphroditéhez, az Istenanyákhoz, Hestiához, a Naphoz és a Holdhoz*. (Bevezető tanulmány.) Budapest.
- Mayer, E. 1931. *Geschichte des Altertums* II. Bd. 2. Ab.
- Merkelbach, R. 1961. Aeneas in Cumae. *Museum Helveticum*.
- Mészáros E. 1936. Vergilius eschatológiája. *Egyetemes Philologiai Közlöny* 7–10.
- Nilsson, Martin P. 1906. *Griechische Feste von religiösen Bedeutung*. Leipzig.
- 1941. *Geschichte der griechischen Religion*. München.
- 1947. Die Religion in der griechischen Zauberpapyri. *Bulletin de la Societé de Lettres* Lund, N^o. II.
- Norden, E. 1906. *Vergilius Maro Aeneis* VI. Leipzig.
- 1913. *Agnostos Theos*. Leipzig–Berlin.
- Révay József 1923. Az ember tragédiája álommotívumának ősei. *Nyugat*.
- Spargo, J.W. 1934. Virgil the Necromancer.
- Szepes Erika 1976. Magic Elements in the Prayers of Hellenistic Magic Papyri. *Acta Antiqua* XXIV: 205–225.
- 1988. Aeneas az Alvilág kapujában. In *Mágia és ritmus. Vallástörténeti és verstani tanulmányok*. Budapest.
- Willamowitz-Moellendorff, U. von 1959. *Der Glaube der Hellenen*. Basel–Stuttgart.

SUMMARY

An ancient belief: the relationship of the other world and predicting the future in the light of a manipulated myth interpretation

In the two Homeric epics which represent the beginnings of European literature we can find the entirety of the belief system of the Ancient world. Thus we find the belief according to which in order to find out about the future one has to descend to the world of the dead, because soothsayers who had died live there – that is they have already completed their earthly life, and based on this can foretell the future. These oracles of the other world are blind, so that existing sights should not distract their attention from the invisible future. This is how Odysseus descends to Hades (Books X–XI) in the *Odyssey* and demands a prophecy from the blind Teiresias. In Homer the belief is acted upon in all seriousness accompanied by strict rules for observing the rite, the sorceress, Circe makes sure of this.

The Roman epic, Virgil's *Aeneid*, follows Homer's *Iliad* and *Odyssey* faithfully thereby creating the impression that it is only adapting the work of Homer to Roman surroundings. In actual fact Virgil subordinates all events, action, dialogue, rhetoric, human relationships to a single goal: the propagation

of *pax Augustiana*, the leitmotif of the Augustan state. Aeneas also descends into the other world, where the ghost of his dead father predicts the flourishing of the Roman empire under Augustus. (Virgil endows Augustus with divine origin: he makes him a direct descendant of the goddess Venus). The prophecy entrusts Aeneas with the goal of laying the bases of this future empire. The love life of Aeneas is part of this scheme: Aeneas's relationship to the Punic Queen Dido can only be a fleeting affair, because Virgil uses her to represent the barbarian East. In order to make the queen look barbarian he attributes the use of magic practices, fortune telling by superstitious means and passions to her which are characteristic of a non-pious soul. This is how Dido becomes despised, *impia* (impious) in the view of Augustan canonised religion and this is what enables Aeneas to justify abandoning the Punic Queen.

By creating the figure of the pious Aeneas Virgil actually tried to create the image of the pious emperor, Augustus: the representative of a superior state religion and of morality who even guards over the purity of family life. This is in juxtaposition to the behaviour of Caesar and Antony who have been captivated by Cleopatra, who was thought to be the descendant of the Carthagenean queen. Virgil's epic work is one of the first, but in its magnitude and quality doubtless the most important example of the political manipulation of myths.

JÁTÉK CSATA ELŐTT*

Az archaikus ember életében – mind magánéletében, mind a közösségi-
ben – nagyon nagy szerepet játszott a divináció és a mágia. Leegyszerű-
sítve úgy határozhatjuk meg, hogy a divináció a személyesen vagy sze-
mélytelenül elképzelt égi hatalmak akaratának, a sorsnak, a jövőnek, vagy
az ismeretlen jelennek megtudakolása abból a célból, hogy ezzel össz-
hangban cselekedjünk, míg a mágia ezek befolyásolása. Többek szerint
el kellene választanunk a kettőt – ez azonban könnyebben megy az író-
asztal mellett, mint a valóságban. Ha a jósek csak a jövőt árulták volna el,
nyilván nem tartották volna őket olyan veszedelmeseknek a római csá-
szárok. Már Hadrianus is igyekezett megakadályozni a császár jövőjének
megtudakolását, a Valentinianusok korában pedig egyenesen halállal
büntették ezt. Nyilván a sors befolyásolásától is tartottak.¹ A sorsról kü-
lönféle elképzelések uralkodtak az idők folyamán: kérlelhetetlen vég-
zetnek, *ananchénak* tartották, vagy olyan lehetőségnek, amely az égi erők
kezeiben van, de ezeket az ember – áldozattal – a maga oldalára tudja
állítani. A két felfogás nemcsak közösségek, etnikumok, népek, törté-
nelmi korok szerint változhat, de az egyes ember pszichéjén belül is.² A
babilóniai sors-elképzeléseknél nem egyértelmű, mi erősebb, az istenek
vagy a sors hatalma. Az eltérő felfogásokat megpróbálták egymással egyez-
tetni. A suméroknál több istennek is tulajdonítottak a sors fölött hatal-
mat, később Marduk, Babilon főistensége határozza meg a sorsot.³ Ha
nem is tudjuk az előre megírt végzetet megváltoztatni, de ha megtuda-
koljuk, alkalmazkodhatunk hozzá. Gilgames hiába küzd a végzet ellen.

* A cikk az OTKA által támogatott kutatási program (nyilvántartási szám:
T 22590) részeredménye. Ezúton köszönöm meg a Kiss Áron Magyar Játék
Társaság segítségét.

¹ Bouché-Leclerc 1879. I. 10; Grandjouan 1964. 135sk., Ringgren 1967.
18sk., vö. Nilsson 1955. 64.

² Ammianus: Marcellinus VII, 12,8.

³ David 1949 passim; Engel 1926. 23, 25, 29, 46–47, 50.

Viszont az újévi ünnepség, az *akitu* alkalmával az uralkodó nemcsak megjósolja, hanem el is dönti a jövőendő év sorsát, ahhoz hasonlóan, ahogy az istenek az idők kezdetén a világ sorsát eldöntötték.⁴ Tudjuk, hogy a papok is képesek voltak mágiájukkal hatni a jövőendő eseményekre. Az idők folyamán a csillagokba vetett hit lett a legerősebb, és háttérbe szorította az istenek hatalmába vetett hitet is.⁵

Az egyiptomiaknál a sors, úgy látszik, nem volt elkerülhetetlen végzet. Az Idő határozza meg a sorsot, az ember választhat a szerencsés és balszerencsés napok között, de vannak a sorsot meghatározó istenségek is. Az asztrológia csak a hellenizmus korától kezdve lép – keleti hatásra – előtérbe.⁶

Az indiai gondolkodásban háromféle felfogással találkozunk: 1. Az ember tehetetlen, alá van vetve a sorsnak. 2. Az emberi akarat és a sors hatalma együttesen alakítják ki az egyes ember sorsát. 3. Az ember az, aki saját sorsának kovácsa. A *rta* az a szent törvény, amelyhez az embernek alkalmazkodnia kell, de amely előtt még az istenek is meghajolnak. Már a védizmusban is, de a brahmanizmusban még inkább egyre nagyobb szerepet kapnak a papok, ők hozzák az áldozatokat, amelyek az isteneket is befolyásolják. Az áldozatokat mindig divináció előzi meg. A későbbi időkben elterjedt *karma*-hit szerint az embernek igazodnia kell a világrendhez, ha ezt átlépi, átkot von magára, amelyet majd egy eljövőendő létben kell levelezekelnie. Buddha azonban nem tagadja teljesen az ember szabad döntési jogát.⁷

A kínaiaknál az embernek – az uralkodónak is – bele kell illeszkednie a világrendbe. A *tao* – út – mentén mozog az egész világ, ehhez kell alkalmazkodni. Szükség van azonban annak a megtudakolására, hogyan is igazodjunk – tehát divinációra.⁸

A görögöknél általában az a felfogás uralkodott, hogy nem az egyes istenek kegye vagy haragja határozza meg a sorsot, hanem egy magasabb, szent rend uralkodik istenek és emberek felett. Mégis végig

⁴ Frazer 1898. III. 113–114, 138–154; Liungmann 1937–38. passim; Riem-schneider 1953. 157–165; Vargyas 1947. 81–83; Versnel 1970. 227–235.

⁵ Caquot – Leibovici 1966. passim; Fichtner-Jeremias 1922. passim; Engel 1926. 16–17, 28–29.

⁶ Engel 1926. 47, 65–68; Bleeken 1955: 28–46.

⁷ Engel 1926. 47, 68; Lüders 1907: passim; Auboyer 1955: passim.

⁸ Granet 1934. 128, 192–213; Engel 1926. 70–91. A kínai fatalizmusra vö. Köster 1958. 36–37.

megtaláljuk a végzet és az istenek akarata közti ellentétet. A *moira* jelentheti az emberre rótt egyéni sorsot éppúgy, mint az azt osztó, az életfonalat fonó istenségeket, a *Moirákat*. A *Thriai* a Moirákhoz hasonló, Norna- vagy Párka-szerű istennőalakok, akiktől jóspálcák, fatáblácskák, asztragaloszok vagy kockák segítségével lehetett megtudakolni az éppen aktuális sorsot. A *tüché* véletlennek, vaksorsnak fordíthatjuk. Még az olyan *kat'exochén*, ihletett jóslást folytató jósdákban, mint Delphoi vagy Klérosz is találkozunk párhuzamos (vagy eredeti?) kockajóslással.⁹

Az etruszkok bonyolult jóstechnikáikkal valóságos specialistái a divinációnak, még a rómaiak is minduntalan hozzájuk fordulnak tanácsért. Ők maguk azonban alávetik magukat a jóslatokból kiolvasható végzetnek, beletörődnek abba is, hogy népük ideje egy bizonyos időszak elteltével lejár.¹⁰ Ez a fatalizmus hátrányosan befolyásolja döntéseiket, s talán éppen ez vezetett ahhoz, hogy ez a civilizációban jóval az ősi Róma fölött álló nép felőrlődött a kis, de elszánt ellenséggel folytatott harcokban.

Az ősrómai időkben a *fatum* szó nem azt jelentette, amit ma értünk rajta, elkerülhetetlen végzetet, hanem a *fare* igéből képezve egy istenség kimondott szavát, az általa meghatározott sorsot. A római sorsfelfogás sokkal rugalmasabb, mint az etruszk. Ők is meg akarják tudakolni a sorsot, ehhez még az etruszkok jóstudományához is fordulnak, de ha a jóslat számukra kedvezőtlen, a mellette lévő kiskapun szeretnének besurranni. A régi Róma vezetői a rossz előjeleket inkább egyénileg magukra vállalták, csak a nép sorsa legyen kedvező.¹¹ Háromszor próbálkozhatnak kockavetéssel, minden eszközzel igyekeznek a sorsot, az istenek jóindulatát maguk felé hajlítani.¹² Talán ezzel az optimista és küzdeni tudó akarattal magyarázható az a páratlan karrier, amit egy kis városállam néhány évszázad alatt befut. A „sors” szó, amely bővített értelmezésben a magyar nyelvbe is átment, a sorshúzásról kapta nevét. A késői, szinkretikus korban Rómában is elterjednek a

⁹ Engel 1926. 94–101; Dodds 1970. 6, 14, 173; Otto 1961. VII. 257 sk.

¹⁰ Pallottino 1980. 132. A további irodalmat lásd ott.

¹¹ Pötscher passim; Warde-Fowler 1922. 314; Bouché-Leclerc 1879. IV. 100.

¹² Jó példa erre az *evocatio*, az ellenség isteneinek átcsalogatása Róma oldalára. Az idegen istenségek hivatalos átvételének mindig aktuális célja volt: jó az, ami használ Rómának.

keleti elképzelések a sorsot illetően. Végzetterhes időkben mindig megnő a divináció, a mágia jelentősége.¹³

A germánoknál a *Nornák* nemcsak a sorsot szövik, hanem ők róják a jóspálcákat is. A jóskocka feltalálója Odin. Még ő is alá van azonban vetve a végzetnek.¹⁴ A felsőbb hatalmak akaratát a germánok minden vállalkozás, minden – az isteneknek hozott – áldozat előtt megtudakolják.

A keltáknál az ember megpróbálhatja befolyásolni a sorsot, küzdhet az istenek ellen, de rendszerint rajtaveszt.¹⁵

A kiszámíthatatlan jövő megtudakolására, nehezen meghozható döntések elhatározására az ember évezredek folyamán lépten-nyomon a sors eszközeihez, a sors játékszereihez folyamodott: jóspálcikákhoz, táblácskákhoz, a kocka különböző változataihoz, játéktáblákhoz. Egy megtisztelő – vagy veszélyes – feladatra való kiválasztásnál a legegyszerűbb eszköz két, különböző hosszúságú faág, pálcá – ennek emlékét őrzi „a rövidebbet húzta” mondás. Egy kettéhasított kérges faág ledobva hasonló választ ad, mint egy pénzdarab (fej vagy írás), bár az előzőnél három variáció létezik: két fehér, két sötét (kérges) és egy sötét – fehér. A gyermekjátékoknál máig is létezik ez a kisorsolás. A mongolok, általában a sztyeppei népek, a magyarok is nyíljóslást alkalmaztak.¹⁶

Jelekkel, betűkkel ellátott pálcikákat vetni szoktak, vagy kosárból, edényből kihúzni. Erről Tacitus¹⁷ is beszámol, de germán forrásokból is kitűnik, hogy az áldozatot – emberáldozatot is – megelőzi a jóspálcikák vetése. Lápi áldozathelyeken az ásatások ilyen jóspálcikákat is felszínre hoztak.¹⁸ Szöveggel ellátott forgácsokat és táblácskákat is vetettek, illetve húztak a germánok éppúgy, mint a rómaiak – ennek továbbélése a vásári planétahúzás.

Az emberre rárótt sorsot a német a *Los*, az angol és a holland a *lot* szóval fejezi ki, ami sorsolást, sorsjóslást is jelent. A divináció eszköztárába tartoztak az asztragaloszok, hexaéderkockák stb. és játéktáb-

¹³ Eitrem 1947. passim.

¹⁴ Grimm 1981. I. 124, 738.

¹⁵ Rees–Rees 1961. 146–156.

¹⁶ Bawden 1958. 317–337; Ipolyi 1929. II. 273.

¹⁷ Tacitus: *Germania*, passim.

¹⁸ Behm-Blanke 1957. 129–135; 1960. 232–235; Jankuhn 1967. 117–147.

lák.¹⁹ Az ezek segítségével játszott sorstudakoló vagy rituális játékok szerencsejátékokká fajultak, majd gyermekjátékokká szelődültek, hiába is próbálták ezt a folyamatot tiltással megállítani. Egyes kultúrákban párhuzamosan is megfigyelhető ez a három funkció. Nem tudjuk, mióta használta az ember az asztragaloszt (a juh vagy kecske sarokcsontját) dobókockának. Kalkulusnak is alkalmazták, tehát számoltak vele, ezenkívül, akár a kapókövet, gyermekjátéknak is. A hexaéder kora meghatározható: csaknem ötezer éves; felbukkanási területe Mezopotámia (Ur, Tepe-Gawra és Észak-India, vagyis az Indus-kultúra).²⁰

Bár Huizinga a kockát „a kultúra steril termékének” nevezi, a hexaédernek eredetileg praktikus célja volt. Ősi „számítógépnek” tekinthető olyan kultúrákban, amelyek a hatos számrendszert használták. A négyes számrendszert alkalmazó népeknél a dobókocka hasáb alakú, a négy téglalap alakú oldal használható dobásra. Ilyen Indiában – más dobásra alkalmas eszközök mellett – az Indus-kultúra utáni időkben volt használatban. Indiában nagyon nagy szerepet játszott a kockajáték a mitológiában és az életben egyaránt; szakrális szerepét végig megtartja.²¹

Mezopotámiai, indiai, germán stb. eredetmítoszok szerint az istenek az idők kezdetén a világ sorsát is kockavetéssel vagy játéktáblán döntötték el. Ezt aztán az évváró-évkezdő ünnepek alkalmával az uralkodó, papkirály is megismétli egy évre szóló érvénnyel. A görögök a papokat, főtisztviselőket, sőt a kurtizánokat is²² asztralagomanteiával választották, hasonló jelenségek figyelhetők meg a rómaiaknál is. A Bibliában is előfordul a sors megkérdezése.²³ A bíraskodásnál, halálos ítélet kimondásánál is megtaláljuk azt, hogy a sors, a kocka döntött – ez voltaképpen istenítélet. A görög *dikadzó* jelent „kockázom”-at is, de „ítélkezem”-et is. A germán frízeknél²⁴ kockára bízták a halálbüntetés kiszabását.²⁵ Számos példával bizonyítható, hogy ellenvélemé-

¹⁹ A kocka- stb. jóslásra lásd a Wissowa 1896–1929 *Astragalos*, *Astragalos-manteia*, *Kybos*, *Mantiké*, *Losung* és *Staborakel* címszavait, és Daremberg-Saglio 1911 a *Sortitio* címszó alatt.

²⁰ Speiser 1935. 82, 93, 164; Mackay 1937. 84–86.

²¹ Lüders 1907. passim; Auboyer 1955. passim; Grandjouan 1964. 240.

²² Aristophanész: A nők ünnepe 99.

²³ Józsué VII, 15, Jónás 1,7, ApCsel 1,15 stb.

²⁴ Lex Frisionum 14,1.

²⁵ A germánoknál a hadifoglyok életére való kockázást lásd a 39. jegyzetnél.

nyek ellenére a játéktábláknak (kockával vagy anélkül) jóslásra, sors eldöntésére való felhasználása az elsődleges, és nem szerencsejáték-funkciójuk.²⁶

A kockajóslás az antikvitás folyamán vesztett megbecsültségéből, talán azért, mert az eredetileg rituális játékok a tabu, a tiltás ellenére is profanizálódtak. A szakrális célra használt játékeszközöket anyaguk is megkülönbözteti: a kockák aranyból, elefántcsontból vannak, vagy aranyozottak. Az uri királýsírok játéktáblái nemes anyagokból készültek, szimbólumokat hordoznak. A kelta legendák játéktáblái is aranyból-ezüstből vannak, drágakövekkel díszítve. Ilyen díszes tábla az, amely a kelta hagyományban Britannia tizenhárom kincse közé tartozik.

Szent idószakokban a játéktílmalt felfüggesztették, illetve rituális játékokat vagy ezek profanizált leszármazottait játszották. Ez a jelenség megfigyelhetó a római Saturnaliákon éppúgy, mint észak-amerikai indián törzseknél. A kocka- és egyéb. jóslás presztízsvesztésében közrejátszhatott az is, hogy túlságosan primitívnek tűnhetett az ihletett jóslással, csillagjóslással szemben. Talán az is magyarázza a papok lekicsinyló vélekedését, hogy e jóslásfajtákhoz nincs szükség az ő tudományukra. (Sok kockavető van, de kevés jós – hangzik egy görög mondás.) A mai ember számára a béljóslás vagy a csirkék étvágyából levont következtetés (ez utóbbi a rómaiaknál éppen csaták előtt volt szokásos) nem tűnik magasabbrendűnek, mint a „sorsjátékokkal” való jóslás. Cicero²⁷ szerint – az ő korában – felelős beosztású férfiú fontos közügyben nem folyamodott kockajósláshoz, a klasszikus kor történetírói pedig a régi forrásokban szereplő kockajóslást is félreértették, és szerencsejáték üzésének magyarázták.

A sorsjóslást az ókorban, de korunk hagyományos kultúráiban is, számos területen alkalmazták/alkalmazták. Így szerepe van az egyén jóvendőjének tudakolásában, de gyakran fordulnak hozzá a közösség kritikus helyzeteiben is. Sokszor más technikákkal – mint a csillagjóslás – kombinálják.²⁸ Általánosan elterjedt ily módon megkérdezni a sorsot áldozatok előtt. Az újévi ünnepek alkalmával a mezopotámiai *akututól* kezdve egészen a Tibetben még a közelmúltig is hivata-

²⁶ Riemschneider 1953. passim.

²⁷ Cicero: De divinatione II.85. sk.

²⁸ Caillois 1958. 98; Moskovszky 1973. 247.

los szertartásként folytatott *glud'gongig*²⁹ megtaláljuk a kockákkal, játéktáblával folytatott jóslást, sorsmeghatározást. Ez tulajdonképpen nem más, mint annak a játéknak a megismétlése, amit az istenek a teremtés kezdetén folytattak. Minden lezárt korszak után egy új kezdődik, s újra meg kell ismételni a teremtet. A játéktábla egy kis mikrokozmosz, a rajta folytatott játék segítségével jósolták meg – vagyis inkább döntötték el – az emberek túlvilági sorsát. Erre számos példát és továbbélést találhatunk.

Ilyen hosszú, de talán nem fölösleges bevezetés után térek rá tulajdonképpeni tárgyamra, amely az egész kérdéscsoportnak egyik aránylag szűk, könnyen áttekinthető köre: a hadjáratok indításánál, harci cselekmények, csaták előtt, illetve alatt folytatott játék szerepére.

Egy nagy népcsoport kivándorlása, új haza keresése, elfoglalása természetesen egyben harci vállalkozás is. Hérodotosz³⁰ írja le, hogy amikor Atüsz lüd király korában Kis-Ázsiában nagy éhínség tört ki – ami különben történeti tény –, feltalálták a kockázást: egyik nap ettek, másik nap játszottak, hogy felejtsek éhségüket. (Kétségtelen, hogy itt rituális játékok emléke él, annak megtudakolásáról van szó, milyen áldozatokkal lehet kiengesztelni a haragvó istenségeket.) Amikor az éhínség nem akart megszűnni, úgy döntöttek, hogy a nép fele még megélhetést találhat, de a másik felének ki kell vándorolnia, új hazát keresnie. Feltehetően ezt a döntést is valamiféle jóslat sugallta. A kivándorlásra szánt emberek kiválasztása kockával történt bizonyára, és a kockajóslás emléke élt, torzult formában, a Hérodotosz által feljegyzett történetben. Ehhez fűződik az etruszkoknak Itáliában való megtelepedése – ők lettek volna a Türrhénosz vezetésével kivándorló népcsoport.

Livius³¹ feljegyzi, hogy az Itáliába betörő gallok két fiatal vezére sorsolással dönti el az útírányt. Pindaros³² szerint az argonauták lát-noka, Mopszosz is a *klaroi hieroiból*, a szent kockákból jósol a nagy vállalkozás előtt; máshol is említés esik arról, hogy a görögök a háborúban folyón való átkelés és csata előtt jóslatot kértek.³³ Azt azonban

²⁹ Liungmann 1937. passim; Riemschneider 1953. 165–166; Nebesky-Wojkowitz 1956. 508–509.

³⁰ Herodotosz 1. 94.

³¹ Livius 5, 34, 1–5.

³² Pindaros: *Pythói ódák* IV, 190.

³³ Nilsson 1955. 167. Th. Szymanski: *Sacrificia graeca in bellis militaria*, Diss. Marburg (ez a tanulmány sajnos hozzáférhetetlen volt számomra).

nem tudjuk, hogy az egyes estekben asztragaloszjóslásról, sorstáblák megkérdezéséről vagy egyéb jóstehnikákról, esetleg többféle sorsvetés kombinációjáról van-e szó.

Bár Euripidésznél nem olvassuk, hogy Kalkhasz milyen jóslat alapján jelölte ki éppen Iphigeneiát az Artemisznek való feláldozásra, analógiák alapján feltehető, hogy az áldozatot kockajóslással választották ki a királylányok közül. Az Euripidész által is említett táblás játék jóslásra utal.³⁴ A főníciai hajósoknál is szokásban volt kedvezőtlen széljárás esetén az emberáldozat. Ha a hajó menet közben került bajba, akkor bele kell dobni valakit a vízbe – mint Jónást. A germánoknál az emberáldozat megszokott a háborúban, csata előtt, illetve a kivívott győzelem után, és tengeri vállalkozások előtt.³⁵ Germán forrásokban³⁶ arról is olvasunk, hogy pálcikajóslással tudakolták meg a csatához kedvező időt. A normannok papjai a csatába vonulás, hajóra szállás előtt sorsdobással választották ki a Thornak vagy Odinnak hozandó emberáldozatot a harcosok közül – néha magát a királyt.³⁷ Az archaikus ember a hadifoglyok lemészárlását is az isteneknek felajánlotta, a harcban való győzelemért tett fogadalom beteljesítéseként fogta fel. Nincs bizonyítékunk rá, hogy az ókorból ismert számos hadifogoly-gyilkosság mindegyikénél ilyen vallásos hit játszott szerepet,³⁸ a germánoknál azonban ez bizonyítható.³⁹ A szászoknál a hadifoglyok közül kockavetéssel választották ki minden tizediket, akiket aztán kínhalállal ölték meg.⁴⁰ Itt érdemes megemlíteni, hogy még az újkorban is találkozunk ezzel az immár vallásinak nem, csupán embertelennek nevezhető szokással. 1625-ben Herberstorff gróf, Felső-Ausztria bajor kormányzója összefogatta a lázadó parasztok vezetőit, és kettőt-kettőt kockajátékra kényszerített egymással. A nyertest elengedte, a vesztest pedig felakasztatta. Ez az általános felháborodással fogadott tett robbantotta ki az 1625–26-os nagy parasztlázadást.⁴¹ Nem kapott szépirodalmi visszhangot ugyanennek a barbár szokásnak 1735-ös alkalmazása, amikor

³⁴ Euripidész: Iphigeneia Aulisban II. 28–35.

³⁵ Herrmann 1903. 483. sk., Mogk 1912. 42.

³⁶ Pl. Fagrskinna 40.

³⁷ Herrmann 1903.

³⁸ Ste-Croix 1954. 14–15.

³⁹ Golther 1895. 203.

⁴⁰ Golther 1895. 553.

⁴¹ Radermacher 1955. 15–23.

egy vérbe fojtott felkelés után a császáriak az elfogott magyar felkelők közül szintén minden másodikat, az egymással játszott kockajáték vesztesét ölték meg kínhalállal. Budán ítélt így fölöttük a katonai bíróság...⁴²

Cicero fent idézett kijelentésének, amely szerint az ő korában felelős államférfi fontos közügyben már nem alkalmazott kockajóslást, ellentmond Caesar ismert mondása, az „alea iacta est”.⁴³ Ez még nem azt jelenti, hogy Caesar valóban a kockától kérdezte meg, mit tegyen, de a mondás alkalmazása kétségtelenül kockajóslásra utal. Mit szóljunk azonban ahhoz, hogy néhány évtizeddel Cicero után egy olyan közéleti személyiség, mint Tiberius, Augustus mostohafia és hadvezére, a későbbi császár igen fontos állami, katonai ügyekben fordul a kockajósláshoz. Tiberiust Patavium közelében, Geryon jósdájában egy sorstáblácska utasítja egy másféle sors megkérdezésére: a közeli Aponus-forrás vizébe kell arany kockákat (vagy asztragaloszokat) vetnie.⁴⁴ Kedvező jóslatot kapott nem kisebb hadi vállalkozásra vonatkozóan, mint Illyria-Pannonia meghódítása. Egy etruszk király a negatív hőse egy históriának, amelyet a római írók – itt legfontosabb forrásunk Livius – mesélnek el.⁴⁵ Rómának egy etruszk városállammal, Veiivel való küzdelmeiben Fidenae városa elpártolt Rómától, és áttért Veiihez. Kr. e. 428-ban a fidenaebeliek a hozzájuk küldött négy római követet elfogták, és Veiihez menesztettek küldöttséget, megkérdezvén a királyt, Lars Tolumniust, mit csináljanak a római követekkel. A követeket már akkor is a jog védte – viszont Veii esetleg úgy vélhette, hogy a legátusok visszaéltek indeminatásukkal. Minthogy csak a római források maradtak ránk, az igazságot bajosan lehetne rekonstruálni. Az etruszk király nehéz döntés előtt áll. Ha eltéreti láb alól a rómaiakat, vét a nemzetközi jog ellen, és háborús helyzetben az ilyesmi casus belli. Mit csinál ilyenkor egy etruszk király? A papok tanácsát kéri? Forrásaink szerint kockázik, oda sem figyel a hozzá intézett létfontosságú kérdésre, és

⁴² Itt köszönöm meg Harangozó Imrének, hogy a figyelmemet felhívta a kuruc háborúknak erre a tragikus epizódjára.

⁴³ Ez egyes forrásokban mind latinul, mind görögül, nem kijelentő, hanem felszólító módban hangzik, tehát: nosza vessük el a kockát, hozzunk döntést.

⁴⁴ Suetonius: *Tiberius* 14.

⁴⁵ Livius IV 17 sk., Plutarkhosz: *Romulus* 16, Servius: *Aeneis* VI 841, Propertius V 10,17 stb.

egy szerencsés dobásnál valami félreérthető dolgot mond, amit a fidenaebeliek úgy értelmeznek, hogy öljék meg a római követeket. Ez meg is történt, s erre kitört a két városállam között a nyílt háború, amelynek egy csatájában Lars Tolumnius király hősieles közdelem után elesik. Livius annyira hihetetlennek tartja, hogy egy király csak mellékesen, szórakozás közben intéz ilyen fontos ügyet, hogy azzal magyarázza a dolgot: voltaképpen előre megfontolt szándékkal elkövetett gyilkosság történt, és ezt a tényt valaki Tolumnius mentegésére ezzel a kockázáshistóriával próbálta gondatlanságból elkövetett emberöléssé szelídíteni. No de éppen a római mentegette volna az elesett ellenséget, akinek áldozatait, a négy követet, szobor örökítette meg a Forumon? És bűnös könnyelműséget feltételezni egy etruszk királyról etruszk oldalról nézve sem ügyes mentegetés. Elképzelhetetlen ilyen súlyos lazaság egy vallási kötöttségeket, uralkodói köteleességeket oly skrupulózusan betartó etruszk király részéről. A tények fennmaradtak az utókorra, a moztatórugók azonban nem. Mi azonban elmondhatjuk: a király nem szórakozott, hanem ebben a kényes helyzetben megtudakolta az istenek, a fensőbb hatalmak akaratát – mégpedig kockajóslással.⁴⁶

Nyilvánvaló, hogy ez a kockázás bonyolultabb volt, mint az a fajtajaja, amikor hatot vagy vakot dobunk, de a kockajóslás e bonyolultabb változatairól is van bizonyítékunk. Pauszaniász a burai Héraklész-templomot leírva beszél egy olyan kockajóslásról, amelyben az egyes dobáskombinációk bizonyos jósszövegeknek felelnek meg.⁴⁷ A szerencse aztán eredeti jósszövegeket is napvilágra hozott kis-ázsiai görög templomokban, márványba vésve, de meglehetősen gyenge hexameterekben.⁴⁸ Rendszerint öt asztragalossal játszották, az egyes kombinációknak egy-egy isten nevét adták, s ezekhez tartoztak a kőbe véssett jósszövegek. Íme néhány kombináció. „A Megváltó Zeus dobása. Egy egyes, két hármas s két négyes. A dolgot, amelyet fontolgatsz, tedd meg merészen, kezdj hozzá. Az istenek kedvező előjelt adtak neked. Ne riadj vissza lelkedben, mert nem érhet baj.” A „Jó Kronosz”

⁴⁶ Lars Tolumniusszal a 19–20. századi történészek egész sora foglalkozik, minthogy azonban a kockázást egyikük sem próbálja jóslással magyarázni, felsorolásukat mellőzöm. A jóslásra lásd Moskovszky 1975.

⁴⁷ Frazer 1898. VII. XXV. 10.

⁴⁸ Kaibel 1876. 193–202; Heinevetter 1912: passim.

dobása így szól: „Ne siesd el a tettet, mert egy istenség ellenkezik. Várd ki az idődet, ne hamarkodd el a dolgot, mert megbánod, mint a szuka, amely egy alomnyi vak kiskutyát kölykezett.” Poszeidón és a „Gyermekevő Kronosz” dobása hasonlóképpen óvatosságra, meggondolásra int.⁴⁹ Lars Tolumnius azonban a „Megváltó Zeusz” jóslatához hasonló választ kaphatott, és éppoly kevésbé ellenkezett, mint az afrikai baszutó-négerek, akik századunkban is az asztragalosz dobásához igazították hadi vállalkozásaikat – még ha a kapott jóslat teljesen észellenes volt is.⁵⁰ Tolumnius helyzetéhez a „Jó Kronosz” óvatosságra intő tanácsa illetet volna, de hát a kockák el voltak vetve. A harcmezőn elbukó Tolumnius aztán már bánhatta, akár a kutya, amely kilencet kölykezett...

Ennek a jóslási módnak a továbbélése megvan a középkori Franciaországban is.⁵¹ A „The Chance of the Dyse” című középkori angol versezet három kockával történő 56 lehetséges dobás jósszövegeit adja, hasonlóan a régi görögökhöz, csak éppen az istenek helyén szenteket szerepeltet, és a jóslat sikerét az erényes élettől is függővé teszi. Valószínű, hogy az ilyen jóstechnikák a kereszties háborúk révén kerültek Nyugat-Európába. F. N. David, aki munkájában⁵² a valószínűségszámítás és a matematikai statisztika eredetét kutatja a szerencsejátékokra alapozva, nehezen tudja elképzelni, hogy a rózsák háborúinak harcedzett katonái elhatározásaikat a kockák esésétől tették függővé. Mi azonban, ha arra gondolunk, hogy manapság harcedzett üzletemberek, politikusok, színészek egész sora nem tesz egy lépést sem horoszkópok megkérdezése nélkül, hát nil admirari, ne csodálkozzunk az etruszk királyon és a középkori angol katonákon. Egy görög monda szerint Palamédész a táblás játékokat azért találta fel, hogy a Trója ostroma alatt unatkozó, illetve éhező katonák figyelmét elterelje. Ismerjük már ezt a megokolást – Homérosz azonban nem ismeri Palamédészt... Polügnótosz egy festményén (mely azóta elveszett) azt örökítette meg, ahogy Palamédész Therszitészsel kockázik. Görög vázaképeken gyakran ábrázolják, amint két harcos – például

⁴⁹ Frazer 1898. VII. XXV. 173.

⁵⁰ Bertels 1902. 338–378.

⁵¹ Semrau 1910.

⁵² David 1962. 20.

Akhilleusz és Aiasz – egy játéktáblán játszik. Hogy ez a játék az említett források állításai ellenére nem éhség- vagy unaloműzés, azt az mutatja, hogy a jelenet harmadik alakja egy isten vagy istennő, akinek szórakozásnál nem, jóslatkérés alkalmával azonban nagyon is jelen kellett lennie. Az ilyen páros játék nem más, mint a csata vagy harci párbaj előképe a mikrokozmoszon, a játéktáblán: ennek kimenetelétől függ az életben lejátszott véres küzdelem is. Itt már nem is divinációról, hanem a sors befolyásolásáról van szó, amelyet úgy lehetett elérni, ha az egyik fél gyengébb játékos volt, vagy készakarva gyengébben játszott. Erre egyértelműen következtethetünk az indiai uralkodók sorsdöntő kérdésekben játszott kockás-táblás játékaiból,⁵³ valamint a tibeti *jalno* (a dalai láma második helyettese) és a bűnbak közötti kockázásból, ahol bizony „megcinkelték” a kockákat.⁵⁴ Ha egymagam játszom egy aszimmetrikus játéktáblán szoliter játékot, akkor a „szerencse korrigálásával” ki tudom hozni a kedvező jóslatot. A walesi „Mabinogion” egyik epizódjában Peredur, a fiatal hős – őt későbbi mondákból Perceval, Parsifal néven ismerjük – vándorlásai során eljut a Csodák Várába, ahol az egyik szobában az asztalon játéktáblát talál, amelyen a figurák maguktól mozognak. Peredur tudja, hogy az egyik láthatatlan fél az ő sorsát játssza. A „Breudwyt Rhonabwy”-ből még többet tudunk meg. A játéktáblánál Arthur és Owein ülnek, míg embereik harcolnak egymással. A csata lefolyása követi a tábla minden konstellációját.⁵⁵ Egy spanyolországi mór mondában a varázsló olyan játéktáblát készít a királynak, amelyen a figurák maguktól mozognak, de a király befolyásolni is tudja őket, s így az egy ugyanabban az időben folyó valódi csata sorsát is eldöntheti. A késői antikvitásból és a népvándorlaskorból is van tudomásunk olyan germán vezérekről, királyokról,⁵⁶ akik a csata előtt vagy alatt a játéktábla mellett ültek. Biztosra vehetjük, hogy nem kikapcsolódást kerestek, hanem a csata mágikus eldöntésén

⁵³ Auboyer 1955 passim; Lüders 1907 passim.

⁵⁴ Nebesky-Wojkowitz 1956. 508–509.

⁵⁵ Birkhan 1985. 23, 201, 76.

⁵⁶ Paulus Diaconus: *Historia Langobardorum* 1,20 Rodulf herul királyról; hasonlóan egy frank maiordomusról is, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingiarum* II. 131; Birkhan 1970. 177–178.

fáradoztak. Nagy Theodorikról is feljegyezte Sidonius Apollinaris, hogyha táblás játékot játszott, a szabályokat betartva, fegyelmezetten, de olyan odaadással küzdött, mintha egy csata eldöntéséről lett volna szó. A gót királyban, Róma urában, még élt az ősi elképzelés: a táblás játék a valódi küzdelem előképe, mágikus befolyásolója.

Végül, ami a játék és varázslat összefonódását illeti a régi korok embereinek életében: van egy etimológia, amely szerint a német *Spiel* – játék – ugyanonnan ered, mint az angol *spell* – vagyis varázslat.⁵⁷

IRODALOM

- Alföldi A. 1946. A varázslás lélektani alapjai. *Ethnographia* LVII 19–29.
- Auboyer, J. 1955. *La vie publique et privée dans l'Inde ancienne*. VI. *Les jeux et les jouets*. Paris.
- Bawden, C. R. 1958. Astrologie und Divination bei den Mongolen. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 108: 317–337.
- Behm-Blancke, G. 1957. Germanische Mooropferplätze in Thüringen. *Ausgrabungen und Funde* 2: 129–135.
- 1960. Latènezeitliche Opferfunde aus dem germanischen Moor- und Seeheiligtum von Oberdorla. *Ausgrabungen und Funde* 5: 323–335.
- Bertels, M. 1903. Der Würfelzauber südafrikanischer Völker. *Zeitschrift für Ethnologie* 35: 338–378.
- Birkhan, H. 1970. Germanen und Kelten bis zum Ausgang der Römerzeit. Wien (*Sitzungsberichte der österreichischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse* 272)
- (Hrsg.) 1985. *Keltische Erzählungen vom Kaiser Arthur* 1. Wien.
- Bleeken, H. 1955. Die Idee des Schicksals in der altägyptischen Religion. *Numen* 2: 28–45.
- Bouché-Leclerc, A. 1879–1882. *Historie de la divination dans l'Antiquité* 1–4. Paris.
- Cailliois, R. 1958. *Les jeux et les hommes*. (6ème éd.) Paris.
- Caquot, A. – Leibovici, M. (Red.) 1966. *La divination en Mésopotamie ancienne et dans des régions voisines*. (XIVe Rencontre Assyriologique Internationale, Strasbourg 2–6. jul. 1965.) Paris.
- Daremberg–Saglio 1911. *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* IV. 2. Paris.
- David, F. N. 1962. *Games, gods and gambling. The origins and history of probability and statistical ideas from the earliest times to the Newtonian era*. London.

⁵⁷ Wolf-Windegg 1966. 44.

- David, M. 1949. *Les dieux et le destin en Babylonie*. Paris (Mythes et religions 23.)
- De Veresse, K. 1948. The game of dice in Ancient India. *Orientalia Nederlandica* Leiden, 349–362.
- Versnel, H. S. 1976. *Triumphus*. Leiden.
- De Vries, J. 1957. *Altgermanische Religionsgeschichte* 2. Aufl. 1-2. Berlin.
- Dodds, R. T. 1970. *Die Griechen und das Irrationale*. Darmstadt.
- Eitrem, S. 1947. *Orakel und Mysterien am Ausgang der Antike*. Zürich. (Albae Vigiliae 5)
- Engel, W. 1926. *Die Schicksalsidee im Altertum. Religionswissenschaftliche Untersuchung*. Erlangen.
- Falkener, E. 1892. *Games ancient and oriental and how to play them etc*. London.
- Fichtner-Jeremias, Ch. 1922. Der Schicksalsglaube bei den Babyloniern. *Mitteilungen der Vorderasiatisch-Egyptischen Gesellschaft*.
- Frazer, J. G. 1898. *Pausanias's description of Greece* 1-6. London.
- Gage, J. 1957. Coup de dés du roi de Véies ou tessères des „legati“ romains. *Revue des Études Latines* 35: 224–242.
- Golther, W. 1895. *Handbuch der germanischen Mythologie*. Leipzig.
- Grandjouan, J. O. 1964. *L'astragale et le pari*. Paris.
- Granet, M. 1934. *La pensée chinoise*. Paris.
- Grimm, J. 1981. *Deutsche Mythologie* (4. kiadás) Frankfurt/M–Berlin–Wien.
- Halliday, W. R. 1913. *Greek divination*.
- Heinevetter 1912. Würfel- und Buchstabenorakel in Griechenland und Kleinasien. Diss. Breslau.
- Herrmann, P. 1903. *Nordische Mythologie in gemeinverständlicher Darstellung*. Leipzig.
- Heurgon, J. 1971. *Die Etrusker*. Stuttgart.
- Huizinga, J. 1944. *Homo ludens*. Budapest.
- Ipolyi A. 1929. *Magyar mythologia* 2. (2. kiad.) Budapest.
- Jankuhn, H. 1967. Archäologische Beobachtungen zu Tier- und Menschenopfern bei den Germanen in der römischen Kaiserzeit. *Nachrichten der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philosophisch-historische Klasse*. 6: 117–147.
- Junger, F. G. J. 1953. *Die Spiele. Ein Schlüssel zu ihrer Bedeutung*. Frankfurt (M).
- Kaibel, G. 1876. Ein Würfelorakel. *Hermes* 10: 193–202.
- Köster, H. 1958. *Symbolik des chinesischen Universismus*. (Symbolik der Religionen.) Stuttgart.
- Lhote, J. M. 1976. *Le symbolisme des jeux*. Paris.
- Liungmann, W. 1937–1939. *Traditionswanderungen Euphrat-Rhein* 1-2. Helsinki (Folklore Fellows Communications 118-119).
- Loth, J. 1895. Le sort chez les Germains et les Celts. *Revue Celtique* 16: 313. sk.

- Luterbacher, F. 1967. *Der Prodigien glaube und Prodigienstil der Römer*.
- Lüders, H. 1907. Das Würfelspiel im alten Indien. *Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philosophisch-historische Klasse*. N. F. IX: 2.
- Mackay, E. J. 1937–1938. *Further excavations at Mohenjo-Daro 1-2*. Delhi.
- Mogk, E. 1912. Ein Nachwort zu den Menschenopfern bei den Germanen. *Archiv für Religionswissenschaft* 15: 422. sk.
- Moskovszky, É. 1973. Larentia and the god. *Acta Archaeologica*. 241–264.
- 1975. Le roi s'amuse. Kézirat.
- Nebesky-Wojkowitz, R. de 1949. Das tibetische Staatsorakel. *Archiv für Völkerkunde*. 3: 136. sk.
- 1956. *Oracles and demons of Tibet*. The Hague.
- Nilsson, M. P. 1955. Geschichte der griechischen Religion I/2. Müller, Ivan (Hrsg.) *Handbuch der Altertumswissenschaft* V. 2. München.
- Ogilvie, R. M. 1976. *Early Rome and the Etruscans*. London.
- Otto, N. F. 1961. *Die Götter Griechenlands* 5. I. Frankfurt (M).
- Pallottino, M. 1956. *The Etruscans*. Aylesbury.
- Park, G. K. 1963. Divination and its social context. *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 93: 195–209.
- Pötscher, W. 1978. Das römische Fatum-Begriff und Verwendung. In Haase, W (Hrsg.) *Aufstieg und Niedergang, der römischen Welt, Berlin–New York*. II.16. I 393–424.
- Radermacher, L. 1955. Vom Würfelspiel, Tod und Teufel. *Abhandlungen der Österreichischen Akademie der Wissenschaften*, Wien 15–23.
- Rees, A. – Rees, B. 1961. *Celtic heritage. Ancient tradition in Ireland and Wales*. London.
- Riemschneider, M. 1953. *Augengott und Heilige Hochzeit*. Leipzig.
- Ringgren, H. (ed.) 1967. *Fatalistic beliefs*. Stockholm (Scripta Instituti Donneriani Aboensis 11.)
- Semrau, F. 1910. *Würfel und Würfelspiel im alten Frankreich*. Halle (Beihefte zur Zeitschrift für Romanische Philologie 23.)
- Speiser, E. 1935. *Excavations at Tepe Gawra* I. Philadelphia.
- Ste Croix, G. E. M. de 1954. The character of the Athenian Empire. *Historia* 3: 14–15.
- Vargyas L. 1947. Keleti elemek a magyar néphitben. *Antiquitas Hungarica* 1: 81–83.
- Warde-Fowler, M. 1922. *The religious experience of the Roman people* 2. London.
- Wissowa, Georg (Hrsg.) 1896–1929. *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* II–XIII., II/3. Stuttgart.
- Wolf-Windegg, P. 1966. Auf der Suche nach dem Symbol. In *Symbolon* 5.

SUMMARY

A Game Before the Battle

Examining a large number of ethnographic and historical examples we may point out that the origins of board and dice games are connected with Fate: finding out about it or trying to influence it was the aim of the players. The throw of the dice, incalculable as it seems, was thought to express the will of higher powers, of the gods. In the mythology of several peoples the gods themselves cast dice to determine the fate of human beings; consequently one could find out about the will of the gods by throwing dice. The geometric figures of gaming boards were considered to be images of the world, and the microcosm was thought to be interchangeable with the macrocosm, thus board games could influence human lives as well.

Though according to some scholars, we should separate divination and magic, but this is easier to do at the desk than in the human psyche. From predicting the future it is only a step to the wish to influence it. If we seek to study the significance of divination and magic by means of board and dice games in ancient cultures we have to become acquainted with the ideas regarding fate of the Ancient peoples of India, Mesopotamia, Egypt, as well as of the Greeks, Celts, Germans, Romans and Etruscans. Whether they thought that Fate was something irrevocable, overpowering, as the Greek notion *ananché* suggests, or that it could be corrected, even reversed, their ideas had a strong influence on their acts, even on their history. Within the same culture the notion could undergo change in the course of time.

Comparing for example the ideas of the Etruscans and Romans on Fate and on predicting the Future, we see that the former had a rigid faith in the predictions of the gods, they were fatalists; the Romans did not give up so easily. If the answer to their question was unfavourable, they tried again: they were fighters even against the gods, against fate. That was perhaps the cause of the decline of the Etruscans and the world-wide success of the Romans.

Divination by dice and board games played an important role in Antiquity, both in private and public life, some forms of it, such as divination at the beginning of a year, even survived several millennia. We know of divination by dice, or with small sticks prior to sacrifices. People sought to find out about how they would fare in the otherworld by playing a board game. There are records of this sort of divination, related by ancient authors, who – living in rationalistic times – misinterpreted the tales of their ancestors and in order to find the lost sense we need to use comparative data.

In this paper we shall deal with only one special area of divination by means of dice and board games: that which relates to wars and warlike events, and will not dwell on the subject of making vows before battles or military and naval expeditions. For example, in connection with human

sacrifices pledged to gods we find the sorting of the victims by throwing dice, which cruel practice does not, however, belong to the subject matter of this paper.

Greek authors relate that Achaean warriors at Troy played a board game, *petteia*, in order to kill time. This is a rationalistic explanation of a game which had as its aim to predict the outcome of a battle. We often see Achilles and Aias – or two other heroes – on Greek vases playing a board game. There is always a god or goddess present in the middle which proves that this was no profane game but a divination. We find that magic is not far from divination – the players wished to influence the outcome of the ensuing battle.

We can interpret a legendary story of the people of King Atys, allegedly the ancestors of the Etruscans, as follows: they threw the dice in order to predict the success of their great endeavour – leaving their old country for a new, unknown one, which they found after many battles in Italy.

Roman authors, Livius and others, tell us of an event which took place during the wars between Romans and Etruscans. King Lars Tolumnius of Veii allegedly was playing dice when he was asked by the delegates of Fidenae what they should do with the captured Roman envoys. Upon Tolumnius's reply the envoys were killed in Fidenae. According to one opinion, the Etruscan king was absorbed in the game and gave an ambiguous answer, others thought that the king's absorption in the game would have been seen as a mitigating circumstance. An Etruscan king forgetting his duty in a critical situation due to being a passionate gambler is inconceivable, and it is also hard to imagine that there would be any Roman historiographer who would have excused an enemy who had taken the lives of Roman envoys. In reality Lars Tolumnius must have been consulting the dice to find a solution to a delicate situation, in the face of a menacing war, and followed the answer blindly. This resulted in the flaring up of fighting between the Romans and the people of Veii as a consequence of which King Lars Tolumnius was killed in action. According to the evidence of some divination texts, found in several Anatolian temples, in dubious situations people turned to the dice, where the constellations of pips indicated the name of a deity and were connected with pre-fabricated answers to questions. Not a simple heads or tails, but asking for an indication whether the aim of the questioner was acceptable to the gods or he had better change his purpose or postpone the step he was contemplating. This hypothesis is strengthened by a medieval English text relating to predicting the future by throwing the dice: a Christianised variant of the pagan one. The belief could have reached Western Europe through the Crusaders and its long life points to the popularity of this form of divination.

Cicero, in his work on divination, asserts that in his times no responsible man turned to the dice in important state affairs any more. However, his

enemy, Caesar, said the following words at the river Rubicon: *Allea iacta est* or perhaps *Allea iacta sit*. This statement certainly refers to consulting the dice in dubious cases, though it is likely to have only been a saying which Caesar used without actually having thrown the dice. It did happen, however, during the time of Augustus, that his adopted son, Tiberius, the future emperor, consulted the dice. He was the commander-in-chief of the Roman army and was trying to find out about the future in a highly important state affair, namely whether his projected campaign in Pannonia would be successful. In certain situations people often returned to old-fashioned practices of divination.

Among the Celts various board games were exceedingly popular, and not exclusively as a pastime. A gaming board is described in ancient Irish literature as a silver square with golden corners and a gem in the middle, and even Ireland itself was compared to a gaming board, with *Mide* as the centre. We read of games between a god and a human being deciding the fate of the latter. The use of gaming boards for divination or for magic purposes in battles and wars is found in the Welsh *Mabinogion*. In an enchanted castle *Peredur* (*Perceval*, *Parsifal*) found a precious gaming board on which the men moved automatically and he knew they were playing out his own fate. As his situation seemed to be unfavourable, he threw the board into the water. The notion that a battle on the board was the image of a battle on the battlefield was expressed more distinctly in the story of Arthur's game on the gaming board paralleling the battle of his men on the battlefield, victory was won by the movements of the king on the gaming board.

According to the Germans, the game on the board was supposed to influence the ensuing battle in the sense that the victory of the general on the gaming board was seen as the portent of a victory on the battlefield. We think here of the board games between Greek heroes at the walls of Troy. We read of a prince of the Heruli who played a board game before a battle. Theodoric the Great was characterised as a determined player who played on the board as if he was leading an army to victory on the battlefield. Did he have the lurking thought that his victory on the gaming board would ensure a victory on the battlefield? He was known to be fair and as such he would not have influenced Fate by cheating. Whether all players who wanted to find out about the future of their ventures in war by consulting the dice and the gaming board were as fair as he was – we do not know. If, however, a general played with one of his men would not the latter prefer losing in order that the general could win the game, image of the battle?

Cheating in a game played for the welfare of the state was considered right, in fact in Tibet it was arranged officially, even some decades ago, but this seems to be a late development. We can be reasonably sure though that in ancient times the practices of divination and the influencing of the outcome by magic (not necessarily by loading the dice) could not always

be separated from each other. This is also true in the case of trying to predict the Future by means of dice and gaming boards in private matters as well as in the case of a battle or a war. It is not a question of fair play but a conceptual one: is Fate irrevocable, if it is there is nothing we can do but adapt ourselves to it, or can it be influenced by asking for another omen, by promising to offer sacrifices, even self-sacrifice in order to ensure a favourable future for the community? Magical practices for annihilating the enemy in war, what we would consider to be black magic, were acceptable, because they served the good of the community. *Salus populi suprema lex esto.*

A KÉSŐ ANTIK DIVINÁCIÓK KULTURÁLIS SZEMANTIKAI ÉRTELMEZÉSE ÉS AKTUALITÁSA

„Ha (az istenség) késlekedik és nem jelenik meg, úgy kiáltsd: Maribal, Kmla, Kikh, Istenek Atyjainak Atyja, járj körbe, az egyik szem sír, a másik nevet! Ióh (kétszer, kétszer) Ha Ha He, Szt Szt Szt Szt, Ihé, Iahó, keress! Jöjjön hozzám az istenség, kinek kezében a ma parancsa, és adjon nekem választ mindarra, mit a mai napon kérdezek! Hej, istenség! Hu-hosz, Rikhetem, Szi, Ahó, Ah, Mai, Kha, Ait, Risfe, Bibiu, Iaho, Ariaaha, Arainasz, Eueszethó, Bekesz, Gsz, Gsz, Gsz, Gsz, Ianian, Eren, Eibsz, Ksz, Ksz, Ksz, Ksz, jöjjön az istenség hozzám, kinek kezében parancs van, s adjon választ nekem mindarra, amit kérdezek tőle, itt és most!”¹

A késő antik korban végzett s főként keleti (s ezen belül is jobbára egyiptomi) eredetű divinációs eljárások egyik szembetűnő jellegzetessége az értelmetlen vagy legalábbis értelmetlennek tűnő varázsszavak, varázsnevek, főként istennevek rendkívüli mértékű burjánzása. Az e szertartásokhoz tartozó – voltaképpen ezek lényegét képező – szövegek olvasásakor szüntelenül belebotlunk ezekbe a szószőrnyetekbe, amelyek változó gyakorisággal meg-megszakítják az inkantáció menetét. Természetesen az ilyen jellegű varázsszavak vagy istennevek jelenléte a mágiában egyetemes jelenség, nem csak a késő antik világ specialitása. Így például az ötödik dinasztia kori Egyiptomban éppúgy megtaláljuk a varázslás „halandzsanyelvét” – akár a varázsszavak, akár az ismeretlen nevek használatát vesszük –, miként a védikus inkantációk egynémelyikében, avagy jóval később Európában, a reneszánsz kori mágiában, de a példákat tovább lehetne sorolni.² Viszont mégis a késő antik hitvilág szinkretizmusa tekinthető annak a sajátos kulturális képződménynek, amelynek rendszerében e jelenség kimondottan centrális pozíciót foglal el. A gnosztikus szentíratok, a különféle görög, kopt, démotikus vagy éppen kevert nyelvű

¹ P. Leyden verso col. VIII. 5-8. Griffith – Thompson 1974. 64–65.

² Kákosy 1974. 91–96.

varázspapiruszok egyaránt hemzsegnék a sosem hallott, ismeretlen istenségek vagy éppen egyetlen istenség számtalan, addig titkosnak minősített, alig kimondható neveitől.

Nem véletlen, hogy éppen ebben a korban dívik leginkább a szavak mögötti filozofikus értelmet kutató nyelvészkedés. Elég csak a vallási misztériumokat és a varázslást jól ismerő filozófus, Plótinosz ilyen jellegű fejtegetéseire gondolni. Így például amikor Kronosz istent a szellemmel (*nusz*) azonosítja, az istenség nevét a *korosz* ('fiú' és 'bőség') és a *nusz* görög szavak összetételeként magyarázza: Kronosz a bőség és az aranykor istene, a fiúisten, tehát a szellem maga.³ De ugyanekkor virágoznak és terjednek a különféle gnosztikus betű- és számkombinációkra épített „kvázi-teológiák” is, összefonódva a neoplatonikus filozófiával, illetőleg annak misztikus világképével. Ebben az időben veszi át a vezető szerepet a hang kultusza a kép kultuszától, amely szerep azután mindmáig megmaradt az iszlámban és a zsidó vallásban. Számos gnosztikus és hermetikus iratban ugyanolyan ismétlődő-permutálódó hangzósorok jelennek meg, mint a mágikus inkantációkban. A Nag Hammadiban talált kódexek egyik iratában pedig kifejezetten a hangokról szóló mágikus-teológiai értekezést találunk.⁴

Mindemellett a jelenség nem is csupán a divinációk sajátja, hanem általában a mágikus szövegeké. Szinte nincs olyan varázslásforma, amelynek esetében ne ötlene azonnal szemünkbe az ismeretlen nevekkal, értelmetlen szavakkal vagy akár csak a pusztán hangzókkal történő mágikus operáció. Olyan egyetemes és elterjedt eszköze ez a kor varázslóinak, hogy nyugodtan nevezhetnénk őt a késő antik mágia „univerzális medicinájának”. Mintha a nyelvi értelmetlenség, illetve az általa gerjesztett hangulatok (főként a titokzatosság hangulata) az eljárás sikerének egyik fő biztosítója lett volna. A késő antik korban a mágia gyakorlata is ugyanolyan misztérium volt, miként az akkortájt dívó misztériumvallások beavatási szertartásai.

Persze így joggal felvetődhet a kérdés, hogy mennyiben célszerű (sőt jogos-e egyáltalán) e jelenséget a többi mágikus praktikától elkülönítve, kizárólag a divinációk esetében vizsgálni, vagy még inkább értelmezni. Egy ilyen vizsgálódási szempont érvényesítésének

³ Plótinosz 1986. 228.

⁴ NHC X. 3. Robinson 1984.

csak akkor lehet létjogosultsága, ha a jelenség más tartalommal vagy más funkcióval bír a különféle praktikákban. Vagyis más a *jelentése* a divinációkban, mint mondjuk egy gyógyító vagy rontó eljárásnál. Ennélfogva a késő antik szinkretizmust – csakúgy, mint bármely más kulturális rendszert – érdemes egyfajta „kulturális nyelvként” kezelni. E nyelv – hasonlóan bármely más nyelvhez – egy meghatározott számú alapelemből álló jelrendszer, amely alapelemeket bizonyos szabályok szerint, többféle módon egymáshoz lehet illeszteni, vagy különféle rendbe lehet állítani, természetesen a mondanivalónak, illetőleg a közlés szándékának megfelelően. Ennek alapján a késő antik világ szinkretizmusának különféle misztériumvallásai, kultuszai stb. e kulturális nyelv dialektusaiként, az ezekben megjelenő praktikák pedig e különböző dialektusokban megfogalmazott mondanivalókként kezelendők. A divinációs eljárás tehát egy kulturális nyelvben kifejezésre juttatott mondanivaló, amelyben a fent említett nyelvi széttördéssel megidézett istenség (vagy istenségek) jelenléte, illetve maga az istenidézés aktusa is, e mondanivalónak megfelelően, más jelentéstartalommal bír, mint egyéb mágikus gyakorlatok esetében. E speciális mondanivaló pedig ebben az esetben a *jövő mint az Ismeretlen egyik legelemibb megjelenési formája*. Vagyis a nyelvi zavar a jövő bizonytalanságának kifejezője, a megidézett-megkérdezett, soknevű ismeretlen istenség pedig maga a bizonytalan jövő.

A késő antik divinációk e sajátossága nem tekinthető valamiféle extáziskultúra kifejeződéseként. Az értelmes mondatokból álló inkantációnak az értelmetlen és széttördelt szó- és névhalmazokba történő átváltása nem a révület megnyilvánulásai, miként azt az első pillanatban gondolhatnánk. Kétségtelen ugyan, hogy az eljárás során a varázslónak vagy egy médium segítségével (aki általában fiatal, még a nemiségtől érintetlen fiú volt) vagy e nélkül végrehajtott istenidézése szinte minden esetben révülettel járt együtt. Ezt leggyakrabban egy bronzlámpa fényének vagy folyadékkal (általában vízzel vagy olajjal) töltött edény felületének, olykor a ragyogó égitesteknek a nézésével érték el. Ám a látszólag e révületet kifejező értelmetlen név-, szó-, illetőleg hangzóhalmazok az eljárás pontosan betartandó előírásának szerves részét képezték. Ezek – azaz az istenségek nevei, illetve a varázsigék – előre megtanulandó szósorok lévén nem spontán törtek felszínre a révült varázsló vagy annak médiuma szájából, hanem az

idézés rituáléjához tartoztak, amelynek minden egyes részletét szigorú előírások szabályozták. A késő antik divinációk ismeretlen neveket, varázsszavakat tartalmazó szövegrészleteinek sokkal inkább a *lista* (egyébként szintén ősi) műfajához van közüik, mintsem az olyasfajta extatikus szövegekhez, amilyeneket a samanizmusból vagy máshonnan ismerünk. Igen jó példáját mutatja ennek a felfogásnak a római kori egyiptomi varázslás kiemelkedő emléke, a mottóban is idézett Leideni papirusz, amelyen a démotikus nyelven és írással lejegyzett varázsszövegben az említett nevek felett görög betűkkel is ott találjuk azok leírását, mivel a démotikus írásban a magánhangzókat nem lehetett pontosan jelezni. De talán említeni sem kell, hogy a többi korabeli – főként görög nyelvű – mágikus szövegre ez az elv ugyanúgy érvényes volt. Ezt az elvet talán legjobban – és egyben legtömöbben – töredékekben fennmaradt úgynevezett „Káldeus orákulumok”, a késő antik szinkretikus teurgiának az egyik legfontosabb emléke mondja ki: „Soha ne változtasd meg az idegen istenneveket!”⁵ Tehát a nyelvi széttöredezettség nem egy adott pillanatnyi állapotnak (vagy nem *csak* annak) a kifejezője, hanem valami másnak. E valami más pedig az a szellemi-kulturális közeg, amelyben e mágikus eljárások működtek: a késő antik szinkretizmus, pontosabban annak létszemlélete, gondolkodásmódja, értékrendje.⁶

Az újplatonista Iamblikhosz, a kérdés akkori egyik „első számú szakértője” a misztériumokról írt művében⁷ kitér az idegen hangzású varázsigékre és még idegenebb istenségnevekre.⁸ Azt mondja, hogy ezek a varázsigék az isteneknek a „barbár szent népek” által megőrzött, ősi, eredeti nevei, s mint ilyenek, kedvesebbek azok számára, mint a görög elnevezések. Szerinte ugyanis a keletiek hagyományörzők, s még ismerik az istenek eredeti neveit, míg a hellének folyton újítanak. Emellett ezen ősi neveket nem lehet pontosan lefordítani, az esetleges fordítások révén pedig elveszítenék erejüket. Azt is írja, hogy bizonyos népek – így az egyiptomiak és az asszírok – nyelve különösen alkalmas a rituálék végzésére. Ez utóbbi felfogás több varázsszövegben megnyilvánul. Így például az említett Leideni papi-

⁵ Chald. Or. 58, 14. Lewy 1978. 548.

⁶ Jonas 1954; Kákossy 1995.

⁷ VII. 4–5, Jamblique 1966.

⁸ Iamblikhosz: De mysteriis VII. 4–5.

rusz egyik inkantációja is állítólag etióp szavakat, illetve neveket tartalmaz.⁹

Úgy hiszem, nem nehéz felismerni Iamblikhosznál azt az igen régi toposzt, amely mind a mai napig elevenen él a folyton változó kultúrájú nyugati ember gondolkodásában. Ennek lényege, hogy a mindenkori „keletiek”, „primitívek”, „barbárok”, „ősi kultúrák népei” stb. még tudják és őrzik is azt, amit mi: „nyugatiak”, „civilizáltak”, „modernek”, vagyis mindenkori „hellének” elfeledtünk és elvesztettünk. Hogy az analógia világosabb legyen, elég csak arra gondolnunk, hogy mit is jelent a mai nyugati ember számára az a fogalom, hogy „keleti bölcsesség”. Talán nem túl merész állítás, hogy kultúránk embere körülbelül azokat a kríziseket éli át, amelyet a késő antik kor hellén civilizációjú embere. Hasonló spirituális és intellektuális vákuumnak vagyunk szenvedő alanyai, mint a késő antik világban az akkori szellemi útkeresők. (Ráadásul az akkori krízist is a hagyományos, államilag támogatott vallás válsága és racionalista kritikája előzte meg!) A válságból való kiútkeresés pedig ugyanabba az irányba fordult, ahová sok mai nyugati: a mesés Kelet felé. A ma Nyugaton dívó tibeti, hindu (vagy éppen „nyugatizált” áltibeti és álhindu) spirituális irányzatok a római világban hódító keleti, illetve keleti eredetű hellenizált misztériumvallások mai párhuzamaiként is felfoghatók. Némileg talán ironikus, de ennek még gazdasági és társadalmi okai is hasonlóak. Sőt mi több, a társadalmi réteg is nagyjából ugyanaz: ezen irányzatok az urbánus, polgáriasult lakosság, ezen belül is inkább a jómódú középosztály, illetve a felső tízezer némely tagjai között szedik híveiket.¹⁰

Ám a fent említett toposz szemantikáját vizsgálva kétségtelenül rábukkanhatunk egy mélyebb jelentéstartalomra. Mert mit is jelent a „barbár” fogalma Iamblikhosznál? Nos, ez elsősorban az „ősi” fogalmának felel meg. Hasonlóképpen, mint ahogyan nálunk szinte a legutóbbi időkig a „primitív” volt ugyanennek a szinonimája. Az „ősi” pedig csakúgy, mint bármely spirituális hagyományban, egyben a „szentet” is magában hordozza. (Ezt egyébként Iamblikhosz ki is mondja.) Az „ősi” fogalmában emellett ott rejlik a „kezdetiség” ideája is, s ennek révén pedig az „ismeretlen”, amely viszont a „szent” fogalmában ugyancsak benne rejlik, vagy legalábbis ahhoz szorosan

⁹ P. Leyden verso col. XX-XXI. Griffith – Thompson 1974. 192–195.

¹⁰ Farkas 1998.

kapcsolódik. És szintén ugyanez nyilvánul meg – méghozzá a lehető legtisztább módon – az „értelmetlen” istennevekben való tobzódásban is. A varázsló ennél fogva valóban az ősi istenséget, vagyis magát az Ismeretlent szólítja meg, pontosabban *az Ismeretlen egyik, méghozzá megszemélyesített formáját kérdezi az Ismeretlen másik, személytelen formája felől.*

Valamilyen szinten persze a jelenségben a mágia – különösképp az ekkoriban igen népszerű egyiptomi mágia – ősi eszköze, a tabutörés motívuma is megtalálható. Ez lenne maga a szent, a titokzatos és ki nem mondható nevek kimondásának aktusa. Hiszen az „ősi” név egyben az „eredeti”, vagyis az „igazi” név is. Ez a jelentéstartalom azonban ekkor már csak elhalványult, mondhatni: csökevényes formában van jelen, hiszen az eljárás szemantikáját tekintve a hangsúly másfelé tolódott, másféle jelentéstartalom dominál immáron e nevek kimondásában. (Egyébként a nevek *sokasága* is a tabujelleg gyengeségét jelzi.) Ez az elhalványult, de mégis meglévő motívum viszont szorosan kapcsolódik az elsődlegessé váló jelentéshez, az eljárás kulturális hátteréhez történő erős kötődése folytán. E háttér a késő antik világ multikulturalitása, az elsődleges jelentés pedig a különféle vallások, kultuszok s nem utolsósorban ezek isteneinek tarka egymásmelletti-sége, sőt egymásbanléte. A multikulturalitásban nem létezik kizárólagos igazság és egyedüli istenség. Ennél fogva ebben a helyzetben más szempontból is egyfajta tabutörés történik, hiszen minden addig rejtett, lezárt, szeparált tartalom kikerül az utcára, minden igazság és érték relatívvá lesz. Bármely istenség bárhol testet ölthet, bármely istenség megfér a másik mellett. Ezáltal viszont elveszik az istenségek ereje, hiszen az erő java részét a kizárólagosság, a szakralitás zártsága, illetőleg a tabu megléte adják. A különféle vallások önnön zárt rendszerükben jelentenek valamit, s amikor e rendszerek egymásba olvadása megkezdődik, minden elveszíti addigi értelmét. Nem is annyira profanizálódás történik, hanem sokkal inkább az eredeti jelentések eltűnése. Az ősi vallási rendszerek megszűnnek nyelveknek, értelmes jelrendszereknek lenni, s ez legszemléletesebb kifejezési formáját az istennevek széttördelésében és elegyítésében nyeri el. Kissé szomorú hangulatú, ám igen árulkodó jelenség, hogy a késő antik divinációk szerteburjázó istenneveiben nemegyszer az ismeretlen nevek, értelmetlen hangzók között fel-felbukkanó, ismert istennevek variációira, széttördelésére, más nevekkel való keveredésére ismerhetünk. Ilye-

nek például a különféle hellén, egyiptomi, sőt olykor mezopotámiai istenségek: Anubisz, Ozirisz, Ereskigál stb. Az ő hol érintetlenül hagyott, hol elváltoztatott nevei között éppúgy megtaláljuk a görög ábécé hét bolygót jelölő-megidéző magánhangzóit, miként a Jahve név görögös alakváltozatát, illetve ennek számos variánsát is.

Az értelmetlenség, a jelentések eltűnése pedig újra csak az Ismeretlen egyik megjelenési formájaként fogható fel. Az Ismeretlen pedig ebben a kontextusban az irracionálissal azonos. Az Irracionális pedig az isteni rettenetes arca, a felfoghatatlan, a kifürkészhetetlen. A numinózus.¹¹ Az ehhez kapcsolódó cselekvés a válaszkérés, a kiút keresése. A formák széttöredezése mind a vallásban, mind a művészetben automatikusan az útkeresést, a válaszkérését hozza magával, de ezek a válaszkérések is gyakran a formátlanságban, a széttöredezettségben nyilvánulnak meg. A „Káldeus orákulumok” egyik töredékében az istenség a következőket mondja a varázslónak: „Ha ezt [a varázsigét] gyakran ismétleted, úgy meglátod majd, hogy minden elsötétül. Az égboltozat nem lesz látható többé, a csillagok nem ragyognak, a tündöklő hold elrejtőzik, a föld szétoldódik és villámtól gyullad meg.”¹² Habár a fenyegető szavak kétségtelenül egy konkrét mágikus formulára (illetve annak hatására) utalnak, a töredékben egy mélyebb jelentéstartalom is benne rejlik. E mélyebb tartalom a tapasztalati világ és a nyelv összekötöttsége. A nyelvi kiüresedéssel a világ is elveszíti értelmét, sőt maga a tapasztalati élményvilág is megszűnik, vagy legalábbis erősen átalakul. Azaz a nyelvvel együtt megszűnik a tapasztalati világ. Mintha implicit módon Wittgenstein sokat idézett formulája jelenne itt meg: „Világom határai nyelvem határai.” Ráadásul az isteni figyelmeztetés mindezt a szavak ismétletésével hozza szoros összefüggésbe. Közismert lélektani jelenség, hogy a szavak gyakori ismétletése kiüresít, mivel az ismétlésekben elvész a jelentés, és a cselekvések – legyen beszéd vagy az azt követő rítus – irracionálissá válnak. Az ismétlés révén megjelenik az üresség, az értelmetlenség, az irracionális, a kiszámíthatatlan – vagyis láthatóvá lesz az isteni félelmetes arca.

Ebből a szempontból a késő antik divinációkban megjelenő kérdésfelvetés, amely tehát a kiútkeresésnek, az értelmetlenséggel, a káosszal való szembenézésnek a kérdésfelvetése, analógiába vonható századunk

¹¹ Otto 1997.

¹² Chald. Or. 57, 26–29. Lewy 1978. 548.

különbféle művészeti irányzatainak formabontási kísérletével csakúgy, mint a nyugati filozófia sokat emlegetett válságtüneteinek is némelyikével. Leginkább azzal a jelenséggel, amikor az ontológiai vagy hagyományos ismeretelméleti problémák helyébe a nyelvi kifejezés, illetve a terminológia problémái kerülnek. A késő antik divinációk szoros rokonságba vonhatók az olyan irányzatokkal, mint a posztmodern, amely a hagyományos értékrendek és gondolkodás-, illetve tudásformák végét (vagy végének képzetét) a mesterségesen létrehozott nyelvi kiüresedés és széttördeltség prezentálásával próbálja kifejezni. Szellemben Jacques Derrida „Grammatológia”-ja ugyanazt a kulturális jelentést hordozza, mint az „istení irracionálist” megjelenítő gnosztikus vagy hermetikus iratok bármelyike. De végtére is vulgáris szinten ugyanez jelenik meg azokban a jelenleg dívó utcai graffitikban, amelyek már nem politikai jelszavak vagy jelképek, még csak nem is az ismert trágárságok, hanem önálló jelentés nélküli rövidítések, ál- vagy valódi mozaikszavak, legtöbbször pedig pusztán esztétikai funkcióval rendelkező, stilizált betűk falra festései. Olyan kérdésfelvetés ez, amelyre nincs és nem is lehet valódi válasz, legalábbis nem az értelem szférájában. Mindehhez járul még egy hasonlóság. Ez pedig mind a mai, mind pedig a késő antik útkereséshez társuló *deviáns jelleg*. A keleti (főként a hellenizált egyiptomi) mágia ebben az időben már a nem a régi tiszteletnek örvendő szakrális hagyomány, hanem sokkal inkább a társadalmi deviancia egyik igen veszélyesnek tartott válfaja.¹³ Ennél a pontnál viszont már élesen eltér a két kor, legalábbis ami a kérdésfelvetésre adott válaszadást illeti. Miközben korunk említett útkeresései és önkifejezési formái a legrövidebb időn belül gyakran a hatalom bizonyos körei által is támogatott divattá lesznek – legalábbis világunknak ezen a fertályán –, azalatt a késő antik varázslók „formabontó kérdésfelvetései” egy idő után már a legsúlyosabb büntetést vonták maguk után.

IRODALOM

Derrida, J. 1991. *Grammatológia*. (Ford. Molnár Miklós.) Budapest, Magyar Műhely–Életünk Kiadó.

Dodds, E. R. 1951. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley–Los Angeles.

¹³ Ritner 1992.

Farkas Attila Márton 1998. *Buddhizmus Magyarországon, avagy az alternatív vallásosság egy típusának anatómiája*. Budapest, MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont. (Munkafüzetek 50.)

Griffith, F. L. – Thompson, H. 1974. *The Leyden Papyrus. An Egyptian Magical Book*. New York, Dover Publications.

Jambloque 1966. *Les mystères d'Égypte*. Paris.

Jonas, H. 1954. *Gnosis und Spätantiker Geist* I-II. Göttingen.

Kákossy László 1974. *Varázslás az ókori Egyiptomban*. Budapest.

– 1995. Religion im römerzeitlichen Ägypten. In Haase, W. – Temporini, H. (szerk.): *Rise and Decline of the Roman World* II. Principate vol. 18. 5. Berlin-New York.

Lewy, H. 1978. *Chaldean Oracles and Theurgy*. Études Augustiennes. Paris.

Luck, G. 1990. *Magie und andere Geheimlehren in der Antike*. Stuttgart, A. Kröner.

Otto, Rudolf 1997. *A szent* (Ford. Bendl Júlia.) Budapest: Osiris.

Plotinosz: *Az egyről, a szellemről és a lélekről*. (Válogatott írások, ford. Horváth Judit.) Budapest, Európa.

Preisendanz, K. 1928–1931. *Papyri Graecae Magicae* I-II. Leipzig, B. G. Teubner. (Reprint. Stuttgart, B. G. Teubner, 1973-74)

Ritner, R. K. 1992. Egyptian Magic: Questions of Legitimacy, Religious Orthodoxy and Social Deviance. In Lloyd, A. B. (szerk.): *Studies in Pharaonic Religion and Society in Honour of J. Gwyn Griffiths*. London, The Egypt Exploration Society.

Robinson, J. M. (szerk.) 1984. *The Nag Hammadi Library*. Leiden, E. J. Brill.

SUMMARY

A Cultural-Semantic Interpretation of Late-Antique Divination and its Relevance for the Present

One of the most characteristic features of magical texts in Late Antiquity is the pullulation of strange-sounding and mostly meaningless words, which ranges from simple (but repeated) vowels to long and complicated mysterious „word monsters”. In the case of divination these words, always interrupting the course of the incantation, are unknown names of unknown deities. We can hardly find any spells without such words or names from this period.

Although the use of meaningless words, unknown names or mere vowels in magic or sorcery can be considered to be standard phenomena in most cultures, it takes a markedly central position in late-antique syncretism, especially in its magical practices.

This peculiarity cannot be regarded as a manifestation of some kind of „late antique ecstasy culture.” Learning and correct utterance of these spells

were strictly prescribed, and furthermore this was a very important part of the rigorous and exact instructions of the practice. Moreover, some contemporary philosophers – such as Iamblichos – interpreted this phenomenon as ancient and secret knowledge preserved by oriental barbarians.

But how can *we* interpret this strange phenomenon? All cultural systems can be considered as a language. In this respect late antique magic spells actually constitute a „special cultural language” within which divination is a „special dialect”. Consequently, the phenomenon in question (i.e. the magical use of meaningless words) can also have a specific meaning within this system. In my opinion, this meaning is the Unknown, as such. In the case of divination the Unknown is a basic manifestation of the future.

The Unknown (or the Irrational) itself is the divinity, which was invoked by the late-antique sorcerer, the true deity who is hidden behind all other ancient divinities. Chanting his (or her) manifold name is regarded as an act of facing the unknown of the future and the irrationality of the present. This sensibility was rooted in the intellectual and spiritual crisis of the Roman World. Late-Antique magic, which is rich in Oriental (mainly Egyptian) elements can be seen both as an effort to seek a way out of the crisis and as an escape from it.

We may consider this historical period and its culture to be analogous to our age and culture mainly with respect to such trends as globalisation, multiculturalism or the above mentioned prevalent sense of crisis. In this world old certainties have vanished and it is almost impossible to find any kind of universally valid value system. Therefore, in this situation one tends to seek safety in certain spiritual or intellectual products of remote (mainly Oriental) cultures, in „ancient and secret knowledge” which in the public imagination have come to provide the solutions for the manifold problems of the era.

Some contemporary artistic and philosophical trends act in the same way when they base themselves on cultural and linguistic meaninglessness, or on some kind of „language-vacuity”. Namely, modern graffiti art or post-modern deconstruction have a similar cultural meaning to the „magical word monsters” and the unknown deity names of the Late-Antique incantations.

A GELLÉRTHEGYI KELTA-RÓMAI KULTUSZKÖZPONT

Fővárosunk egyik büszkesége, a Duna jobb partján felmagasodó Gellérthegy nemcsak természeti szépsége, hanem történelme miatt is figyelemre méltó. A hegynek az idők folyamán hol szakrális, hol profán jellege dominált, megjelentek itt pogány hiedelmek, a keresztény valóság, a tudomány és a babonáság, a munka és a szórakozás, a szabadság és az elnyomás eszméi, illetve mindezek tárgyi megnyilvánulásai.

A történelem folyamán először a Kr. e. 1. évszázadban ért el nagyobb jelentőséget a hegy, amikor a késő vaskori műveltségű, kelta nyelvű eraviszkusz népesség telepedett meg fővárosunk térségében, és a törzs erősített központját (oppidum) a Gellérthegyen építették fel.¹ Az erődtámasz a hegy felsőbb régióiban helyezkedett el, a kőből, földből és cölöpökből felépített sáncok védelmében (*I. kép*). A falakon belül a településnek funkciók szerint elkülönült csoportjai alakultak ki, lakó- és műhelykörzetek, illetve a lakosság vallási életének központja. Az oppidumon belül laktak a törzs politikai és szakrális életének vezetői, de háborús veszély idején a környező síkvidéki, falusias telepek lakosai is védelmet találtak falain belül. A törzs neve ókori forrásokból,² az általuk vert pénzek felirataiból³ és a római korban készített kőemlékek szövegeiből⁴ ismert.

A kelták istenvilágáról, vallási életükről írásos feljegyzések csak másodkézből, a görög és a római szerzők műveiből maradtak ránk.⁵ Ezek a források igen értékesek a kutatás számára, de mindig számolni kell azzal a ténnyel, hogy az antik szerzők nemigen értették meg ezeknek a kultuszoknak a lényegét, és igyekeztek azokat a saját vallási gyakorlatuk alapján magyarázni. Éppen ezért döntő fontosságú a régé-

¹ Nováki – Pető 1988.

² Tacitus, Germania 28.

³ Gohl 1902–1903.

⁴ Alföldi 1939; Nagy 1943. 236–245.

⁵ Szabó 1971. 59–69.

szeti leletekből kapott adatok értelmezése és hazai leleteink más területek anyagával való összehasonlítása. Régi vallási elképzelések és szokások magyarázatánál igen fontos a néprajztudomány eredményeinek felhasználása, ez különösen érvényes a Gellérthegyi esetében.⁶

A gellérthegyi oppidum vallási életéről csak abból az időkből vannak adataink, miután a rómaiak már elfoglalták területünket a Kr. u. 1. évszázad elején-közepén, s a számukra veszélyesnek tartott törzsi központot megszüntették, a lakosságot a más tartományokban is alkalmazott módszer szerint leköltöztették a Duna-parti síkságra. A népesség ezekben a falvakban folytatta mindennapi életét, a hódítók által létrehozott civitas keretein belül, melynek vezetőit a törzs előkelői közül választották ki a rómaiak. A hegyhez fűződő szakrális hiedelmek nem mentek feledésbe, sőt úgy tűnik, hogy a romanizáció időszakában, talán identitásuk megőrzése céljából még jobban ragaszkodtak ehhez az eraviszkusz törzs leszármazottai.

Az eraviszkuszok római hatásra átvették a felirattal ellátott sírkőállítás szokását, s már az 1. század közepén a hegy nyugati és déli lejtőjén eltemetett szeretteik sírjai fölé sztéléket állítottak. Ezeken a sírköveken kelta, néha illír személynevek állnak, Brogimara Dallo lánya és gyermeke, Iantuna, a kő állítója Magio, azután Iulia Utta Eppo lánya, Matsiu Tuio fia, Britta.⁷

A hegy déli oldaláról származik egy mészkőtábla M D M betűkkel, talán Magna Maternek vagy Mater Matutának szentelték,⁸ a Gellért-fürdő közeléből a rabszolga Primus Nemesisnek felajánlott kis oltára került elő, a fürdő építésekor pedig néhány temetkezéshez tartozó kőemléket is találtak.⁹

Vallástörténeti szempontból a legjelentősebb lelet a gellérthegyi Rezeda u. 16.-ból származó, I O M T-nak dedikált oltárkö, amelynek alapján már régóta a hegy déli oldalára helyezi a régészeti kutatás az oppidum kultuszközpontját.¹⁰ (2. kép). A felirat T betűje a Teutanus szót rövidíti, azaz a törzs ősi, kelta főistenét,¹¹ akit az interpretatio

⁶ Dömötör 1939; Pócs 1997. 89–90.

⁷ Magyar Nemzeti Múzeum, Lsz. 31.1847.1-2., 117.1866.2.

⁸ Magyar Nemzeti Múzeum, Lsz. 31.1847.3.

⁹ Kuzsinszky 1906. 46; 1937. 87–88.

¹⁰ Alföldi 1939; Radnóti 1950.

¹¹ Lucanus, Pharsalia I. 444–446. „S kik véráldozatot vívén engesztelik a zord Teutatest, Hesust, iszonyú oltárral ijesztőt” (ford. Baksai Sándor 1869).

Romana következtében a birodalmi főistennel, Iuppiterrel azonosítottak. A felirat latin nyelvű szövegének a fordítása a következő:

„A legjobb és a leghatalmasabb Iuppiter Teutanusnak. A mi urunk Marcus Iulius Philippus, a jámbor, a szerencsés, a legyőzhetetlen császár és az egész isteni család, valamint az eraviszkusz közösség üdvére és biztonságára állította Titus Flavius Titianus augur és Marcus Aurelius...” (Kora: 244–249.)

Amikor még ez az oltár unikumnak számított a leletek között, már akkor is több vallástörténeti következtetés levonására adott lehetőséget. Ma már azonban két olyan szerencsés adat birtokában, mint a Carnuntum (Deutschaltenburg, Ausztria) melletti Pfaffenberg szentélykörzetének leletei¹² és a másodlagosan, építési anyagként Bölcskén egy 4. századi erődből előkerült tizenkét hasonló szövegezésű oltárkő¹³ előkerülése kétségtelenné teszi a gellérthegyi kultuszközpont létezését. A Bölcskéről származó oltárok egykor a hegyen álltak, eddig a legkorábbi darab 182-ből, a legkésőbbi 288-ból származik, ez az időszak volt Aquincum városának virágkora. Az oltárokat a város főtisztviselői, a *duumvirek* állították, évi rendszerességgel, s ha a pontos dátumot is kiírták, június 11-én, nyilvánvalóan valamilyen hivatalos ünnep alkalmából, de ennek meghatározásában még nem jutottak egyészes véleményre a kutatók.

A felajánlók között három ízben szerepel az *augur* és egyszer a *flamen*. A flamen főleg jelzővel – flamen Dialis – Iuppiter főpapját jelöli. Az augur megnevezése az oltárokon történetileg és vallástörténetileg is jelentős. Az augurok madárjósok voltak, akiknek a város territoriuma, illetve a szent kerület, a *templum* kijelölése volt a feladatuk. Ők végezték el az isteneknek szóló áldozatot, és ezek kedvező vagy kedvezőtlen fogadtatását magyarázták meg. Alföldy Géza foglalkozott a pannoniai augurok birodalomszerte jelentős szerepével,¹⁴ s szerint ez a kultusztiszttség visszanyúlik a római foglalkozást megelőző időkbe, és fennállt egészen a 3. század végéig. E néven a pannoniai kelták jóspapjait kell értenünk, akiknek a jelentősége fennmaradt még abban az időben is, amikor a civitas már csak névleg, legfeljebb mint vallási közösség létezett. A gellérthegyi augur romanizált kelta nevet

¹² Jobst 1977; 1978.

¹³ Soproni 1990.

¹⁴ Alföldy 1960.

visel (Titus Flavius Titianus), s a Rezeda utcában talált kövön kívül az egyik bölcskei darabon is szerepel a neve,¹⁵ azaz hivatali ideje alatt legalább kétszer tartotta fontosnak megörökíttetni magát az áldozati felajánlásban. A Bölcskéről származó egyik oltáron Marcus Foviacius Verus az augur, ez a név is őslakos származású személyre utal. Az általa állított oltár két oldalán a *libatio* kellékei, a kancsó és a patera képe is megörökítésre került. Áldozati kancsók és serpenyők több helyről is ismeretesek Pannoniából, helyileg a Gellért térről származó darab a legközelebbi, talán a hegyen vagy a Gellért téri forrásoknál használták áldozatbemutatói kellékként.

Az auguratio lefolyásáról, rituális rendjéről a gubbiói ércablák szövegében,¹⁶ de későbbi auctoroknál¹⁷ is találunk feljegyzéseket. Ez utóbbi, már klasszikus római korból ránk maradt nyelvi adatok annyira homályosak és archaikusak, hogy már a lejegyzőik számára is érthetetlenek voltak. Most nem kívánunk azzal foglalkozni, hogyan őrződtek meg a jósló szövegek évszázadokon át, e kérdések vallástörténet-szek és néprajzosok előtt közismertek.

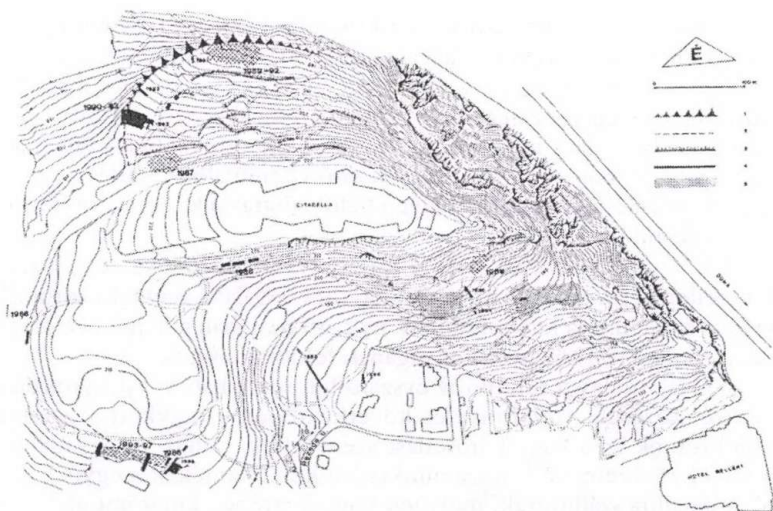
A gellérthegyi ásátások során az utóbbi néhány évben a hegy déli és délnyugati oldalára koncentráltuk munkánkat, hogy a feltételezett szentélykörzetnek kézzelfogható nyomait napvilágra hozzuk (3. kép). Itt a természetes lejtő szélén, ahol eddigi tapasztalataink szerint az erődítmény falának kellett állnia, egy nagy kiterjedésű, sík terület helyezkedik el, amely természetszerűleg elegendő teret adott nagyszámú és nagyméretű oltárkövek elhelyezésére és a szertartásokban résztvevők befogadására. A múlt században – igaz, másodlagos helyzetből – e helyszín közeléből kerültek elő az előzőekben ismertetett sírkövek és a Rezeda utcából származó Iupiter-oltár. Hagyományos, régészeti módszerrel és geofizikai felmérésekkel¹⁸ sikerült itt egy eddig 120 m hosszúságban jelentkező, a lejtő vonulatát követő, 50-60 cm széles, mai magasságában 60-80 cm-es, jó megtartású, döngölt agyagfalat találnunk (4. kép). Felmerült a lehetőség, hogy az erődítés szerkezetéhez tartozott volna, de ennek ellentmond az a körülmény, hogy felépítés módjában eltér az

¹⁵ Soproni 1990. 135.

¹⁶ Devoto 1974.

¹⁷ Wissowa 1896.

¹⁸ Pattantyús Á. Miklós, az Eötvös Loránd Geofizikai Intézet munkatársa végezte a földmágneses felmérést.



1. ábra. Az oppidum alaprajza a legfontosabb ásatási helyek feltüntetésével.
 Jelmagyarázat: 1. A kelta sánc vonala.
 2. A sánc feltételezett vonala.
 3. Terasz-alakulatok. 4. Régészeti kutatóárok.
 5. Összefüggő településmaradványok.

északi oldalon feltárt és biztosan a település védművének meghatározott sáncfaltól. Hogy más lehetett a rendeltetése, az is igazolja, hogy belső felének egy szakaszán fehéres, kőporos, hullámvonalas díszítményt találtunk, amely csak épületbelsőben képzelhető el, sáncfalnál nincs semmi jelentősége. Kérdéses volt a fal építésének kora, de egy szerencsés lelet kapcsán – terminus antequemként – kora római, ép bronzfibulát találtunk a falba utólag beásott gödörben, a közelében pedig egy vas késpengét. A fal tehát már állott, amikor az 1. század végéről származó ruhakapcsolótűt ide elásták. A hely közelében egyébként korábbi, a késő kelta korból származó ruhakapcsolótű és egy úgynevezett kaposvölgyi típusú kelta bronzpénz is előkerült, majd egy másik római emlék, egy kisméretű, pirosra festett oltárkő talapzatának töredéke. Ezek a leletek a késő kelta és a római kor kontinuitását igazolják területünkön. A már említett agyagfaltól befelé, az oppidum belső irányában több helyen a fallal párhuzamosan 3 méternyire tető tartására szolgáló cölö-

pök kör átmetszetű mélyedéseit találtuk meg, talán egy faoszlopos, nyitott csarnok kapcsolódott az agyagfalhoz. A fal vonulata K–Ny-irányú, nyugati végét megtaláltuk, keleti végét, amely a Rezeda utca irányába húzódik, ez ideig még nem állt módunkban megkeresni. Tudjuk, hogy az *auguratio*k a város határában, de még a pomeriumon belül zajlottak, elképzelhető, hogy itt a települést lezáró védműfalhoz csatlakozott az egykori szentélykörzet fala, melyen belül állottak a közösség boldogulásáért felállított oltárok.

A Bölcskéről származó másodlagos helyzetű kőemlékek és a biztosan gellérthegyi eredetű kövek közöttani vizsgálatát is megkezdtuk,¹⁹ hozzávéve ehhez a lelőhelyünktől nyugati irányban néhány éve megtalált római mészkőbánya²⁰ anyagának feldolgozását is.

A Gellérthegy területén az évszázadok során háborús pusztítások, parkrendezések, szőlőművelés következtében az egykori régészeti objektumok igen nagy károsodást szenvedtek, a föld- és agyagépítmények tönkrementek, a számunkra értékes kőemlékeket egyik helyről a másikra szállították, melynek következtében kutatómunkánkat csak nagy nehézségek árán tudtuk végezni. Ehhez járul az az egyébként dicsérendő körülmény, hogy a hegyet 1997 januárjában természetvédelmi területté nyilvánították, de így kevés reményünk maradt rá, hogy kutatásainkat a közeljövőben folytassuk, és félő, hogy eddigi eredményeink a feltételezés szintjén maradnak.

Fenti előadásom elhangzása után vetette fel Póczy Klára újra a Iuppiter Teutanus szentély lokalizálásának kérdését.²¹ Nagy Tibor 1954-es, a III. kerület Szépvölgyi út 41. sz. alatt folytatott ásatásának eredményeit felülvizsgálva, elsősorban carnuntumi és aquincumi topográfiai analógiák alapján arra a következtetésre jutott, hogy a szentélykörzet nem a Gellérthegyen, hanem attól északra, a Szépvölgyi úton lehetett, s itt állottak véleménye szerint azok az oltárkövek is, amelyeket másodlagos helyzetben Bölcskén találtak meg. A szerző érveivel, melyekre feltételezését alapozza, részletesen most nem kívánunk foglalkozni, erre majd a gellérthegyi, 1993–1997 évek között folytatott kutatásaink feldolgozásában visszatérünk, csupán egyetlen megjegyzést tennénk. Köztudott, hogy a római kori kőemlékek igen gyakran másodlagos helyzetben kerülnek elő, de véleményünk sze-

¹⁹ A közöttani vizsgálatot dr. Horváth Zoltán geológus végzi.

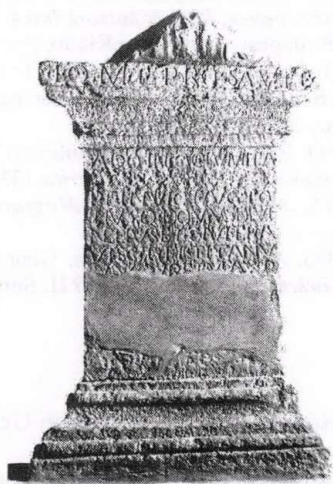
²⁰ Pető 1998.

²¹ Póczy 1999.

rint semmi sem magyarázza, hogy miért vitték volna fel a hegyre a Rezeda utcában előkerült oltárkövet, a kő anyagáért biztosan nem. Az immár két helyszínrre is lokalizált szentélykörzettel kapcsolatos vélemények vizsgálata mindenképpen további kutatásokat igényel.



1. kép. A gellérthegyi késő kelta oppidum erődfalának feltárása az északi oldalon



2. kép. Iuppiter Teutanus oltára a Rezeda utcából

IRODALOM

- Alföldi András 1939. Epigraphica II. *Archeológiai Értéktár* LII: 101–113.
- Alföldy Géza 1960. Pannoniciani augures. *Antik Tanulmányok* 7: 37–52.
- Devoto, Giacomo 1974. *Le tavole di Gubbio*. Firenze.
- Dömötör Sándor 1939. Szent Gellért hegye és a boszorkányok. *Tanulmányok Budapest Múltjából* VII: 92–111.
- Gohl, Ödön 1902–1903. A budapesti eraviskusz éremlélet. *Numizmatikai Közlemények* 1-2: 17–45.
- Jobst, W. 1977. *Carnuntum. Der Pfaffenberg als Sacer Mons Carnuntinus* ANRW II/6. Berlin–New York, 701–720.
- 1978. 11. Juni 172 n.Chr. Der Tag des Blitz- und Regenwunders im Quadenland. *Sitzungsberichte der Österreichischer Akademie der Wissenschaften, Phil.hist.Kl.* Bd.335. Wien.
- Kuzsinszky Bálint 1906. Az aquincumi múzeum köemlékeinek negyedik sorozata. *Budapest Régiségei* IX: 35–72.
- 1937. Az aquincumi múzeum köemlékeinek ötödik sorozata. *Budapest Régiségei* XII: 63–152.
- Nagy Lajos 1943. Az eraviskusz kultúra emlékei Budapest környékén. *Budapest Története* I: 236–264.
- Nováki Gyula – Pető Mária 1988. Neuere Forschungen im spätkeltischen oppidum auf dem Gellértberg in Budapest. *Acta Archeologica Hungarica* 40: 83–99.
- Pető Mária 1998. A gellérthegyi kőbánya. *Budapest Régiségei* XXXII: 123–133.
- Pócs Éva 1997. *Élők és holtak, látók és boszorkányok. Mediátori rendszerek a kora újkor forrásaiban*. Budapest, Akadémiai Kiadó, (Néprajzi Tanulmányok.)
- Póczy Klára 1999. Iuppiter Optimus Maximus Teutanus Aquincumban. Pannoniai kutatások. A Soproni Sándor-emlékkonferencia előadásai. (Bölcske, 1998. okt. 7.) Szekszárd, 201–223.
- Soproni Sándor 1990. Előzetes jelentés a bölcskei késő római ellenőröd kutatásáról. *Communicationes Archeologica Hungarica* 133–142.
- Szabó Miklós 1971. *A kelták nyomában Magyarországon*. Budapest: Hereditas, Corvina.
- Wissowa, Georg 1896. Augures. In Wissowa, Georg (Hrsg.): *Paulys Real-Encyklopädie der Classischen Altertumswissenschaft* II. Stuttgart, 2314–2343.

SUMMARY

A Celtic-Roman religious centre on Gellért Hill

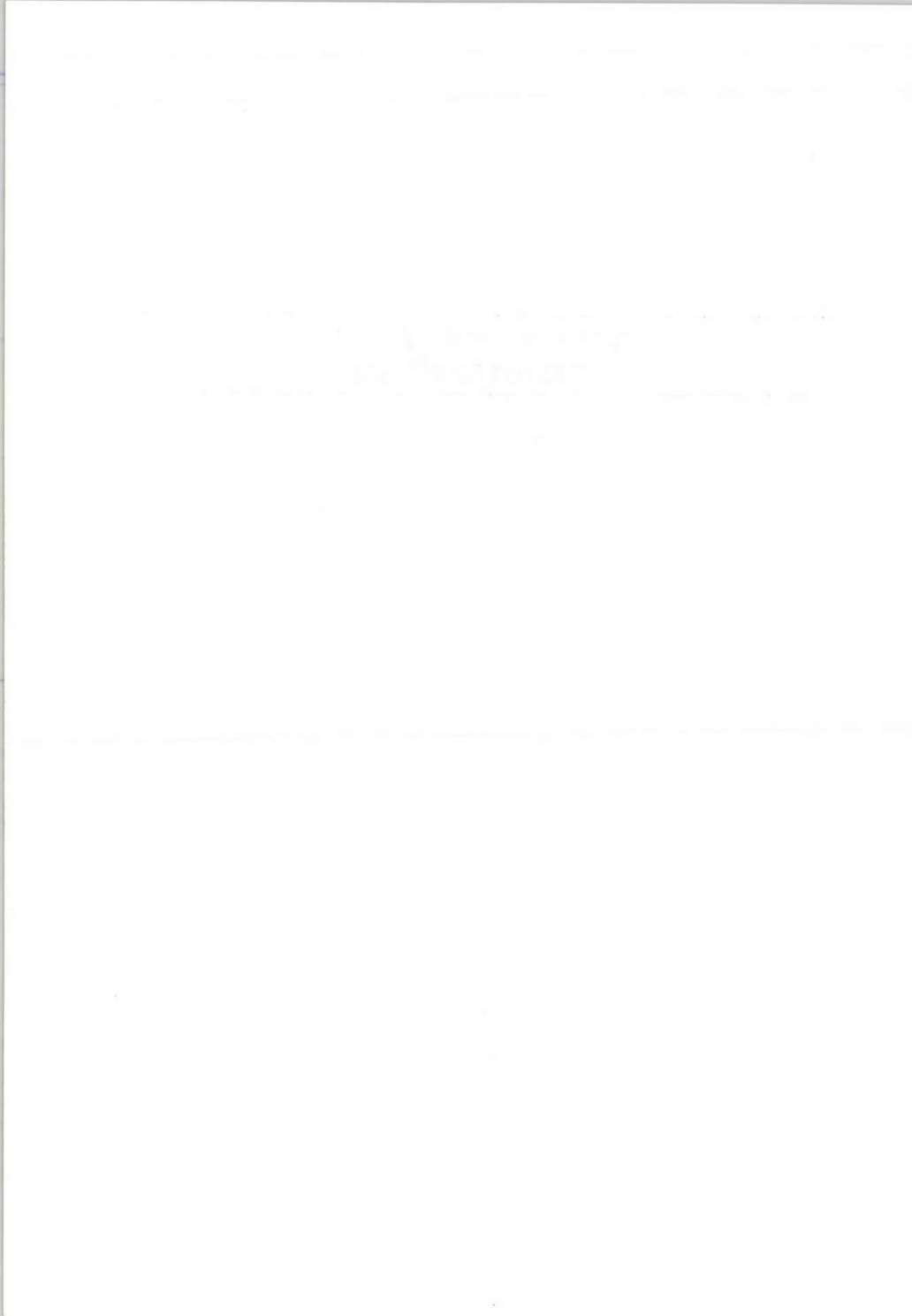
Around the 70s or 60s BC, the Eraviscus, a Celtic tribe of late Iron Age culture, reached the region of present day Budapest and erected a fort on Gellért Hill. This oppidum (Julius Caesar's terminology for fortified Celtic settlements) was

the centre of economic, political and religious life of the Eravisci and as such the first urban-like settlement in the area of today's Budapest. After the Roman occupation – at the beginning of the first century A.D. – the abandoned Gellért Hill oppidum retained its function as a religious centre of the indigenous Eraviscus tribe for centuries. This is shown by early Roman grave-stones and altars found on the southern and western slopes. In the third century, Titianus, an augur, erected an altar (at 14-16 Rezeda Street) devoted to Iuppiter Teutanus (Teutanus derives from the Celtic word „tuath” meaning tribe) for the protection of the Roman emperor and the civitas Eraviscorum. Several other altars with similar inscriptions were found at Bölske, a village in Tolna county; their original location must also have been Gellért Hill.

Moreover, recent excavations on the southern slope of the hill have revealed a „sanctuary” with plastered clay wall. A Roman bronze brooch (fibula) and an iron knife were found in the wall. The presence of these objects shows that the use of Gellért Hill as a religious centre continued after the Roman conquest until the third century A.D.



AZ EURÓPAI PARASZTSÁG
HIEDELMEI ÉS RÍTUSAI



SORS, BÁBÁK, BOSZORKÁNYOK. ARCHAIKUS SORSKÉPZETEK KÖZÉP-KELET-EURÓPA HIEDELEMRENDSZEREIBEN

Tanulmányomban mindenekelőtt olyan mitikus lényekről lesz szó, amelyek megszabják az ember sorsát, pontosabban sorsának egyik legfontosabb vonatkozását: azt, hogy mikor és hogyan fog meghalni. Változatos hiedelemalakok töltik be ezt a funkciót a különböző európai népek újkori hiedelemrendszereiben. Ezek lehetnek elsődlegesen „sorslények”: *sorsistennők*, *sorsasszonyok*, amelyek credendően bizonyos sorsképzetekkel – gyakran *sorslélekképzetekkel* – kapcsolatban „kelethetnek”; másrészt olyan hiedelemalakok, amelyek úgy látszik, másodlagosan vették fel e szerepeket. Ilyen „másodlagos” sorslények e tanulmány központi alakjai, a magyar bábaboszorkány és sorsasszony-boszorkány is. A sors kijelölése elsősorban születéskor történik, másodsorban bizonyos élethelyzetekben: az átmenet rítusainak „beavatási” szituációiban. Lesz szó a sors kijelölésének olyan módozatairól is, amelyek sorslényektől függetlenül is léteznek: ezek például a *születési jegyek* (a „születés általi kiválasztottság”).

A dolgozatban vizsgált sorslények és sorsképzetek olyan rendszert adnak ki, amely egyelőre nem minden kapcsolódási pontján világos, de a jelenségek kontextusának bizonyos törvényszerűségei, az összefüggések durvább szálai nagyjából megrajzolódnak. Úgy tűnik, olyan archaikus-egyetemes sajátságokról van szó, amelyek Európa több népének hiedelemrendszerére, illetve archaikus, kereszténység előtti/melletti „pogány” mitológiájára jellemzőek. Ebben a rendszerben megvan a maga logikus helye a magyar sorshiedelmeknek, illetve az európai sorslények magyar megfelelőinek is. Magyar vonatkozásban nemigen beszélhetünk par excellence sorslényekről, inkább csak olyan „másodlagos” lények soráról, kapcsolatairól, amelyek sorsasszony vonásokat mutatnak és egy *boszorkány-tündér-bábasorsasszony-werewolf-állatok ura* szintagmatikus tengelyen helyezkednek el. Megkísérlem megkeresni e magyar hiedelmek közép-kelet-európai kontextusát, anélkül hogy eredetük, történeti kapcsolataik

konkrét kérdéseire – egy ilyen irányú, nélyenszántó vizsgálat híján – kitérhetnék.

Nézzük meg először egészen röviden, mi a helyzet Európa azon népeinél, ahol „vannak” sorslények. Az újkorban is az élő néphit részét képező sorsmeghatározó mitikus alakokkal Európának főleg a keleti részén találkozunk. Ilyenek a bolgár *urisnici*, *orisnici*; a szerb és horvát *usude*, *sudnice*, *suđenice*, *sujenice*; román *ursoi*, *ursitoare*; görög *moira*; albán *fati*, *fatite*, *fatije*, *ora*; balti *laume*, *laime*.¹ E sorsasszonyok fő szerepe a gyermek sorsát születésekor meghatározni. Különösen az ortodox Balkánon ezek az újkorban is kultuszban vagy legalábbis áldozatokban is részesülnek a szülés utáni harmadik éjszakán, az újszülött sorsára vonatkozó kedvező döntés érdekében. Házasságkötéskor is kaphattak a következő életszakasz kimenetelét meghatározó szerepet, lehettek halálhírnökök és pszükhopomposzok is. Nyugat-Európában kevésbé az élő néphit alakjai, de történeti adatok nyelvészeti emlékekre vonatkozóan itt is vannak, elsősorban germánoknál. A középkori írásos források (Edda) három nornájának későbbi megfelelői a *weird* nők² (szintén hárman, a középkori Angliában például), illetve szláv területekbe beékelt volt német nyelvszigeteken, például a szlovéniai Gottschee-ban: *Schöpferlein*³). Efféle mitikus lényeknek – mint ez köztudott – az írásos emlékekkel rendelkező ókori európai mitológiák mindegyikében volt szerepük (görög *moirák*, római *Fatus*, *Fata*, *Fatae* és *Parcae* stb.⁴), ezek egy része a kereszténységbe ágyazódva ma is él, mint Itáliában a három *Fate/Fada* alakjai, vagy a görög *moirák*. A sorslények neve sokszor vall a sorselrendelő funkcióra:

¹ Albán: Hahn 1854; bolgár: Marinov 1914. 170–173; Georgieva 1983. 137–145; Strausz 1897. 260–261; macedón: Petreska 2001; szerb és horvát: Krauss 1886; Đjordjević 1953; szlovén: Kelemina 1930. 194–195; román: Moldován 1897. 172, Muşlea–Bîrlea 1970. 207; gottschee-i nyelvsziget: Wolfram 1955; görög: Lawson 1910. 121–141; görög-macedón: Abbot 1903: 125–126; litván: Veckenstedt 1883. II. 94–102; Balys 1948. A legfontosabb általános összefoglalás Rolf Bredniché, aki több tanulmány után egy terjedelmes kötetben közölte összefoglalóan az európai sorsmonda-típusokat és országonként a sorsasszony-hiedelmeket, összefoglalóan egész Kelet-Európáról: Brednich 1964, 1967.

² Germán: Gehl 1939; Lid 1946; Jones–Pennick 1998. 180.

³ Wolfram 1955.

⁴ Görög-római: Köves-Zulauf 1995. 495; Dietrich 1965. 59–90, 289–296; kelta, germán: Brednich 1964, 1967; Gehl 1939; Lid 1946.



1. ábra. *Hans Baldung Grien:*
„A párkák”. *Fametszet, 1500*

a *moira* szó eredeti jelentése például 'osztályrész', a latin/olasz *Fata* ('aki szólt') a „fari” ('mondani') igével kapcsolatos (az idevonatkozó összes európai hiedelemrendszerben fontos szerepe van a sors „ki-mondásának”, megnevezésének: *fatum* = 'ami ki lett mondva').⁵ Az újkori Közép- és Nyugat-Európában, ahol nincsenek már élő sorslányok, a különböző folklóremlékekben jelennek meg a három sorsasszony, három sorstündér vagy egyéb sorsasszony-vonásokkal rendelkező tündérek meséi, legendai alakjai, vagy a „három szent asszony”

⁵ Köves-Zulauf 1995. 49–50.

keresztényiesített változatai.⁶ A sorsasszonyokra oly jellemző hármas ítélet vezérmotívumát adja egy Európa-szerte igen elterjedt ráolvasástípusnak, a német néven „Dreifrauensegen”-nek.⁷

A középkori-újkorai Európa keresztény mitológiával párhuzamosan tovább élő sorslényei ritkán tisztán és csakis sorslények, és ez lehet eredeti tulajdonságuk is, lehet másodlagosan „kapott” jellemvonásuk. E téren igen különbözőek a különböző gyökerű sorsasszonyok, de most nem témánk e sokféle ágazó gyökerek végigkísérése. Feltűnő az is,

***Quia introducti ex eplā de tribus dea
bus fatalibus que par se dicebantur***



2. ábra. Cornelius von Zyrickzee: *Fametszet Nigellus Wireckers* „Brunellus” mesefeldolgozásához, 1500, Köln: három mesebeli sorsasszony

hogy a sorslények milyen sok igen régi, talán a „kezdetektől” hozzánk tartozó jellemvonást is őriznek, sok „archaikus társulás”-t hoztak magukkal a keresztény Európa középkorába, újkorába is. Ilyenek a sorsasszonyok „állatok ura” vonásai, vagy a Balkánon sok helyütt (al-

⁶ A Három Mária, illetve három női szent sorsasszonyokkal kapcsolatos vonatkozásairól a német hagyományokban lásd Thoman 1986.

⁷ A görög moirák szerepéről a mesében: Megas 1963. A „Dreifrauensegen” európai múltjáról, kapcsolatairól: Ohrdt 1928-29; ő közli a ráolvasás egy 5. századi emlékét Bordeaux-i Marcellus receptkönyvéből: „Tres virgines in medio mari mensam marmoream positam habebant; duae torquebant, una retorquebat.”

bánoknál, görögöknél, bolgároknál) tapasztalható a családot, törzset, falut patronáló őrzőszellem szerepük. Utóbbi lehetett eredeti sajátosságuk is, hiszen sokszor kialakulásukat is őrzőszellemekből származtatják.⁸ Másrészt kapcsolatba kerültek kereszténység előtti mitológiák születés/szülés-istennőivel, „mitikus bábákkal”, vagy egyenesen tőlük származnak, és ennek révén váltak egyéni őrzőszellemekké. Meg kell e kontextusban említenünk a szláv Rod/Rož(d)anica istennőt, akinek kultuszára még középkori adatok is vannak, a görög Artemisz, Aphrodité, a thrák Bendisz, római Diana, Lucina, alakját, a római Carmenta nevű három szülésistennőt (Carmentis, Antevorta, Postvorta); a germán *dísirt*, akik a születés női védőszellemei, a szülő nők segítői voltak (a „későbbi” nornák voltaképpen a *dísir* speciális formái). Több vonatkozásban (görög, germán, kelta) kimutatták a sorslények még tágabb kapcsolatát Magna Mater típusú khthonikus istennőkkel (a görög moirák ilyen „ősének” köszönhető mai napig megélő halottkísérő szerepük, Artemisszel, Bendisszel való kapcsolatuknak a „fonás” motívuma). Nyilvánvaló köze volt a párkáknak még a középkori Európában is a kelta-római Matrae/Matronae kultuszával, ők is kaptak a Matronákéhoz hasonló ételáldozatokat. Az Alpok vidékének újkori hiedelemrendszereiben is vannak kettős kötődésű, khthonikus sorsistennőszerű hiedelemlények (Selige Frauen, Bele Žene, Perchták, Holda stb.), akiknek mint a visszajáró halottak vezetőinek és/vagy a jövő évi termés biztosítóinak áldozatot adnak a téli napforduló idején. Hasonló kapcsolatok a Baltikumban is kimutathatók: Laima „fonó” termékenységistennőből lett a *három laima*.⁹ Artemisz és Diana alakját azért kell kiemelni a sorsistennőkkel vagy sorsasszonyokkal fuzionáló feltételezett (szüléssegítő, termékenység-istennő stb.) ősök közül, mert az ő alakjuk közvetített bizonyos őrzőszellem és állatok úrnője vonásokat a középkori-újkori balkáni és itáliai (sorsasszony-, tündér- és boszorkány-) hiedelmek felé. Lutz Röhrich

⁸ Moirák törzsi/családi őrzőszellem szerepéről: Lawson 288. Őrzőszellem, kísérlélek kapcsolatok kimutathatók az albán és orosz anyagban is.

⁹ A szláv sorsasszonyokat általában igen késői (középkori) képződménynek tartják, a moirák, párkák hatására: fő ősük a szülésistennő. Legutóbb Bíró Mária, előtte már Nicole Belmont kapcsolatba hozta az antik moirákat, párkákat Aphrodite/Venus, illetve Lucina szülésistennő alakjával. Brednich 1964. 163; Belmont 1971. 160–180; Dieterich 1965. 1–90; Nilsson 1916–19, 122–130; Liungmann 1937–38 II. 590–592; Bíró 1994.

kutatásaiból tudjuk, hogy az „állatok ura” képzetek az ókori, majd középkori Európában Artemisz, később Diana kultuszában is jelen voltak, és ennek révén szépen kirajzolódnak a *Diana-boszorkány-állatok ura-sorsistennő* kapcsolatok az Alpok vidékén és a Balkánon.¹⁰ Mindemellett az egész Balkánon – halványan Magyarországon (a *szépasszonnyal* kapcsolatban) is – ismertek a sorslények *tündérek*be olvadt alakjai is.¹¹ A neolatin nyelvterületeken a sorslények kelta-római Matronae-kultusszal és római nimfahatásokkal való ötvöződéséből szintén tündérszerű lények jöttek létre (*bonnes dames, dominae bonae mulieres* középkori adatai elsősorban Franciaországban).¹² Hogy Nyugat-Európában a sorsasszonyok/sorsistennők tündérekkel való fúziója régi lehet, az is bizonyítja, hogy a latin *Fatus/Fata* névből ered a francia tündérek *fée* terminusa.

A helyzet természetesen jóval bonyolultabb e néhány futólag említett származási vonalnál és kapcsolatnál; minden népnek, kultúrának megvolt a maga sajátos sorsasszony-története. Mindez ma már teljes terjedelmében kibogozhatatlan, nem is szándékunk itt most kibogozni, pusztán néhány példa felvillantásával néhány – Európa több területén, népénél, úgy látszik, meglehetősen hasonló – tendenciára rámutatni, mintegy a tájékozódási pontok kijelölése céljából az alábbiakban kicsit részletesebben vizsgálni kívánt magyar, illetve közép-kelet-európai jelenségek elhelyezéséhez. Még annyit jegyeznék meg a „származási vonalakról”, hogy feltűnő, hogy a születéskor meghatározott sors képzele meglehetősen kereszténység-idegen; igen nagy a nem keresztény, illetve kereszténység előtti képzetek – és sorslények – fennmaradásának foka a keresztény Európa középkorában-újkorában. A modern közép-kelet-európai hiedelemrendszerekben a sorsasszonyok kontextusában a nem keresztény hiedelemalakok nagy kavalkádja mellett alig-alig van keresztény vagy „keresztényiesített” mitikus alak, szemmel láthatóan kevésbé volt a keresztény mitológiáknak olyan lény, amely a sorslényszerepet felvehette volna.

¹⁰ Röhrich 1959. Lásd a képzet európai vonatkozásairól: Bárkányi [Voigt] 1961; Schmidt 1952, Paulson 1964.

¹¹ A balkáni és magyar tündérekéről részletesen lásd Pócs 1986, e tanulmányban – tündérekkel való kapcsolataik miatt – a közép-kelet-európai sorsasszonyokról is adok egy vázlatos áttekintést: Pócs 1986. 209–210.

¹² Brednich 1964; Nilsson 1916–19: 122–130.

Nézzük meg röviden, mi a helyzet Balkánon, ahol vannak „tisztá” sorslányok is, noha nem hiányoznak a magyar néphitre jellemző „másodlagosabb” tündér–boszorkány–sorsasszony stb. kapcsolatok sem. A legújabb kori hiedelmek szerint a sorsasszonyok a harmadik éjszakán hármás, ritkábban kettes, hetes, tizenkettes csapatokban jönnek, távoli túlvilágukról, sokszor a világ végéről. A görögöknél, bolgároknál ezek fonó nők; gyakran három különböző korú nő, akik az emberi életkorokat testesítik meg. Az újszülött fekhelye fölött, vagy körülötte állnak láthatatlanul, máskor fehér lepelben vagy tündéri csillogásban. Mint a jó és rossz sors megtestesítői, sorban ítéletet mondanak a gyermek sorsa felől, a harmadik sorsasszony szava lesz a döntő. Legtöbb esetben egyikük hirtelen, korai halált, a másikuk hosszú, szép életet jósol, a harmadik pedig kimondja a döntő szót a két előző ítélet összefoglalásaképpen. (Vagy a románoknál: egyik élete határozza meg, másik szerencsét hoz, harmadik szerencsétlenséget.) Mintegy szavazásként megjelenített divinációról van szó (egyik magyar adatunk szerint is: „voksoltak”; a ’sorsvetés’ jelentéssel kapcsolatos román *ursitoare*, *urisnica* terminológia is utal erre a vonatkozásra). A görögök és bolgárok sorsasszonyai „felírják” a gyerek homlokára a sorsot. Áldozatul a gyermek fejéhez ételt-italt készítenek (mézet, kenyeret, vizet, románoknál kenyeret, sót, tömjént, bort, esetleg édes kását).

Legtöbb sorsasszony-adatunk az ítélet kimondásáról és kihallgatásáról szóló monda; egy-egy típus a kedvezőtlen sorsról, a csecsemő korai haláláról, illetve háromféle halálnemről szól: a három asszony arra „szavaz”, hogy hogyan, mi által fog a (többnyire fiú) gyermek meghalni: állattól (ló, farkas) vagy háborúban, tűztől, akasztófán, kútba fullad stb. A hármás halál leggyakoribb változatai: *vízbe fulladás*—*tűz* (*fegyver*)—*állat* (*farkas, ló*) vagy *víz*—*tűz*—*akasztófa*. A mondaszövegek következő mozzanata általában az, hogy valaki kihallgatja a sorsról szavazó sorsasszonyokat, majd megpróbálja elhárítani a kinyilatkoztatott sorsot (pl. a megjövendőlt vízbefúlást a kút lefödésével), de sikertelenül: a sors betelik.¹³

¹³ Az idevonatkozó mintegy tíz mondatípust összefoglalja Brednich 1969 szláv vonatkozásban; az összes kelet-európai mondatípust lásd Brednich 1964, 1967. A „hármás halál” típust lásd Thompson 1934. 55–56: „Unfavorable prophesies”, M341.2.4.

A hármass halál Európa nagy részén ismert mondai toposzának az a nevezetessége, hogy egy archaikus indoeurópai mitológémára utal, legalábbis ezt feltételezi Donald Ward¹⁴ és más Dumézil-követők, akik a dumézili három funkció megfeleléseit keresték az újkori kelet-európai folklórban. E szerint a három sors eredetileg háromféle emberáldozat a három funkció isteneinek (1. jog, törvény, szuverenitás: akasztás; 2. hadi funkció: fegyver általi halál; 3. termékenység: vízbe fullasztás). Ward e feltételezésben germán, görög, ír, római emlékekre támaszkodik. A germán emlékek, pontosabban Tacitus leírása a germánokról egy későbbi fejlődési fokra is utalnak, amennyiben az emberáldozatból a három funkciónak megfelelő vétségek büntetése lesz (pl. államellenes vétségek: akasztás; szexuális bűnökért, tolvajlásért vízbeölés vagy elevenen elföldelés). Érdekes egybeesés ezzel a feltételezéssel, hogy Moroz szerint újkori bolgár folklórszövegekből megfejtethető, hogy a vízbe fulladás szövegmotívuma valamikori vízidémonoknak adott áldozatra utal, ami viszont másrésről Rožanica fent említett szüléssistennővel (a bolgár sorsasszonyok egyik „elődjével”) is kapcsolatba hozható.¹⁵

Ami a sorsasszonyok más átmeneti rítusokban betöltött szerepét illeti, az egész Balkánon általános lélekkísérő szerep mellett megemlítendő, hogy a bolgároknál lakodalom napján is megjelennek a narecsnicák, a fiatal férj halálát ekkor határozzák meg.¹⁶ Román adataink szerint szerelmi varázsláshoz, illetve a fiatal nő párjának kiválasztásához a sorsasszonyok segítségét kérik, és a szülés harmadik éjszakaján szokásos áldozati ételeket ígérnek nekik.¹⁷

Nézzük meg ezek után, mi a helyzet a magyarság hagyományai-ban. Mint említettem, sorsasszonyok „tisztá” formájukban lényegében nincsenek a magyar néphitben. A *tündér-sorsasszony* kapcsolatok azonban nálunk is tisztán kivehetők; a sorsasszonyok hiedelmei vagy boszorkányos/negatív, vagy tündéri pozitív aspektusban vannak jelen a magyar adatokban. Az a *jó-rossz* oppozíció, amit nálunk

¹⁴ Ward 1970. A hármass halál motívuma más folklórkontextusból is ismert: meséből, mondából, balladából, maga Dumézil és mások is vizsgálták ezeket. Például a „hármass út” mesében, mondában: Dumézil 1969; ballada a három halálról: Talley 1970.

¹⁵ Moroz 1989. 145.

¹⁶ Petreska 2001.

¹⁷ Andreescu-Miereanu 1987.



3. ábra. *Fametszet Guaccio* „*Compendium Maleficarum*” c. művéből, Milano 1696: Sorsasszonyok alakjában rontó boszorkányok egy beteg ágyánál.

sokszor a tündér és a boszorkány testesít meg,¹⁸ megfelel a sorsasszonyok sok helyütt kimutatható jó–rossz örzőszellem szerepének. Vannak olyan dél-magyarországi adataink – Kálmány gyűjtéséből, illetve „Boldogasszony”-tanulmányából –, ahol a tündér (szépasszony) és a boszorkány szinte egy *jó születésistennő*–*rossz születésistennő* párosaként jelenik meg. Kálmány és követői ezt a szépasszony-alakot hozták a feltételezett pogány magyar születésistennő alakjával kapcsolatba. Az bizonyos, hogy a dél-alföldi folklórból leírt lényeknek¹⁹ van valamiféle „pogány” születésistennő jellegük: a Szülőboldogasszony segíti a szülő nőt mint „mitikus bába”, a Szépasszony–Nagyboldogasszony kettősében pedig a szülő nő befolyásáért (sorsának alakulásáért?) versengő erők állnak szemben. Mindkettejük azt akarja, hogy az ő ágyában szülessék meg a gyermek. Ha a szépasszony ágyában születik, az egyenlő azzal, hogy nagy foggal jön világra: és ha a fogát ki nem törik, elrabolják a rosszak.²⁰ Erre az alternatívára még alább, a foggal születéssel kapcsolatban visszatérünk, most csak annyit, hogy ez is arra vall, hogy itt valamiféle „valódi” – és úgy lát-

¹⁸ Lásd Pócs 1986.

¹⁹ Lásd Kálmány 1971 (1885).

²⁰ Kálmány 1893. 235–246.

szik, balkáni kapcsolatokkal rendelkező – sorsasszony/mitikus bába-jellemvonásnak vagyunk tanúi. (Ami a pogány magyar születésistennő feltételezését illeti, ezek az adatok és a balkáni kapcsolatok nem bizonyítják, de nem is cáfolják létét.)

Ezek a vonások megjelennek a gyér számú magyar sorsmondában is, amelyek jellemző módon csak egy-két esetben (magyar–román vegyes lakosságú helyeken, a nyelvterület keleti részén) szerepeltetnek sorsasszonyt. Élő emberek, jósok, betévedő öregasszony, cigányasszony (esetleg angyal, galambok), jövendölnek meg – mintegy demitizált sorsasszonyként – születéskor a gyerek jövőjét. Ez mindenestre egy autentikus magyar sorsasszonyképzet „hiányára” vall. A születéskor váratlanul megjelenő lény az asztalon hagyott ételekből (ez a sorsasszonyoknak adott áldozat magyar hiedelemkontextusban értelmetlenné vált megfelelője lehet) vagy vízből, illetve a csillagok állásából jósolja meg a gyermek sorsát: vízbe fog fulladni, illetőleg kútban leli halálát, villámcsapás okozza halálát, gyilkos lesz. A megjósolt sorsot hiába igyekeznek elkerülni (pl. a gyerek kúttól való óvásával, a kút lefedésével), az beteljesedik.²¹ Nézzünk meg néhány példát:

Még akkor történt, amikor a faluba katonákat szoktak bekvártélyozni, hogy Simon Józseféknál kisgyerek született. Az édesanya sokáig vajúdott, s a pitvarban ismételten megjelent egy katona, s azt kérdezte, hogy megszületett-e már a kisgyerek. Mikor már harmadszor is kérdezte, még nem született meg, és ezt meg is mondták neki, mire ő azt mondta, hogy baj, nagy baj, hogy még nem született meg a kicsi. Mikor aztán végül is megszületett a kisgyerek, a katona azt mondta nekik, hogy tudják meg, hogy a kisgyerek kútba fog halni – mert a katona tudta, hogy ha egy bizonyos időre nem születik meg a gyerek, kútba fog meghalni. Nagyon vigyáztak a gyerekre, hogy a jóslat be ne teljesedjék, s még a kút fölé is deszkatetőt tettek, hogy bele ne essen. Egyszer azonban iskolás korában fölmászott a kútra. A korhadt deszka beszakadt alatta és a gyerek a kútba fulladt.²²

²¹ Bihari A/I típus: Bihari 1980: 19. Az adatok a Magyar Néphit Archívum „Sors” csoportjában (Magyar Néphit Topográfia = MNT 15. kérdőív alapján). A kútbaesés/vízbe fulladás megjóslása gyakorlatilag az ország egész területéről ismert (14 adat), de soha nem sorsasszony, hanem vándor, cigány, „egy asszony”, „valaki” jósolja meg a gyerek sorsát.

²² Zámoly, Fejér m. MNT 15. kérdőívére adott válasz.

Valamelyik öregasszony vagy cigányasszony megjelenik a születés után, és ha ellenség, rosszat, ha hízelgő, jót jósol a gyerekeknek.²³

A gyerek születése után jósasszonyhoz mennek, aki megjósolja, hogyan hal meg.²⁴

Közismert hit, hogy a csillagok állása szerint rossz órában születő gyerekek gyilkos lesz. A születés órájában a csillagok állását figyelő lény is megjelenik e félig ember, félig mitikus sorslény kontextusában:

...egy vándor jött a faluba egyszer és egy olyan házba ment be, ahol éppen vajudott az asszony. Kiment és felnézett az égre. Vissza-menve mondta, ha lehet, egy félórára tartsa vissza a szülést. Nem sikerült, jövendölte, hogy apagyilkos lesz a gyermek. Az lett!²⁵

A sorsot megjósoló lény szerepében megjelenik időnként egy félig mitikus bábaalak is:

Régen, ha éjjel született a gyerek, kiment a bába az udvarra vagy az utcára és megnézte a csillagokat. Ilyenkor néha azt mondta, hogy bárcsak most ne született volna.²⁶

A jósló bába alakja a sorsmeghatározó mitikus bábák földi képviselője. Ahol ismerik a sorsasszonyok mitikus alakjait, például a Balkán népeinél, ott a bába mediátori szerepet tölt be a sorsasszonyok és a család között. A sorsasszony-mondákban és a rituálét leíró élményelbeszélésekben az ítéletet kihallgató és a szülők számára interpretáló személy sokszor a bába. A bolgár *gyakorlat* szerint is – legalábbis Strausz múlt századi adatai szerint – a praktizáló bába kötelessége volt, hogy az urisnicákat meglesse, és – ahogy Strausz írja – „másnap a gyermek születelével kellemes alakban közölje, amiért is néhány pénzdarabot kap”.²⁷

²³ Farkasfa, Vas m. MNT 15.

²⁴ Kaposfüred, Somogy m. MNT 15.

²⁵ Tiszaszederkény, Borsod m. MNT 15. (Ugyenez a gyerek nagyanyjával is: Cigánd, Zemplén m. MNT 15.)

²⁶ Sajólászlófalva, Borsod m. Manga János gyűjtése, Ethnológiai Adattár 420: 4.

²⁷ Strausz 1897. 260.

Görög közlésekben is hangsúlyozzák a bába fontos szerepét a moirák mellett. A macedón hagyományokról írja Vesna Petreska,²⁸ hogy itt az apai nagyanya, aki azelőtt a bába szerepét betöltötte, készíti el a sors-asszonyoknak éjszakára adott ételáldozatot, ő hallgatja ki a *narečnicák* jóvendölését, és ő intézkedik minden ezzel kapcsolatos ügyben. Ugyanitt a bába bizonyos csecsemőt, illetve asszonyt avató rítusoknak is aktív közreműködője: ez voltaképpen általános európai hagyomány. Nils Lid például norvég anyagon tekinti át a bába–sorsasszony kapcsolatot, és leírja a bába asszonyavató rítusban játszott szerepét,²⁹ nálunk Kálmány írta le a Dél-Alföldről a bába vezette asszonyavató rítust, amikor a szült nőnek elkészített ágyat elfoglalni készülő anya és a bába közt zajlik párbeszéd arról, hogy az anya a „boldogasszony ágyába” megy.³⁰

A bába–sorsasszony kapcsolatoknak igen jellegzetes letéteményese a magyar néphitben a *bábaboszorkány*, aki *tündér*-vonásokkal is rendelkezik (e tekintetben bele is illik a közép-kelet-európai tündéries sorsasszonyok fent említett sorába). Arra a kérdésre, hogy miért bába a boszorkány (és miért boszorkány a bába), kézenfekvő válaszunk van. Egyrészt világos, hogy a valóságos bábaszerep vonzotta magához a falusi társadalmak belső feszültségeit levezető, indukáló boszorkányvadásokat, elég ha itt a még századunkig elérő magas csecsemő- és gyermekágyi halandóságra gondolunk. A szülés levezetése kockázatos, kétélű; a bábáknak egyaránt szerepük volt a szülésben és gyermekgyilkosságokban (= születtésszabályozás), meddőség, nőgyógyászati bajok gyógyításában, szexuális problémák kezelésében, gyerekbetegségek gyógyításában, „nemcsak készítette az első fürösztővizet, hanem ott volt a haldokló mellett is, és gyakran ő mosdatta meg utoljára a halottat is. A közösségben a bába volt az egyetlen, akinek a kezében megfért egymás mellett az élet és a halál, a tisztaság és tisztátalanság, a szentség (bábakeresztség) és a bűn (magzatelhajtás)” – mint Deáky Zita összefoglalja.³¹ Fontos a halvaszületettek megkeresztelése: a bábák elleni bírósági ügyekben a leggyakoribb vád volt a kora újkor Európájában, hogy a gyerek kereszteleetlenül halt meg.³² Blumenfeld-

²⁸ Petreska 2001.

²⁹ Lid 1946.

³⁰ Kálmány 1971. 335.

³¹ Deáky 1994. 99–109, 11; egy régebbi magyar összefoglalás: Wlislóckiné 1893. 215–216.

³² Deáky 1994. 92–98, 117–125; Blumenfeld-Kosinski 1990.

Kosinski írja le az (európai) bábák 15. századtól kezdődő marginalizálódási folyamatát (a császármetszés levezetésében egyre nagyobb szerepet kapó férfiorvosok mellett), a császármetszés kockázatos akciói kapcsán a „jó” és „rossz”, „szent” és „sátáni” bábák polarizációjának kialakulását. Krász Lilla magyar vonatkozásban ír egy 18. századi per kapcsán a bábák ambivalens társadalmi helyzetéről, kétarcúságáról, a „jó” és „gonosz” bába kettősségének hátteréről: élettelen-halállal kapcsolatos tevékenysége „az adott közösségen belül ellentmondásos érzelmeket válthatott ki. Különösen a komplikációkkal járó, végzetes kimenetelű szülések esetében... rásüthették a boszorkányság bélyegét... Tudását tisztelték, elismerték, de ugyanakkor félték is tőle.”³³ Ismervén a kora újkori Magyarország falusi, kisvárosi közösségeinek boszorkányvád-indukáló belső feszültségeit, egészen természetesnek látjuk mind azt, hogy a bábának gyakorta tulajdonítanak rontó hatalmat, mind pedig azt, hogy a bábák időnként boszorkányvád alá kerülnek. A születéssel kapcsolatos szerepük révén pedig a sorsasszonyok vonásai – akik egy mitikus szinten ugyanúgy élet-halál urai, mint a földi bábák a való életben – szintén természetes módon integrálódtak az alakjukat övező hiedelmekbe. Ez nyilván olyan területen történhetett meg – például valahol a Balkánon –, ahol mind a sorsasszony-, mind a (bába)boszorkány-hiedelmek elevenek voltak. (Ugyanis természetesen nemcsak a magyar, hanem a balkáni boszorkánynak is vannak mind bába, mind tündér/sorsasszony-vonásai, a magyar „bába-boszorkány” mint sorslény tehát sokféle, sokszintű közép- és kelet-európai párhuzammal és kapcsolattal rendelkezik.)

Hadd illusztráljam itt a magyar bábaboszorkány alakját néhány, magyar boszorkányper-jegyzőkönyvekből származó adattal. A boszorkányperekben a bábáknak tulajdonított rontások a falusi közösségek nagyon is mindennapi konfliktusaiban gyökereztek. Várkonyi Ágnes, Kristóf Ildikó, Szentí Tibor³⁴ foglalkoztak a kora újkori falusi, mezővárosi társadalmak bábaboszorkányság ügyeivel, és mindnyájuk kutatásaiból kiviláglik, amit Szentí összefoglalóan megállapít a hódmezővásárhelyi bábaperekkel kapcsolatban, mégpedig hogy a legfőbb rontásindukáló konfliktus, illetve rontásgyanút kiváltó ok a közösség rivalizáló bábái közti feszültség, a bába fizetése körüli huzavonák, ille-

³³ Krász 2000. 333.

³⁴ R. Várkonyi 1990; Kristóf 1998. 143–162; Szentí 1998.

tőleg az újszülött vagy a gyermekágyas betegsége, halála.³⁵ Íme egy tipikus bábakonfliktus egy, Székácsné bába ellen 1704-ben folytatott nagybányai perből. Más bábát hívtak az újszülötthöz az eddigi helyett, amit a régi bába így kommentál:

...olyanok a bányai asszonyok, hogy az bábát ottan-ottan változtatták! Miért hívtál más bábát? Abba a jó napba vagytok, ha más nem hívtál volna, semmi nyavalyád nem volna!³⁶

Különösen a Tiszántúlon elterjedt nézet mai napig, mint Dömötör Tekla többször is rámutat, hogy a bábákat általában is boszorkánynak tekintik, a boszorkány minden helyileg honos hiedelemattribútumát tulajdonítják nekik.³⁷ Mindazonáltal a bábaboszorkányok ellen kevesebb pert folytattak, mint ezek után várnánk, Szentí Tibor szerint összesen negyvenet. De ez a szám csak a *hivatalosan* boszorkányvád alá került személyek mennyiségét jelzi (a 90-es évek közepéig nyilvánosságra került perekben). Mint Szentí is hangsúlyozza, a „nép ennél jóval nagyobb számban tartotta őket boszorkánynak...”³⁸ A bábaboszorkányok elleni vádak Szentí összefoglalásában (és saját tapasztalataink alapján is): a gyermekágyas anya vagy újszülöttje megrontása, gyerek „elváltása”, anyatej elvétele, meddőség okozása. A rontás történhet a szülő nő kezelése, a gyermekágyas ellátása vagy az újszülött füröszteése alkalmával, a csecsemő vagy anya bántalmazásával (hasát megcsipkedí, fejét félrecsavarja stb.), vagy észrevétlenül, amikor csak a végeredmény nyilvánvaló: a gyerek nem szopik, szeme kifordul, szája „bekulcsolódik”. A leggyakoribb vád: a gyerekhalál okozása³⁹ (vö. csecsemőhalandóság születéskor).

A bábaboszorkány a magyar boszorkány hiedelemalakjának *éjszakai boszorkány* változata,⁴⁰ amely különböző csapás okozó démonikus lények vonásait sűríti magába, esetünkben halotti/démoni, vala-

³⁵ Szentí 1998. 582; megvizsgálja a Komáromy 1910, Schram 1970, 1982 és Reizner 1900-ban közölt bábapereket összefoglalóan.

³⁶ Balogh 2001.

³⁷ Dömötör 1981. 126–134. A bábaboszorkányok hiedelemattribútumainak összefoglalása például Szentí 1998. 559–564.

³⁸ Szentí 1994. 111.

³⁹ Szentí 1998. 564–571.

⁴⁰ A boszorkány típusairól lásd Pócs 1997.

mint sorsasszony-vonásokat és egy földi bába jellemzőit. A károsultak által észlelt éjszakai jelenésekben megjelenő boszorkány nappali, emberi alakja igen sokszor a falubeli bába – a démonikus bába által bántalmazott fél pedig szülő nő vagy gyermekágyas anyja, akit házában, ágyában éjszakai démonként támad meg. Sok köze van ennek a komplex bábaboszorkány alaknak a *gyermekágyas démonok*-hoz is, akik a szülő nőket, csecsemőket, gyermekágyast kínozzák. A boszorkányság – legalábbis boszorkánypereink korában még – természetfölötti igazságszolgáltató rendszernek is látszik, amelyet általában a halottak, emellett sokszor éppen sorsasszonyszerű éjszakai boszorkányok szankcionálnak. Ez utóbbiak között megjelenhet az éjszakai látomásokban a helyi bába is. Idézzünk egy példát egy jellegzetes bábaboszorkány-vádra: az újszülött „elváltásának” megkísérlésére egy 1752-es marosvásárhelyi perből:

...gyermek ágyba fekvén, hallék zördülést s ki fordultam az fal felől s láttam szemeimmel, hogy az kérdésben forgó captiva Farkas Borbára s ágy előtt áll s az gyermekemet meg is fogta vala, hogy elvigye s én is megfogtam az gyermeket s nem engedtem s kiáltottam ...⁴¹

Vagy a csecsemő kínzása egy 1730-as tiszafüredi perből:

...az fatensnek vagj lett egj Fiacskája, ...a gyermek volt egy heti, a midőn Veresné bába a fatenshez ment, szép egészséges volt, és éppen akkor szoptatta a fatens a Gyermeket, Veresné Bába el vitte a fatens karjárúl a Gyermeket a száját megh veregette, és az után soha sem szopott, csak megh holt a Gyermek...⁴²

A normális, hétköznapi bábaboszorkány-vádaskodások kontextusában is megjelenik a bába mint a sors kinyilatkoztatója, illetve a beteg gyermek életkilátásainak megjóvendőljője. Szentí Tibor idézi említett közleményében azokat az eseteket, amikor a bábaboszorkány ilyesféle kijelentéseket tesz (az általa frissen megrontott gyermekkel kapcsolatban):

⁴¹ Komáromy 1910. 543.

⁴² Schram 1970. I.402, Füred, Heves m. 1730.

Az második gyerekünk mikor lőn, osztán üdő mulván meghala és hallottam, hogy megprófétálta, hogy gyermekünk mind halva lenne. Az után is halva lőn gyermekünk (Sós Jánosné kolozsvári bába esete 1584-ben).⁴³

Vagy az 1728-as szegedi perben Kőkényné bábáról mondja egy tanú:

...hogya leánykájával bábának nem hívatta az fatens, más négy esztendőös leánykája fél tagját és kezét az álla alá húzta és oda menvén Kőkényné, mondá: ennek úgy mond, csak koporsót készítsetek, mert meg fog halni, amint meg is holt.⁴⁴

Nyilvánvaló adatainkból, hogy az éjszakai boszorkánysorsasszony, illetőleg mitikus bába vonásai esetén a társadalmi szerep egy vele releváns hiedelemszereppel társult, ez teszi oly markánsná a bábaboszorkány alakját. Nézzünk néhány példát a boszorkányvaddal illetett bábákra, amint a perek éjszakai jelenéseiben, látomásaiban lépnek fel, mégpedig általában hármásával megjelenő démonikus lényekként, és többé-kevésbé viselik a gyermekágynál megjelenő sorsasszonyok egy-egy vonását is.⁴⁵ Egy fölsőbüki boszorkányper egy tanúvallomása szerint a gyermekágyas anyának bábaboszorkányok hármas csapata jelenik meg, akik halotti vonásaikat hangsúlyozó fehér leplekben (fehér leplek kísértetként) ülnek az asztalnál, mire eszébe jut áldozatuknak, „hogya a Gyermek Ágyos Asszonyokat szokták az ollyasok kerülni...”.⁴⁶ Sokszor akkor is követik a mitikus sémát és hármásával jönnek, amikor nappali fényben csak egyetlen bábavádlottról tudnak a vallomást tevő tanúk. Például egy dunaföldvári perjegyzőkönyv szerint

Pentekre Virradora az baba kipiben az ajtó sarkanal rajta ment harmad magaval az edgyik az Labatis ki tekerte, ugy annyira hogy mostis az Csipej ki van fordulva.⁴⁷

⁴³ Komáromy 1910. 38; Szenti 1998: 578.

⁴⁴ Reizner 1900: 373; Szenti 1998: 578.

⁴⁵ Az éjszakai rontás, ezen belül a bábák jelenései összefoglalóan: Pócs 1997: 43–80.

⁴⁶ Schram 1970: II. 55.

⁴⁷ Uo. 458.

A boszorkányperekben gyakran megjelennek a „hármasszörnyű” fent említett mondái, három sorsasszonyoszerű éjszakai boszorkány szájába adva. Ezek között gyakran lép fel a bába is, netalán mindhárman bábák. Ezek az éjszakai sorsasszonyjelenések követik a fent említett „valódi” sorsasszonyjelenetek sémáját, de az aktuális boszorkányság-ügyhöz igazítva, amennyiben a „sors” általában egy rontással okozott baj. Általában hárman háromféle ítéletet mondanak, úgy, hogy a jelesen egyik – többnyire a harmadik – lény sorsként a rontás valamely módozatát jelenti be, mintegy rontásra ítélik a kárvallottat, és sokszor azonnal végre is hajtják a rontást. Ebben a harmadik sorsasszony-alakban – akinek a szava döntő – felismerik a boszorkányt, egy ismerős falubeli asszonyt, vagy esetleg jó és rossz boszorkányként azonosítják őket (emlékezzünk a mítikus *jó-rossz* párokra):

...mondotta hárman vesztették meg a gyermekét u.m. Szép Gábor, Nagy Simonné és Sörös Istvánné, ha egyik meggyógyítaná, a másik nem hagyja.⁴⁸

A rontásra ítélet mindig mint alternatíva jelenik meg, háromféle rossz, vagy két rossz és egy jó közül választódik ki a betelő sors:

Gyógyiccsuk meg szegént... ne gyógyiccsuk hanem így vesszen hat hétig.⁴⁹

Vagy három kijelentés hallható: „öljük meg”, „ne öljük meg” és a harmadik: „csak öljük meg”.⁵⁰ Sokszor – noha hárman jönnek – hiányzik a harmadik, az esetleges jó alternatíva; ez a sors-ítélet abszolút boszorkánysághoz adaptálódott változata:

Láttam, hogy Derecskeinével Szegediné egy éjszaka rámjöttek, s Derecskeiné mondja: toljuk ki a szemit – úgymint a fatensnek – s Szegediné pedig azt mondta: ne toljuk a szemit ki, hanem a lábát tekerjük ki.⁵¹

⁴⁸ 1747. december 5. Kunmadaras, Sörös Istvánné pere, Bessenyei 1997. 514.

⁴⁹ Gyula, 1761, Schram 1970. II. 173.

⁵⁰ Esztergom, 1721, Schram 1970. I. 356.

⁵¹ Hencida, Bihar m. 1723, Komáromy 1910. 311. Néhány további példa: 1733, Kisköre, Sugár 1987. 140; 1714, Dunaföldvár, Tolna m. Schram 1970. II. 458.

Máskor négyen állnak a feje fölött és azt beszélük meg, hogy „hej igen szeretik ezek egymást, vegyük el tőle a feleségét”,⁵² és az is előfordul, hogy kilépnek szerepükből, és engedékenyen visszavonják a rontás-ítéletet: „de ne banchuk segenj oregh embert, vaj kj iambor ember ez.”⁵³

Ezek az éjszakai boszorkányok olykor az „eredeti” sorsasszony-kontextusban, a születésnél is megjelennek. Kasné Horváth Judit csornai bába 1742-es perében ő és két társa megtanácskozta a szülés előtt álló anya feje felett megrontását:

...etszaka üdön valamelj gonozsz személyek hármon az házban menvén, es az gyermekit az hasából ki vettik az oldalán es edjik aszt mondotta, hogy vegyük ki az feje veleit, az másik pedig hogy töltsük meg szapult hamuval, az harmadik pedig inkább tegyük vissza az Hasában had hordozza az kurva, az utánis meg hont-hattyuk ha elő szüli.

Végül így is történik: az asszony – a tanúvallomások szerint – meghal szülésben.⁵⁴

A hármas ítéletek között megjelenik a fent ismertetett „hármias halál” toposz: akasztás, a fegyver vagy tűz általi halál és a vízbe fojtás, eredeti nem „boszorkányosított” formájában is. Lássunk erre egy példát, a sorsasszony-boszorkányok szájából:

vigyük a zubogó alá s öllyük oda...

vigyük a toron teteibe s akasszuk oda...

vigyük a Gadnai [csűréhez] s hánnyuk által rajta, s laptázzunk véle...⁵⁵

További boszorkányper-példák az akasztáshoz mint sorsszabta halálhoz szolgálnak kiegészítő adalékokkal. Egy 1731-es nagybaromi, Sopron megyei boszorkányper dokumentumai szerint egy leányt éjszakai látomásának boszorkányai fel akarnak akasztani, majd pedig betegágyán hagynak egy kötélhurkot, amelyet családja a sors másvilági üzeneteként értelmez, és retteg, hogy leányuk majd valóban

⁵² Gyula, 1716, Klaniczay – Kristóf – Pócs 1989.115.

⁵³ Pozsony, 1618, Schram 1982. 240.

⁵⁴ Csorna, Sopron m. Schram 1970. II. 175.

⁵⁵ Bessenyei 1997. 62. Kis Mária pere, Kassa 1736.

akasztás által leli halálát.⁵⁶ Barna Erzsébet 1742-es debreceni perének jegyzőkönyve szerint egy boszorkány „egy kis gyermeket... éjszakánként nyargal, arra is készíti azt a gyermeket, hogy akassza fel magát...”⁵⁷ Ez a motívum egyidejűleg azt az – újkori katolikus laikosságunknál – elterjedt nézetet is képviseli, miszerint az ördög az uralma alatt tartott embert (megszállottat) öngyilkosságra csábítja (hogy így nyerjen egy elkárhozó lelket, aki halála után is az övé): a sors szavából ördögi kísértés lett, az ördög pedig sorslény-vonásokkal gazdagodott. (Érdekes, hogy ebben a kontextusban mindig akasztás általi öngyilkosságról van szó.) Személyes vallomás is van az „ördög mint sorslény” incselkedéséről, mégpedig Orosz István önéletrírásában, amelyet Bálint Sándor tett közzé. Orosz egy látomásában az ördög sugallta képek között a fenti sorsszabta három halálból kettő is megjelenik:

...hajtott rajtam a sátány, hogy hálójába keríthessen... többször azt mondotta, hogy akasszam fel magam. Még ha erdőn mentem keresztül, a fát is megjelölte, hogy melyikre akasszam fel magam. Ha folyóvíz mellett mentem el, azt súgta a fülemben, hogy ugorjak bele, ha kút mellett haladtam el, szinte azt súgta, ugorjak a kútba...⁵⁸

A sorsként kiszabott halál másik fontos kontextusát a *beavatási hiedelmek és rítusok* nyújtják, amelyekben a sors mintegy a *beavatás* vagy *halál* alternatívájaként jelenik meg. Ezek egyik csoportja a tündérek és az „éjszakai”, démonikus boszorkány hiedelemrendszereiből ismerős (az egész közelebről vizsgált közép-délkelet-európai területen). Ezeknek a halottakkal kapcsolatba hozható démonikus lényeknek jellemző sajátysága (egész Európában ismert hiedelmek szerint), hogy elragadják az élőket halotti másvilágukra. A tér és idő duális szerkezetére vonatkozó archaikus képzeteknek megfelelően⁵⁹ a halottak tere/ideje az élők számára tabu, aki oda jut, örökre ott marad (végelegesen meghal), vagy visszajön, de a halotti létből betegségeket hoz magával: sán-

⁵⁶ Schram 1970. II. 65.

⁵⁷ Széll 1892. 110.

⁵⁸ Bálint 1942. 87.

⁵⁹ Lásd erről bővebben Pócs 1983.

ta, béna, vak, megbolondul stb.⁶⁰ Ezek a betegségek mintegy a halotti tabuk megsértőinek szankcióiként jelennek meg. Például a *ielék* (román tündérek) „a levegőbe ragadják azt, aki táncolni látja őket, azt, aki rálép arra a helyre, ahol ők táncolnak... azután leengedik, meghibbanva vagy az egész életére nyomorékká téve”.⁶¹

A tabusértőket – minden balkáni nép hiedelmeiben – sokszor hármásával megjelenő sorsasszonyok vagy sorsasszonszerű tündérek szankcionálják. Egy másik román adat szerint például ha valaki a *ielék* táncát meghallja, három körtáncot lejtene körülötte a tündérek, „elandalítják énekükkel”, majd háromszoros átkot mondanak rá: „ne legyen álma, menjen el az esze, ne találjon orvosságot többé”; elveszik a kezét-lábát, eltorzítják az arcát.⁶² A tabuszegők büntetésére mindenképpen – efféle sorslények megjelenése nélkül is – bizonyos sorsszerűség jellemző: ezek a betegségek, balesetek mint a halottak terébe/idejébe jutottak elkerülhetetlen *sorsa* jelennek meg. Különösen áll ez az elragadás pozitív változataira, amikor a halotti térbe/időbe jutók mintegy beavatódnak: aki egyszer ott járt, már oda is tartozik, ettől kezdve – az ott szerzett tudás birtokában – mint illetékes közlekedik a két világ között. Ugyanez érvényes a halottak idejére: a halotti idők tabusértőit (tehát például aki éjfélkor vagy karácsony és Vízkereszt között a halottak, tündérek megjelenési helyére megy) elragadják – ugyanúgy, mint a halotti időben fogantakat vagy születetteket – és meghal, megbetegítik vagy „beavatódik”⁶³ – erre még alább, a születési jegyek kapcsán visszatérünk. Amikor például az előbb említett három román sorsasszonytündér a „körükbe lépő” megkínzott áldozatának csontját is kiszedi,⁶⁴ akkor már a megkínzás, illetve szimbolikus halál pozitív alternatívájára, a beavatásra kell gondolnunk.

A halál/betegség vagy beavatás egy rendszerbeli alternatívája Európa sok népének hiedelemrendszerében megjelenik ennek az archaikus tér/idő-szerkezetnek a kereteiben. Európa ún. samanisztikus varázslóinak fontos típusai rendelkeznek a beavatás efféle mitikus

⁶⁰ Lásd erről például Pócs 1986. 216–222, és Pócs 1989. a táltos középdélkelet-európai adatait.

⁶¹ Mușlea-Bîrlea 1970. 213.

⁶² Candrea 1944. 160.

⁶³ Lásd erről részletesen: Pócs 1986. 216–220.

⁶⁴ Marienescu 1891. 3; rokon adatok: Pócs 1986. 219 (Vízkeresztkor a Wilde Jagd, Perchták útjába kerülő embernek kampót vágnak a térdébe).

jegyeivel. Ilyenek a télközépen hazlátogató halottakkal mediátori kapcsolatot fenntartó látók, akik a halotti terekben/időtkben mint a halottak csapataiba elragadottak avatódnak be, és tudásuk a születés és halál körüli dolgokra terjed ki.⁶⁵

A magyar sorsasszonyboszorkányok adataiban is vagylagosan jelenik meg a beavatás negatív és pozitív aspektusa: a *megkínzás/betegség/halál* és a *beavatás* (ez esetben boszorkányságba, boszorkánytársaságba). A boszorkányságba avatás narratívjai arról szólnak, hogy az elragadottat megfenyegetik: ha nem áll közéjük, tönkreteszik, például karóba húzzák.⁶⁶ Az elragadottak *beavatása* – mint a rontáshoz képest alternatív megoldás – éppen a hármásával megjelenő sorsasszonyboszorkányok adataiban jelenik meg olykor *csontkiszedés*⁶⁷-ként (mint ezt a román sorsasszony-tündérekkel kapcsolatban is említettük az előbb). A hármás ítélet egyik alternatívája lehet az, hogy (halál helyett) csontkiszedésre ítélik. A három boszorkány így beszél valakiről: „ez mi közöttünk idegeny [tehát még nincs beavatva közéjük] azért szaggassuk el eőtet...”. Erre jön másik alternatívaként a csontkiszedés: „...vokolták, hogy szedgyük ki az csontját...”⁶⁸ Vagy: Vörös Ilona paksi perében⁶⁹ a vádlott két boszorkánytársával táncol a kömlődi halmon, és:

...egyiktől közüllök, a Fátens hallotta mondani, fogjuk megh, és szedgyük ki a Csontyát, de harmadik, kit nem ismervén, ellent álot mondván: Ne báncsuk...

Diószegi Vilmos 20. századi hiedelemadatot is közöl, ahol három sorsasszonyszerű boszorkány működik közre a tudós beavatásában.⁷⁰ Olyan 18. századi varázslóadatot is tudunk említeni, ahol világos, hogy a

⁶⁵ Lásd részletesen Pócs 1997. 144–154.

⁶⁶ Tizenhat erre vonatkozó boszorkányper-adattal rendelkezünk. Pl. 1733, Csorna, Sopron m. Schram 1970. II. 97; Ulmic, Moson m. 1676. uo. 25.

⁶⁷ A *feldarabolás-csontkiszedés-felelésztés* avatási motívuma az eurázsiai sámánavatás kontextusából ismert: Eliade 1957. 43–76. Legújabb magyar összefoglalása: Hoppál 2001.

⁶⁸ 1739, Hódmezővásárhely, Schram 1970. I. 254; hasonló: Fekete 1861. 165.

⁶⁹ 1741, Schram 1970. II. 488.

⁷⁰ Sós Péter szigetközi tudós pásztor: „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...” (Diószegi 1967. 44.)

sorsasszonyboszorkányok (vagy -tündérek?) általi beavatás tényleges és valóságos: a beavatott állatgyógyító, Somogyi János peresznyei gulyás világosan werwolfvarázsló vonásokat visel, kvázi-samanisztikus látó képességet nyer beavatása révén, mint ez sejthető az ellene indított 1743-as Sopron vármegyei boszorkány jegyzőkönyvéből.⁷¹

...egyszer Szent György nap ejtszakán a Peresznyei Szőlő hegyen, a mint maga referálta a Fatensnek látta volna egy brázdából, sok boszorkányoknak öszvő gyülekezését, a kikkel egy hordó bor és egy vörös tehén lett volna, melyeket midőn el költötték volna, a tehenet megint tsontyaira állították, és kender tsöppüvel meg töltötték volna, melly boszorkányok közül egy hozzá ment mondván, ezt meg köll ölnünk, a másik azt felelte volna, semmi közünk nintsen hozzá, semmit sem tehetünk néki.

Itt a sorsasszonyboszorkányok döntése a csontokból életre keltés motívumával együtt jelenik meg, ami talán – lévén werwolfvarázslóról szó – nem véletlen. Ez a motívum: a levágott vörös tehén fellakmározása, majd az elfogyasztott állat bőrének cseptüvel kitömése, (csontjaiból) életre keltése az eredetileg vadáskultúrákban gyökerező, délkelet-közép-európai *állatok úrnője* képzet hozadéka. A Kaukázustól Kis-Ázsián és a Balkánon át az osztrák–olasz–svájci Alpokig mindehütt elterjedt monda részeként mindazon szellemlények (sorsasszonyok vagy tündérek) „beavatási” hiedelmeinek elterjedési területét követi végig, amely lények „állatok ura”-vonásokkal is rendelkeznek és egy látó, varázsló beavatásának kontextusában jelennek meg. Együttal ez a „csontokból felélesztés”-motívum az, amelynek alapján Carlo Ginzburg kapcsolatba hozta az ún. európai samанизmus letéteményeseit az őket beavató, állatok ura vonásokat viselő valamikori balkáni, kis-ázsiai, kaukázusi – thrák, iráni – istennőalakokkal.⁷² Ilyen istennő nyomai Délkelet-Közép-Európa több népének újkori hiedelmeiből is ismertek. És ezzel ismét csak a sorsasszonyokkal kapcsolatban fentebb említett mitikus nőalakokhoz (az Alpok vidékén: Seligen, Perchta, Billeweis) jutunk. Az „állatok ura” képzetek, mint fentebb említet-

⁷¹ 1743, Sopron m. Schram 1970. II. 188–193. Werwolfvarázsló, illetve „tündérvarázsló” mibenlétéről lásd bővebben: Pócs 1997. 154–162, 187–188.

⁷² Ginzburg 1990. „Knochen und Häute” fejezet.

tük, az éjszakai boszorkány hiedelemrendszereibe is bejutottak. Az itt említett werwolf/sorsasszony kontextus azonban „eredetibb”-nek vélhető a hasonló boszorkányhiedelmeknél. A farkassá is változni tudó Somogyi János látó-képességei összefüggésben vannak werwolf-adottságaival. Ennek révén a werwolf-tulajdonságú európai samanisztikus varázslók népes és sokágú körébe tartozik, amely varázslók mítikus kontextusába – a fentiekhez hasonló beavatási motívumok révén – helyenként és időnként a sorsasszonyok is beletartoznak. Úgy látszik, a sorsasszonyok nemcsak mondai, hanem valódi varázslókat beavató rítusokban is helyet kaptak, mint a varázslók elhívó és beavató szellemei.⁷³

A sorsasszonyok autentikus beavatószellem-szerepére vall születéskor varázslósorsot meghatározó szerepük is. Európában régi képzet ez: Burchard von Worms 1025-ből származó feljegyzése szerint a három párka („tres illae sorores”, „Parcas nominant”) a születendő gyermeket werwolffá teheti,⁷⁴ amit a fenti „halál vagy beavatás” alternatívaként értelmezhetünk. Hogy hogyan, az újkori adatainkból lesz világos:

A sorsasszonyok – és ezen keresztül a bábaboszorkányok – mint beavató szellemek, úgy látszik, az ún. „születés általi kiválasztottság”, vagyis a születési jegyek révén kapcsolódnak ide. Ugyanis a werwolf-képességű varázslók „jegyekkel” születnek. Az európai hiedelemrendszerekben e jegyek részint a születéssel kapcsolatos anomáliák, mint a burokban vagy a testre, nyakra csavarodott köldökzsinórral születés, részint az újszülött testének szokványostól eltérő sajátságai, „többletei”, úgy mint foggal vagy hat ujjal, „farokkal”, szőrösen stb. születni: ezek többnyire állati és/vagy halotti/alvilágias jegyek. A werwolf-termesztű varázslók jegyei tulajdonképpen „állatember” átmeneti lény mivoltukat, az emberi világon kívüliségüket, a naturához tartozásukat jelöli. A középkori, kora újkori spanyol anyagot vizsgáló Delpeche is hangsúlyozza e születési jegyek khthonikus konnotációját (anélkül, hogy feltétlenül werwolfokhoz kötné őket); alvilági szörnyekkel asszociálják viselőjüket; a jelölt és jeltelen emberek a *natura-kultúra* oppozícióval jellemezhetők.⁷⁵

A sorsjelző, divinatorikus születési jegyek az európai kultúrákban (sőt az Európa régmúltjába bekapcsolódó ókori keleti kultúrákban,

⁷³ Lásd erről Pócs 1986. 222–235.

⁷⁴ Lea 1957. I. 186.

⁷⁵ Delpeche 1990, 1992. Ez utóbbi vélekedések. 1992: 39–40.

például a babiloniaiknál is) általában a személyes sorsra vonatkoznak, és kiemelt jelentősége van a különleges, kiemelkedő személyiségek – királyok, varázslók – jeleinek.⁷⁶ Európa-szerte legfontosabb születési jel a *burokban*, Magyarországon a *foggal születés*. A burokban születés elsősorban pozitív jel: szerencsét, mágikus védelmet (golyótól, törvénytől), illetve látóképességet, varázslósorsot jelent.⁷⁷ Az európai „samanisztikus” varázslók több újkori (werwolf-természetű) típusa „burokban született”.⁷⁸ A burokban születés szerencsét hozó, illetőleg varázslóvá/látóvá tevő szerepe csak úgy érvényesül, ha a megszártott burkot elteszik és amulettként használják. Mágikus védelmet nyújtó amulettként nálunk is használt volt, a 18. századból több boszorkányperadatunk van rá. Egy példa: egy 1693-as debreceni boszorkányperben van róla szó, hogy „az incta asszony valamely Szent-Jóbi Török Lukács nevű hajdúnak burkot adott, hogy a golyóbis meg ne járná”.⁷⁹

A burokban születés sorsszerűsége nyilvánvaló, a „beavatás vagy halál” alternatívája is megfogható vele kapcsolatban. Ami az avatást illeti, az ún. werwolf-varázslók burokban születésüknek köszönhetően képesek samanisztikus feladataikat betölteni:⁸⁰ ők nem támadó, hanem „jó”, közösségüket védő werwolfok. 18. századi svájci, osztrák varázslóperek adatai szerint az anyaméhből volt elrendelve, hogy az illető varázsló a „*Seligennel* járjon”, vagyis a halottak beavatottjaként

⁷⁶ Delpeche 1990. Delpeche az indoeurópai „3 funkció” komplex jeleit véli együttesen látni e varázsló- és királyi jelekben (kard, csillag, korona, szárny, tüzes kiáramlás, szőrösség stb.).

⁷⁷ Lásd a burok szerepéről, illetve általában a születés jeleiről: Ploss 1884; Temesváry 1899. 61; Anderson 1930–31; Bargheer 1930–31; Weiser-Aall 1960; Belmont 1971. 28–30; Jakobson – Szeftel 1996.

⁷⁸ E varázslók típusairól a legteljesebb európai összefoglalás: Ginzburg 1990, legutolsó magyar összefoglalás: Pócs 1997, a burok varázslókkal kapcsolatos szerepéről: Pócs 1983. 232–241.

⁷⁹ Komáromy 1910. 159.

⁸⁰ Egy másik érdekes kérdés, ami még tágabb kontextusba vonja adatainkat, a burok kapcsolata az alterego, szabad lélek, örzőszellem képzetével – nyilvánvaló összefüggésben a samanisztikus varázslók/látók transzképességével. Ez a kérdés újabb dimenziókat nyithat a varázslók problematikájához, a „transzképesség” hiedelemrendszerbeli értelmezéseinek síkjaihoz, taglalása azonban most túl messzire vezetne. Lásd a buroknak az örző, segítőszellemmel, kísérőlélekkel való kapcsolatát: Ploss 1872; Gehl 1939; Belmont 1971. 50–60; Weiser-Aall 1960. 30; Gélis 1984, 282–284.

látói hivatást töltönsön be.⁸¹ A halottak mellett istennőszerű mitikus lények is megjelennek a varázslók beavatóiként, és ezzel visszajutunk a sorsasszonyokhoz, akiket Burchard von Worms említett e kontextusban, valamint az „állatok ura”-képzetekkel kapcsolatban említett mitikus nőkhöz, a Seligen-hez, Perchtákhoz és társaikhoz.⁸²

A „halál-alternatívát” illetően általános nézetek az egész Balkánon, hogy a burokban születettek haláluk után rossz démonná válnak: legtöbbször *mora* (éjszakai nyomást okozó, tejet, esetlegesen vért is szívó) démonná, „holt boszorkánnyá”, illetőleg vámpírrá. A *beavatás-halál* alternatíváit jelzik a különböző színű burkok horvát, illetve román hiedelmei is, amennyiben a fenti werwolf-varázslók (*kresnik*, a *zduhač* egyik típusa stb.) fehér burokban, a leendő *mora*, *moroi*, *vámpír* vörös burokban születik.⁸³ (A lábbal előre születés alternatívái hasonlóak, de kevésbé elterjedtek.⁸⁴)

A magyar néphitben legnagyobb szerepe a *foggal születés*nek van, a hozzá fűződő hiedelmek hasonló alternatív párokba rendeződnek. Nagyjából általános magyar hiedelem (a nyelvterület keleti részén kisebb súllyal), hogy a foggal született gyerek *táltos*, *tudós*, *garabonciás* vagy nagyon okos lesz, illetőleg hamar meghal, örökre elmegy, eltűnik, „elviszik” bizonyos életkorban. Utóbbi halált jelent, sok adatunkból megfigyelhetően valamely mitikus lény általi „elragadást”.⁸⁵ Ez az elragadás, illetőleg korai halál a beavatás alternatívájaként jelenik meg számos adatunk szerint: a foggal született gyermeket elviszik hét- vagy tizenkét éves korában – és miután megvív mitikus ellenfelével, illetőleg megtanulta a táltosságot, visszajön mint beavatott, kitanult táltos, garabonciás.⁸⁶

⁸¹ Schell 1901; Brandstetter é. n.

⁸² Lásd erről részletesebben: Pócs 1997.144–154.

⁸³ Bošković-Stulli 1960. 277; Belmont 1971. 61–63; Pamfile 1916. 130; Marian 1899. II. 95.

⁸⁴ Belmont 1971. 181–192, 129–160.

⁸⁵ A születési jegyek a Néprajzi Kutatóintézet Néphit Archívumának „Különleges születés” témájában a „Foggal született”, „Burokban született”, „Hetedik gyerek”, „Hat ujas”, „Különleges időben született”, „Köldökszinnórral a nyakán született” csoportjainak több száz adata alapján. A foggal születésről összefoglalóan: Diószegi 1958. 122–131.

⁸⁶ Lásd erről részletesebben Pócs. 1989, illetve Diószegi Vilmos i. h. számos adatát, ahol azonban ő a táltosgyerek eltűnését, halálát nem így értelmezi, csakis a beavatás szemszögéből vizsgálja.

Hozzunk egy-két példát. Gönczi sárhidai adata szerint a két foggal született gyerekből sárkány lesz, ha kellő időben ki nem veszik a fogát: a „sárkány magához veszi s fölneveli”⁸⁷ (ez halál werwolf-kontextusban: tehát „örökre” állattá, a natura részévé lenni); másrészt viszont aki foggal születik, táltossá lesz, „hét éves korában egy pár éjjel elrabolják az öregek, s megtanítyák... a maguk ördögös mesteriségére...”⁸⁸ A „sorszerűséget” hangsúlyozza számtalan memoratunk olyan megfogalmazása, hogy a foggal született gyereknek „menni kell” (mindkét alternatíva esetében), illetve ugyanúgy kell rá vigyázni („hogy el ne vigyék”), ahogy azokra a gyerekekre, akiknek például fulladásos halált jósoltak születésük utáni harmadik éjszakán a sorsasszonyok. Hogy „ki” szabja meg ezt a sorsot, arról nem esik szó hiedelmeinkben, de feltehetően e kontextusba tartozik az a néhány adat, amely szerint a táltos „anyaméh-ből” a táltosságra van rendelve: Borsi Ilona, ceglédi születésű „féltáltos”, akit 1735-ben, Munkácson fogtak perbe, és innen tudunk sorsáról, azt állította, hogy ő a tudományt anyja méhében Istentől kapta; Bartha Andrásné debreceni táltos véleménye szerint, amelyet 1725-ös perében idéznek, a táltost „Isten az anyja méhében úgy formálja”.⁸⁹ Valamiféle isteni jelről, istenség által kijelölt sorsról van szó – legyen az akár az újkori magyar néphitben „már” a keresztény Isten.

Nem célom itt a különböző születési jelekről mint a samanizmus etnikus sajátágairól beszélni.⁹⁰ Annál kevésbé tehetem ezt meg, mert a foggal születés európai kontextusa – a dupla fogsorú vámpírok összekeleturópai jelenségével dúsítva – meglehetősen bonyolult. Csak a problematika kiterjedését jelezni hadd említsem meg a foggal születés egy ókori példáját: Rómában, ahol ez fiú esetén jó, lány esetén rossz előjel volt, egy Valeria nevű – nyilvánvalóan werwolf-kapcsolatokkal rendelkező – nő egy nagy foggal született, és attól tartottak, hogy ezzel pusztulást hoz egész városára.⁹¹

Nem térek ki a többi jelle; a szőrösen, sörtével, farokkal, szárnyal, kígyóbőrben születés a werwolf-hiedelmek kontextusában jelentős, mint bizonyos varázsló-, illetve boszorkánytípusok attribútuma,⁹² de

⁸⁷ Gönczi 1914. 173.

⁸⁸ Diószegi 1967. 60.

⁸⁹ Lehoczky 1887. 304–306; Komáromy 1910. 360.

⁹⁰ Lásd erről Diószegi 1958. 122–148.

⁹¹ Köves-Zulauf 1995. 114. (A királykor végén)

⁹² Lásd Pócs 1997. 170.

a sors-bábák-boszorkányok fenti rendszerében kevésbé fontos. A hat ujjal születés egész Balkánon ismert jelentése ugyanaz mint nálunk: különleges (látó, varázsló) képességeket jelenthet, de a sorsszerűséggel kapcsolatban sem jelenik meg.

Meg kell említenünk viszont futólag a halotti időkben, „farkas-időkben” – általában a szent időben – születettek vagy fogantak sorsát, amely a fentiekhez hasonló alternatívákba rendeződik. Mint Delpeche hangsúlyozza említett, királyi és varázslójelekkel foglalkozó munkájában, felőbb rendelés kijelölte sors lehet a valamely napon születés is,⁹³ ezt a fentebb, az archaikus tér/idő-szerkezetéről mondottak fényében természetesen vélhetjük. Általános európai jelentősége van a téli napforduló halotti idején fogantatásnak vagy születésnek. Magyar néphitből is ismert, hogy a karácsonyi gyerek, vagy aki Luca napon született, táltos lesz; mint említettük, több európai varázslótípus születik (vagy avatódik be) a téli napforduló idején, az embereket meglátogató halottak által. Pozitív konnotációja (látóképesség, szerencse) van a február 24-nek, Mátyás-napnak: az ekkor születő gyermekből látó, jós, varázsló (híres német látókat hívtak Mátyásnak, vagy utólag a „Mátyás” ragadványnevet kapták⁹⁴), illetve halottak által beavatott lesz, (akinek a dolga: „mit den Hollen fahren”).⁹⁵ Előfordul még újhoid, húsvét, pünkösd, általában werwolf-kontextusban.⁹⁶ E kérdést most nincs terem teljes terjedelmében bemutatni, csak még a halál-alternatíva legfontosabb eseteit említem: általános balkáni hiedelmek szerint az ünnepen fogantakból vámpír lesz,⁹⁷ a karácsony és vízkereszt közt fogantakból pedig *karakondzull* *kallikantzáros* alvilági démon, vad, démonikus werwolf.⁹⁸

Végezetül még egy motívum: az élők-holtak archaikus oppozíciórendszerében a halotti tér/időnek bizonyos „mágikus” számok is megfeleltethetők: így például a hetes számnak a halotti időkhöz hasonló szerepe lehet egy hetes ciklusban. A hetedik gyerek – mint ez a

⁹³ Delpeche 1900.

⁹⁴ Lásd például a híres livóniai werwolf-per túlvilágon a termésért viaskodó látóját, Thiesst, aki szintén Matthias volt (Höfler 1934. 345–351), vagy a híres 18. századi Wicken-Thiess nevű jóst (Schneider 1827); a Thiess név a Matthias rövid változata ('Matyi').

⁹⁵ Wrede 1932–33.

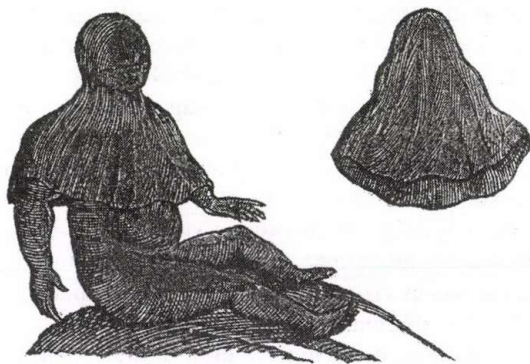
⁹⁶ Lásd Pócs 1986. 197.

⁹⁷ Đorđević 1953. 8.

⁹⁸ Lawson 1910. 209; Zečević 1981. 166.

magyar néphitből is köztudott – ugyanúgy alternatív sorsok elé néz, mint a többi „jellel” született. Vagy például román hiedelmek szerint a hét azonos nevű gyerek közül a hetedik vámpír lesz, így van kijelölve a sorsa.⁹⁹ A szombat és vasárnap – mint hetedik nap – szerepe is említésre méltó: a vasárnapi gyerek egész Európában szerencsésnek, illetve látó-sorsra rendeltnek számít,¹⁰⁰ a Balkánon viszont a szombaton születettek válnak vámpírlátókká.¹⁰¹ Végül említsük meg a hetes ciklussal kapcsolatban a hétéves kort, ami a magyar táltosgyerek, és egyéb jellel születettek halálának és/vagy beavatásának mitikus időpontja: hétéves korban „el kell mennie” a foggal születettnek.

Térjünk vissza a mitikus sorsasszonybábák és a bábaboszorkányok után a valóságos, „mindennapi” bábákhoz. Mi volt az ő szerepük a születési jegyek értelmezésében? A baba személyéhez természetes



4. ábra. *Burokban született gyerek* Ulisse Aldovrandi „*Monstrorum historia*” c. művéből, Bologna 1642. Nicole Belmont nyomán.

módon kapcsolódik ezeknek a jegyeknek a racionális és mágikus kezelése egyaránt, az esetleg hozzájuk fűződő rítusoknak, hiedelmeknek a gyakorlása. Mindebből logikusan következik, hogy a különleges jegyekkel – például foggal – született gyermekkel kapcsolatos ten-

⁹⁹ Murgoci 1926. 328–329.

¹⁰⁰ Weiser-Aall 1960. 32; Kummer 1929–30.

¹⁰¹ Abbot 1903. 221; Strausz 1897. 165; Candrea 1944. 108.

nivalók is az ő feladatai. Ennek révén, ugyanúgy, mint egyéb, születés körüli mágikus/divinatorikus teendői révén kerül kapcsolatba a sors-asszonybábák, illetőleg bábaboszorkányok mitikus kontextusával, lesz mediátorrá, a fenti „sorsistenségek” kinyilatkoztatásainak közvetítő-jévé. Röviden összefoglalva a bábák születési jegyekkel és a különböző „melléktermékekkel” (burok stb.) kapcsolatos teendőit, a következőket mondhatjuk (elsősorban magyar vonatkozásban, de e tekintetben elég nagy egyöntetűség mutatkozik Európa-szerte):

A baba feladataihoz tartozott a születéskor szerepet játszó testi tartozékokkal: a lepénnyel, burokkal, köldökszínórral kapcsolatos jóslás és mágikus praktikák elvégzése.¹⁰² A lepénynek mágikus erőt tulajdonítottak, megelőző gyógyszerül használták a szülő nőnek, termékenységvarázsló szer volt, gyerekszámra jósolt belőle a baba, ő ásta el (mint tisztátalant) mágikusan védett helyre, ahol nem járnak.¹⁰³ A baba az, aki megállapította az újszülött életkilátásait; ha életképtelennek vélte, próbált segíteni rajta, lélegeztette, illetve a torzszülötteket diszk-rét módon megölte. Ezzel kapcsolatban említünk meg egy (nyilván általánosabb érvényű), szerbekre vonatkozó közlést, miszerint a torzszülöttekről a baba állapítja meg, hogy meg kell halniuk, tehát gyakorlatilag halálra ítéli és eltemeti őket, anélkül hogy bárkinek is szólna.¹⁰⁴

Ami a bábát mint „köldökmetszőt” illeti, Deáky Zita úgy sejtí, hogy a köldökszínór elvágása korábban fontosabb rítus lehetett, „hisz nem volt mindegy, ki vágta el, mivel vágta el, hogyan kötötte el, és mit tett vele. A katolikusok szentelt vízbe mártva, a reformátusok vörös fonállal keresztülkötve énekeskönyvbe vagy a bibliába tették. A legfontosabb szerepe 7 év múlva, a gyerek ügyességi próbájánál volt.”¹⁰⁵ Ami ezt a próbát illeti, egész Európában általános a magyar néphitből is ismert divinációs gyakorlat: köldökszínórral kapcsolatos cselekedetből megítélni a gyermek további életkilátásait.¹⁰⁶ Ha ki tudja

¹⁰² A bábák efféle teendőiről: Bartels 1900; Deáky 1996; Szenti 1998.

¹⁰³ Deáky 1994. 84; régebbi magyar összefoglalások: Wlisslockiné 1893. 112; Kapros 1986; európai vonatkozásban: Belmont 1971. 75–76; Gélis 1984: 282–285; Weiser-Aall 1960. 30.

¹⁰⁴ Filipović 1982. 170–171.

¹⁰⁵ Deáky 1994. 64–65, 83–84. Európa más tájain is, talán mindenütt: Dieck 1982. 242.

¹⁰⁶ Ploss 1872.

bogozni, ügyes varró, jó mesterember lesz. Ez érdekes módon össze-cseng a hétéves korban „elmenő” foggal/burokban született gyerek életkorával (egy mitikus „beavatási” idővel).

A köldökszínorból már születéskor is jósolnak, általában az anya termékenységre, például további gyerekek számára a rajta lévő „cso-mókból”. A köldökszínor jelentősége, születés körüli hiedelmekben, rítusokban betöltött ambivalens szerepe Európa-szerte általános, az-zal együtt, hogy (mint a buroknak is) amulett-szerepe is van. A nyakra csavarodott köldökszínorral születés viszont mintegy a születési jel szerepét tölti be:

Itt a szomszédba ne, É.-nek a gyermekinek, most kétéves, annak hármát vót tekeredve a köldökszínor. ...A fiatalasszony mind azt mond-ja, hogy meghal a fia, s meghal a fia. Mert kinek hármát tekeredik a köldökszínor a nyakán, annak halálos a végzete. Hamar meghal...¹⁰⁷

A köldökszínorral kapcsolatban általános hiedelem, hogy ha nyakára csavarodik, és úgy születik a gyerek, kötél által fog meghalni, de van, hogy ez a hiedelem a hármas halált tartalmazó sorsmonda-motívumok-kal fuzionál. Egy apátistvánfalvi (Vas m.) adatunkat idézzük itt:

Ha születéskor a gyerek nyakára csavarodik a köldökszínor, akkor vízbe fullad, ha pedig a hátára csavarodik a köldökszínor, felakaszt-ják. Egy ilyen történet szól arról, hogy egyszer egy gyerek nyakába csavarodott, s ebből azt jósolták, hogy vízbe fog fulladni (kútba). Ezért aztán letakarták a kút száját, de amikor eljött az idő, a gye-rek ráfeküdt a kútra és meghalt.¹⁰⁸

A bába az, aki kétséges esetekben közli a családdal, hogy életre vagy halálra vannak-e kilátások, illetve elvégzi a helyileg hagyományos divinációs eljárásokat, közli a családdal a jóslás eredményét: a bábák „a gyermek születésekor a hiszékeny szülőknak megjósolták gyerme-kük jövőjét”,¹⁰⁹ például az újszülött tenyeréből: „A szülészasszony tenyeréből mondta meg, hogy elpusztul a gyermek.”¹¹⁰

¹⁰⁷ Balázs 1999. 101.

¹⁰⁸ MNT 15.

¹⁰⁹ Hajdunánás, MNT 15.

¹¹⁰ Turony, Baranya m. MNT 15.

Visszatérve a „különleges születés” jeleire, ezek értelmezése mind magyar, mind Európa különböző helyeiről származó adataink szerint kétsíkú tevékenység: közvetítés a szellemvilág és az emberek között, egyidejűleg (vagy csak) nagyon is gyakorlatias eljárás. 20. századi táltosmondákból is ismerjük azt a Közép-Kelet-Európa-szerzte általános motívumot, hogy a bába veszi észre a jegyeket, és az ő tiszte belőlük a gyermek elkerülhetetlen sorsát a szülők tudomására hozni, közléteni vagy eltitkolni. A bába-mediátor legfontosabb szerepe: a jeleket *értelmezni*, sok esetben a (a moiráktól kihallgatott) sorsot vagy a saját értelmezését mint jóslatot *kimondani*. Ezáltal a bába a divináció – isteni sorsvetés – szent szférájába emelkedik. Alábbiakban egy nemrég gyűjtött elbeszélést közlök egy csíki jósasszony jelértelmezéséről,¹¹¹ aki nem bába ugyan, de szintén egy mindennapi személy szakralizálódásának a példáját nyújtja. A kisgyerekének fején, hajában lévő dupla „forgóból” nagy jövőt jósló asszony láthatólag a sors mitikus közvetítőjének szerepét tölti be az elbeszélő múltjában. A jóslás révén, ami élete egy kritikus szituációjában hangzott el, szinte egy mítoszdarabka nyomult be mindennapi életébe, és mitizálta a közönséges jósasszonnyal való mindennapi találkozás egész eseménysorát (amit a megélt, beteljesült sors elbeszélése követ):¹¹²

...vót itten nagy-nagy szegénység, szárazság vót és nem vót mindeféle, mer akkor 47-be vót ez, akkor született ez a leányom. És elment mindenki hogy Bihar megyébe kukoricáér. S én is elméntem, de az uramnak nem is mertem megmondani, az anyósomnak mondtam meg, hogy nagymama én is elmennék, vinnék valami ruhákat, hogy maj kapjunk kukoricát, mer nem vót kukoricánk. S azzal ezt a leányomat, ezt a leánkát, a babát, már három-négy hónapos lehetett, négy vagy öt hónapos vót. Elméntem és vittem vagy öt darab kesztyűbőrt. Beletettem a dunyhába, alája betettem, s elvittem eladni azt a kesztyűbőrt, hogy hozzak kukoricát. Elméntem. Most is, mintha látnám, Déván átalmentem Németszentpéterre Aradnál. És Déván, kimentem Dévára. Dé-

¹¹¹ Saját gyűjtésem 1996-ban, Csíkkarcfalván, Bálint Károlyné akkor 80 éves asszonytól.

¹¹² Nicole Belmont éppen a születési jegyek (burokban születés) kapcsán hozta az antik sorsistennőket, vagyis a mitikus és a valódi bábákat össze: Belmont 1971.

ván a kislányt kellett tisztába tenni, kellett fürösztetni és nehéz hejzetbe vótam. Elgyüttem s ahogy mëntem, hát egy ojan, egy ojan idősebb nő vót, nem vót ojan idős mint őn, de, fiatalabb vót, de még a kinézése is így hasonlított, szép nő vót. És odamegyek s azt mondja nekem az a nő, hogy jaj, azt mondja látom, hogy idegen néni, azt mondja, tessék bejönni azt mondja azzal a babával. Jaj, mondom, éppen ezt akarom, hogy valahova bemenjek, hogy fürösszem meg a kislányt, a babámat, mondom, mert utazásba, úton vagyok mondom és nehéz hejzetbe vagyok és jöttem egy kis kukoricát, valamit tudjak venni haza én is. Azt mondja, tessék csak bejönni. Bemegyek, hogy az a nő mijen vót, s mijen nem vót, de nekem megmondta az életit a leánykának, a babámnak. Vót vagy négy vagy öt hónapos. Megfürdetni, gyorsan vizet adott, s hozta egy ojan nagy plé, mibe fürösztő, ojasféle vót, de inkább abba mostak. Szépen tisztán, meleg vizet is, mintha nekem a hozzám-tartozó lett vóna, ojan lélekke. Azt mondtam, bárki legyen is, de engem, ojan szíves leszek én is az életbe, mert nekem az jólesett. Azér vagyok ojan, hogy ojan, ojan munkakész vagyok és akarattal, jóakarattal vagyok bárkihez, mert nekem is jól esett. Az nagy segítség vót. Akkor hamar megfürösztöm a kicsikét, és tisztába teszem, és átrakom és a dunyhába, s elmondom neki, hogy mér jöttem, mijen járásba vagyok. Azt mondja nekem, hogy azokat a bőőket csak tegyem le, azt mondja ő kifizeti nekem, azt mondja. Mondom, hát, azt mondja mennyiér adom, mondom nem is merék kérni árat, mondom, mer ojan jó tetszett tenni velem, hogy valamit tessék elvënni, egyet legalább ajándékba. Ennek mennyi az ára, s mennyibe adom darabját, s mennyibe számítottam, s mondom ennyibe, mondom, de úgy adom, neki nem kell azt mondja. Azt mondja, pénzt is ad, meg kukoricát, Aradon adjam fel és menjek haza. Ojan segítségemre vót. Odamegyek, s megfürösztöm a gyereket, mikor megfürösztöm a leánykát, s az ölembe veszem, hogy ojan, ojan boldog vót, hogy szoptassam meg, akkor odajön, fejít így megnézi itt a feje tetejin, azt mondja, ez a kislány azt mondja nagyon szerencsés lesz, jó órába mondjam. Ez egy boldog gyerek, azt mondja, maga erre úgy vigyázzon mint a szeme fényire, azt mondja, két sürülés van a fején. Tetszik érteni mi az a sürülés, a haj kétfelë van ez is arra fordul, és ez is arra. Ijen ritka, akinek, nem mindenkinek ijen. Ritkán van. És azt mondja, ez egy nagyon szerencsés, gazdag lesz, azt mondja. Sok pénze

lesz, azt mondja, és azt mondja, nagy, nagy boldogság vár rá, azt mondja, mert azt mondja, ha megéri az időt, nagyon jól megy férjhez és boldog lesz, azt mondja. Nagyon sok pénz, ojan férje lesz, hogy a férj gazdag lesz és sok pénze lesz. Hát igaz. Hála a Jóistennek nagyon jól van. Vármegyei vezérigazgató a férje, de tetszik-e tudni, hogy nem gyorstalpalásos, hanem tanult embër, egyetemet végzett tanult embër. És jól mënt férjhez, de csak a szomszéd faluból való. És vagy a Jóisten úgy adta, hogy jól eltalálta, s igaz vót. Örökké ojan örömmel gondoltam arra, hogy nekem úgy megjósolta, hogy... De az ojan vót, hogy én azt hiszem, hogy az is ojan valami, mondom, csak ránézett és mondta nekëm, azt mondja, ez egy nagyon bódog, szerencsés leánka, lány, azt mondja lesz...

A Balkánon adataink szerint általánosan a bába feladata volt, hogy gondoskodjék a burok megörzéséről, hogy a látó-jelölt betölthesse hivatását. (Ez nálunk is így volt a szerencsét, mágikus védelmet jelentő burokkal kapcsolatban.¹¹³ Sőt, egyes adatok szerint keresztelőre is elvitték a gyerekekkel, a pólyába dugva, illetve hét keresztelőre vitte el hét gyerek: így még hathatósabb a burok a törvény előtti szerencse biztosításában.¹¹⁴)

A foggal születés esetében nálunk általános hiedelem, hogy a bába kihúzta a fogat: „A foggal született gyermek fogát kihúzták, nehogy táltos legyen” – tucatjával idézhetnénk hasonló adatokat az ország egész területéről.¹¹⁵ Deáky Zita szerint ez tényleges bábai gyakorlat volt, közösségi elvárás, ugyanúgy, ahogy a hatodik ujj levágása esetleg, amivel időnként próbálkoztak a bábák (ahogy a koponya formázása is, bár tiltott, de gyakorlott tevékenységük volt).¹¹⁶ Azzal, hogy a bába kihúzza a fogat e különleges sorsra elrendelt gyerekek esetében, a sorsba való aktív beleszólásról van szó, hogy például a táltos- vagy látósorsot elkerülje. Máskor egyszerűen mint egy ambivalens jelentéssel bíró (mint mondtuk, a háttérben alvilágias/halotti jelentést is őrző) anomália megszüntetését kell felfognunk e tettet: hogy a gyermek „normális” ember legyen.

¹¹³ Csáky 1992. 44.

¹¹⁴ Kapros 1986. 180.

¹¹⁵ Diószegi 1958. 129–130; Néphit Archívum, „Foggal születés”.

¹¹⁶ Deáky 1996. 69.

Olykor a „teljesebb fokozat” is megjelenik a magyar hiedelmekben, amennyiben a fenti látó/táltos *hívatas*, illetőleg *beavatás*–*halál* alternatívák közül a rosszabbik kivédéséről is szó esik: kihúzzák a fogát a gyermeknek, hogy ne haljon meg hamar. Csáky a (Kisalföldről) olyan adatot is közöl, ahol a fenti, három sorsasszony megszabta halálfajta egyike jelenik meg a foggal születés kontextusában: Kútban fog meghalni, jósolta volt „egy ember” a foggal született gyerek családjának, majd (ezért?) a bába kilopta fogát. (Ezek után a monda szerint mégis meghalt a gyerek, hiába őrizték tőle bedeszakázással a kútat: felmászott rá, és a kút tetején meghalt – a narratív sztereotípiá győzött a hiedelem logikája felett.)¹¹⁷

Még egy általánosan ismert hiedelem a sors kivédésére: nem szabad elárulni, hogy a gyermek foggal született.¹¹⁸ Az indok: ne haljon meg hamar, illetve nehogy elvigyék a táltosok. Utóbbi esetben inkább a fog mint „veszélyes” anomália kerül előtérbe, mintsem az alternatív lehetőségek pontos tudata. Mindenesetre a „nem szabad elmondani” („titokban kilopja a fogát”) hiedelem mögött feltehetően a rossz, „elragadó” démonoktól való rejtőzködés lehetőségének, az „elragadás” általi halál megelőzhetésének a hiedelme lappang. Talán segítenek értelmezni ezt azok a 20. században is főleg a nyelvterület keleti részén ismert hiedelmek, hogy az embert éjszaka „kintről” szólító, kihívó rossz, halotti démonoknak (*rosszak*, *kísértetek*) nem szabad felelni, mert a válaszolót elviszik, magukkal ragadják (= meghal).¹¹⁹ Itt utalok vissza a dolgozat elején közölt, Szépasszony, illetőleg Boldogasszony ágyában születés kettősére, ahol a foggal születés mint a rossz (halál) alternatíva jelenik meg.

A különböző alternatív sorslehetőségekhez való illetén, differenciáltabb viszonyulás fokozottabban jelenik meg a Balkán sorsasszony-hiedelmekkel is fémjelzett területén, ahol, mint láttuk, a burokban születéssel kapcsolatban is megfogalmazódnak a „rossz démonná” válás alternatívái is. Ezt megelőzendő, a bába kötelessége például román adatok szerint összetörni a burkot, hogy ne tudja a fején lévő részt megenni a gyerek. Ha lenyel belőle, vámpír lesz életében is, halála után pedig a rokonait eszi.¹²⁰

¹¹⁷ Csáky 1992. 45.

¹¹⁸ Diószegi 1958. 129–130; Néphit Archivum, „Foggal születés”.

¹¹⁹ Például saját 1996–98-as csíkkarcfalvi és csíkjenőfalvi gyűjtésemből tudok több adatra hivatkozni.

¹²⁰ Murgoçi 1926. 330.

A sorsba való beleszólásnak a titoktartással mintegy ellentétes módozata a „kikiabálás”. Burokban születés esetén mind a horvátoknál, mind a románoknál ismert rituális gyakorlat volt a burokban születés pozitív alternatívájának (varázsló született) a hangos kihirdetése. „Kresnik született” – kiabálja ki a bába a közösség (vagy talán inkább a démonvilág) felé, például a Bošković-Stulli közölte horvát adatok szerint (amelyek hozzátesszik: „hogya ne repüljön a kudlakokhoz”). Másutt – ha fekete burokban születik egy gyermek – kikiabálják, hogy „strigo született”, hogy ne legyen boszorkány; hasonló esetben román mondák szerint: „strigoi született”.¹²¹ Bár a közlők erről nem beszélnek, én úgy vélem, hogy itt mindenképpen a jobbik alternatíva biztosításáról van szó tulajdonképpen; talán hogy ha megnevezik a közösség jó varázslójának hagyományos nevén, akkor már „nomen est omen”, kresnik lesz, és nem vámpír.

A bába itt kicsit mint a harmadik sorsasszony jelenik meg, aki a döntő szót mondja ki a két lehetőség felsorolása után. Még inkább mitikus sorsasszonyként tűnik fel a bába a román hiedelmekben. A *strigoi* születésekor jelen lévő bábák, akik a burokban, illetve a fején egy burokdarabbal született gyermek körül megfigyelnek és intézkednek, különböző típusú strigoi-já és látóvá is tehetik a burokban született gyereket.¹²² Általános román hiedelmek szerint a strigoi születésével meghatároztatik, hogy „mire legyen strigoi”: tehénre, gabonára (ezzel kapcsolatos varázslásra, rontásra), vagy pedig jós legyen-e, vagy vámpír. (A strigoi egyébként részint körülbelül a magyar boszorkánynak, részint a vámpírnak megfelelő hiedelemlény, van „élő” és „holt” alakja, és az élő alakjának – aki burokban és/vagy farokkal, vagy valamilyen ünnepen születik – van „pozitív”, varázslói, látói alakváltozata is.)¹²³

Ezt a fajta értelmezést, tehát hogy a fentiekben nem általában a születési jegyek által megjelölt sors kivédéséről, hanem a rossz alternatíva elkerüléséről, a jó alternatíva lehetőség szerinti biztosításáról van szó, megtámogathatjuk néhány balkáni adattal, amely a fent említett halotti időben születettek rossz démonná válásának megelőzését

¹²¹ Bošković-Stulli 1960. 277; Belmont 1971. 64–66; Marian 1899. II. 95; Muşlea-Bîrlea 1970. 244–277.

¹²² Marian 1899. II. 95.

¹²³ Candrea 1940. 148–152; Muşlea-Bîrlea 1970: 244–277.

szolgáló rítusokra vonatkoznak. Lawson írja le egy 17. századi görög forrás (Leo Allatius) alapján, hogy ekkor Görögországban az volt a szokás, hogy annak érdekében, hogy a karácsony és vízkereszt között születettekből ne válják *kallikantsaros* (alvilági werwolf) démon, a fazékbaba teszlik tűz fölé a gyermeket, és a szimbolikus főzés során elhangzik egy kérdés:

„Kenyér vagy hús?”

Erre azt kell felelnie a gyermeknek, illetve addig folytatják a kérdezt, míg el nem hangzik:

„Kenyér.”

Ha „húst” felel, vad démon lesz, aki saját testvéreire támad. (A *hús—kenyér* oppozíció általános a *vad—jó werwolf* kontextusban; értelemszerűen *nyers* hús és *sült* kenyér szembenállásáról van szó. Egy szintén a karácsonyi tizenkettedben születő „vad gyerekek”-kel kapcsolatos másik rituálé kérdése: „ólom vagy kóc?”: itt az ólom jelenti a rosszat.)¹²⁴ Ide kívánczik az a szerb adat is, amit Jakobson és szerzőtársa említ:¹²⁵ e szerint a burokban született újszülöttet megkérdi a bába, hogy „A napot szereted, vagy a holdat?” – erre azt kell felelni, hogy „a napot”, hogy ment legyen a gyermek a démonikus befolyástól (ehhez tudni kell, hogy a werwolf aktivizálódása – tehát farkassá változása, hogy démonikus alakjában az emberekre támadjon – a holdnaptaárhoz igazodik, a legfontosabb „farkasok órája” a telihold ideje). Még azt a szerbknél, bolgároknál ismert rítust említjük meg, amely szerint a karácsony és vízkereszt közt születetteket gyapjúból kamin fölött font és szőtt ingbe öltöztetik, hasonló célból.¹²⁶ Mindezek a werwolf-sors beteljesedését, illetve a rosszabbik alternatíva, a *vadság/natura/halál* kivédését célzó rítusok, amelyek a kultúrába – a *natura-kultúra*, *nyers—főtt* oppozíciók jegyében – tűzzel, sütéssel, főzéssel avatnak be.

Összefoglalásul visszatérve a bevezetőben említett *sorsasszony-bába-boszorkány-tündér-werwolf-állatok ura* szintagmasorhoz: ez a sorozat a magyar néphitben is nyomon követhető, még ha talán itt „lazább” konglomerátum is, mint olyan európai rendszerekben, ahol sokszor autentikus sors-, illetve „sorslény”-képzetek paradigmái áll-

¹²⁴ Lawson 1910. 208–210.

¹²⁵ Jakobson – Szeftel 1996. 349.

¹²⁶ Szerbek: Zečević 1981. 168, bolgárok: Evgenija Miceva szíves szóbeli közlése.

nak mögötته. A fentiek legfontosabb tanulsága talán az, hogy a *kultúra-natura, beavatás-halál* oppozíciókon alapuló archaikus „sorsszabályozó” mitikus és rituális rendszer még egy ideológiailag ellentétes keresztény közegben is sokáig meg tudta őrizni lényeges vonásait, valóságos szerepét. Ami pedig a magyarságot illeti, úgy látszik, ez a rendszer egy darabig a sorslények autentikus mitológiája híján is működőképes volt, és olyan „másodlagos” sorslényeket tudott létrehozni, mint a *bábaboszorkány* és a *sorsasszonyboszorkány*.

IRODALOM

- Abbot, G. F. 1903. *Macedonian Folklore*. Cambridge.
- Anderson, Walter 1930–31. Glückskind. In Hoffman-Krayer, E. – Bächtold-Stäubli, H. (Hrsg.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* III. Berlin–Leipzig, 895.
- Andreescu-Miereanu, Joana 1987. Magic in Eastern Europe. In Eliade, Mircea (ed.): *Encyclopedia of Religion* 9. New York, 101–104.
- Balázs Lajos 1999. *Szeretet fogott el a gyermek iránt. A születés szokásvilága Csíkszentdomokoson*. Csíkszereda.
- Balogh Béla (szerk.) 2001. A magyarországi boszorkányság forrásai. B. szorozat I. Nagybánya. Budapest. (Sajtó alatt)
- Balys, Jonas 1948. Die Sagen von den litauischen Feen. (Deivės, Laumės). *Die Nahbar*, 31–71.
- Bargheer, Ernst: 1930–31. Glückshaube. In Hoffman-Krayer, E. – Bächtold-Stäubli, H. (Hrsg.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* III. Berlin–Leipzig, 890–894.
- Bartels, M. 1900. Isländischer Brauch und Volksglaube in Bezug auf die Nachkommenschaft. *Zeitschrift für Ethnologie* 32: 52–86.
- Bálint Sándor 1942. *Egy magyar szentember. Orosz István önéletrajza*.
- Bárkányi János [Voigt Vilmos] 1961. Az „állatok királya” a magyar népmesében. *Ethnographia* LXXII: 358–384.
- Belmont, Nicole 1971. *Les signes de la naissance*. Paris.
- Bihari Anna 1980. *Magyar hiedelemmonda katalógus*. (= Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához 6.) Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport.
- Bessenyei József (szerk.) 1997. *A magyarországi boszorkányság forrásai I*. Budapest.
- Bíró, Mária T. 1994. The Unknown Goddess. The Role of Aphrodite and Venus at Birth. *Acta Archaeologica Scientiarum Hungaricae* 46: 217–229.
- Blumenfeld-Kosinski, Renate 1990. *Not of Woman Born. Representations of Caesarean Birth in Medieval and Renaissance Culture*. Ithaca–London.

Boehm, Fritz 1927. Amniomantie. In Hoffman-Krayer, E. – Bächtold-Stäubli, H. (Hrsg.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* I. Berlin–Leipzig, 370.

Bošković-Stulli, Maja 1960. Kresnik-Krsnik, ein Wesen aus der kroatischen und slovenischen Volksüberlieferung. *Fabula* 3: 275–298.

Bosnyák Sándor 1977. A bukovinai magyarok hitvilága I. *Folklor Archívum* 6. Budapest, Néprajzi Kutató Csoport.

Bosnyák Sándor 1980. A moldvai magyarok hitvilága. *Folklor Archívum* 12. Budapest, Néprajzi Kutató Csoport.

Brednich, R.W. 1964. *Volkserzählungen und Volksglaube von den Schickalfrauen*. (Folklore Fellows Communications 193.) Helsinki.

Brednich, R.W. 1967. Die osteuropäischen Volkssagen vom vorherbestimmten Schicksal. In Ringgren, H. (ed.): *Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore and Literature*. Scripta Instituti Donneriani Aboensis II. Stockholm, 97–117.

Brednich, R.W. 1969. Das Schicksalsmotiv in den slavischen Volkserzählungen. *Annales Instituti Slavici* 5. Wiesbaden, 132–140.

Candrea, I. A. 1944. *Folklorul medical român comparat*. București.

Brandstetter, Renward é. n. Die Wuotansage im alten Luzern. *Geschichtsfreund* LXII. (Separatabdruck)

Csáky Károly 1992. „Pogánykát vittünk, báránykát hoztunk.” Komárom, Csehszlovákiai Magyar Néprajzi társaság, Népismereti Könyvtár 3.

Deáky Zita 1996. *A bába a magyarországi népi társadalomban (18. század vége–20. század közepe)*. Budapest.

Delpéche, François 1990. Les marques de naissance: Physiognomie, signature magique et charisme souverain. In Redondo, Augustin (éd.): *Le corps dans la société espagnole des XVI^e et XVII^e siècles*. Travaux du „Centre de recherche sur l'Espagne des XVI^e et XVII^e siècles.” V. Paris, 27–49.

Delpéche, François 1992. Marques corporelles et symbolique trifonctionnelle: exemples ibériques. In Redondo, Augustin (éd.): *Le corps comme métaphore dans l'Espagne des XVI^e et XVII^e siècles*. Travaux du „Centre de recherche sur l'Espagne des XVI^e et XVII^e siècles.” VII. Paris, 93–103.

Dieck, Alfred 1952. Materialien zur volkstümlichen Behandlung der menschlichen Nabelschnur. *Curare* 5: 239–244.

Dietrich, B.C. 1965. *Death, Fate and the Gods. The development of a religious idea in Greek popular belief and in Homer*. London.

Diószegi Vilmos 1958. *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben*. Budapest.

Diószegi Vilmos 1967. *A pogány magyarok hitvilága*. Budapest.

Dömötör Tekla 1981. *A magyar nép hiedelemvilága*. Budapest.

Dumézil, George 1968. *Mythe et épopée: L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européennes*. Paris.

Dumézil, George 1969. The Three Last Voyages of Il'ja of Murom. In *Myths and Symbols. Studies in Honor of Mircea Eliade*. Chicago, 153–162.

Đorđević, Tihomir R. 1953. Veštica i vila u našem narodnom verovanju i predanju. Vampir i druga bita u našem narodnom verovanju i predanju. *Srpski Etnografski Zbornik* LXVI: 5–255.

Eliade, Mircea 1957. *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*. Zürich – Stuttgart: Rascher Verlag (Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. Paris 1951).

Eliade, Mircea 1959. *Initiation, rites, sociétés secrètes. Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*. Paris.

Fekete Lajos 1861. *A jászkunok története*. Debrecen.

Filipović, Milenko S. 1982. Euthanasia among the South Slavs. In *Among the People. Selected writings*. Ann Arbor, 167–181.

Gehl, Walther 1939. *Der germanische Schicksalsglaube*. Berlin.

Georgieva, Ivanička 1983. *Blgarska narodna mitologija*. Sofia.

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

Ginzburg, Carlo 1990. *Hexensabbat. Entzifferung einer nächtlichen Geschichte*. Berlin. (Storia notturna. Una dezfrazione del Sabba. Torino 1989.)

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

Hahn, A. 1854. *Albanesische Studien*. Jena.

Hoppál Mihály [2001]. Halálélmények a sámánizmusban. In Pócs Éva (szerk.): *Lélek–halál–túlvilág. Vallásethnológiai fogalmak tudományos közeli megközelítésben. Tanulmányok a transzcendensről 2*. Budapest. (sajtó alatt).

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

Jakobson, R. – Szeftel, M. 1966. The Vseslav Epos. In Jakobson, R.: *Selected Writings IV. Slavic Epic Studies*. The Hague–Paris, 301–379.

Jones, Prudence – Pennick, Nigel 1998. *A History of Pagan Europe*. London–New York.

Kálmány Lajos 1893. Gyermek-ijesztők és rablók nyelvhagyományainkban. *Ethnographia* IV: 225–247, 314–322.

Kálmány Lajos 1971. Boldogasszony, ősvallásunk istenasszonya. In Diószegi Vilmos (szerk.): *Ősi magyar hitvilág. Válogatás a magyar mitológiával foglalkozó XVIII–XIX. századi művekből*. Budapest, 319–352. (Akadémiai Értekezések a nyelv- és széptudományok köréből XII. Budapest, 1885).

Klaniczay Gábor – Kristóf Ildikó – Pócs Éva (szerk.) 1989. *Magyarországi boszorkányperek. Kiseb forráskiadványok gyűjteménye I–II*. Budapest.

Komáromy Andor 1910. *Magyarországi boszorkányperek oklevéltára*. Budapest.

Köves-Zulauf, Thomas 1995. *Bevezetés a római vallás és monda történetébe*. Budapest.

Krauss, Friedrich S. 1886. Sreća. Glück und Schicksal im Volksglauben der Südslaven. *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 16: 102–162.

Krauss, Friedrich S. 1908. *Slavische Volksforschungen*. Leipzig.

Krász Lilla 2000. Út, amely dühös asszonyoktól Festetics grófig vezet (Egy 18. századi per tanulságai). In Klaniczay Gábor – Nagy Tamás (szerk.): *A középkor szerete. Történeti tanulmányok Sz. Jónás Ilona tiszteletére*. Budapest, 333–346.

Kristóf Ildikó 1998. „Ördögi mesterséget nem cselekedtem”. A boszorkányüldözés társadalmi és kulturális háttere a kora újkori Debrecenben és Bihar vármegyében. Debrecen.

Kummer, Bernhard 1929–1931. Geburt. In Hoffman-Krayer, E. – Bächtold-Stäubli, H. (Hrsg.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* III. Berlin–Leipzig, 406–419.

Lawson, J. C. 1910. *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study of Survivals*. Cambridge.

Lea, Henry Charles 1957. *Materials toward a History of Witchcraft* I–III. New York–London. (Philadelphia 1939.)

Lehoczky Tivadar 1887. Beregmegyei boszorkány-perek. *Hazánk, Történelmi Közlöny* VII: 296–306.

Lid, Nils 1946. Light-Mother and Earth-Mother. *Studia Norvegica* I./4.

Liungmann, Waldemar 1937–1938. *Traditionswanderungen Euphrat-Rhein* I–II. (Folklore Fellows Communications 118–119.) Helsinki.

Marian, S.F. 1899. *Serbătorile la Români* I–III. București.

Marianescu Athanáz 1891. Az áldozatok. Rumén népmythologiai képek és szokások. *Ethnographia* II. 2–12: 53–58.

Marinov, Dimiter 1914. Narodna vjara i religiozni narodni običaj. *Sbornik za narodni umotvorenija i narodopis*. XVIII.

Megas, Georgios 1963. Die Moiren als funktionellen Faktor im neugriechischen Märchen. In *Märchen, Mythos, Dichtung. Festschrift für Friedrich von der Leyen*. München, 47–62.

Moldován Gergely 1897. *Alsófehér vármegye román népe*. Nagyenyed.

Moroz, Josip 1989. Ženski demonični obrzi v Blgarskija folklor i vjarvanija. Sofia.

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. Haşdeu*. București.

Nilsson, M. P. 1916–1919. Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtfestes. *Archiv für Religionswissenschaft* XIX: 50–150.

Ohrdt, Ferdinand 1928–29. Dreifrauensegen. In Hoffman-Krayer, E. – Bächtold-Stäubli, H. (Hrsg.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* II. Berlin–Leipzig, 438–444.

Pamfile, Tudor 1916. *Mitologie românească I. Dusmani si prieteni ai omului*. București.

Ploss, Heinrich 1872. Die Glückshaube und der Nabelschnurrest: ihre Bedeutung im Volksglauben. *Zeitschrift für Ethnologie* IV: 186–189.

Petreska, Vesna [2001]. Demons of Fate in Macedonian Folkbelief. In Klaniczay Gábor – Pócs Éva (eds.): *Demons, Spirits, Witches. Christian Demonology and Popular Mythology*. Budapest (sajtó alatt).

Ploss, Heinrich 1884. *Das Kind in Brauch und Sitte der Völker*. Leipzig

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

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

Pócs Éva 1989. Hungarian Tálto and his European Parallels. In Hoppál Mihály – Pentikäinen, Juha (eds.): *Uralic Mythology and Folklore*. Ethnologia Uralica 1. Budapest–Helsinki, 251–276.

Pócs Éva 1994. A kígyó, a mennykő és a tehének. „Kettős samanizmus” és boszorkányság Közép-DK-Európában. *Folklor és tradíció* 7: 89–102.

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

Reizner János 1900. *Szeged története* IV. Szeged.

Röhrich, Lutz 1959. Europäische Wildgeistersagen. *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* XI: 79–162.

Schell, O. 1901. Der Volksglauben im Bergischen an die Fortdauer der Seele nach dem Tode. *Archiv für Religionswissenschaft* IV: 305–337.

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

Schneider, Hauptmann 1827. Der Prophet Wicken-Thies. *Neues Vaterländisches Archiv oder Beiträge zur allseitigen Kenntniß des Königreichs Hannover und des Herzogthums Braunschweig* I: 128–144.

Schram Ferenc 1970. *Magyarországi boszorkányperek 1529–1768 I–II*. Budapest.

Schram Ferenc 1982. *Magyarországi boszorkányperek 1529–1768 III*. Budapest.

Stojanović, Lidija 1996. *Tanatološkiot prazvor na životot*. Skopje.

Strausz Adolf 1897. *Bolgár néphit*. Budapest.

Storm, Åke V. 1967. Scandinavian Belief in Fate. A Comparison Between Pre-Christian and Post-Christian Times. In Ringgren, H. (ed.): *Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore and Literature*. Scripta Instituti Donneriani Aboensis II. Stockholm, 63–88.

Sugár István 1987. *Bábajosok, ördögösök, boszorkányok Heves és Külső-Szolnok vármegyében*. Budapest.

Szenti Tibor 1994. Paráznák (III.) A bábák. *Orvostörténeti Közlemények* 145–146: 79–119.

Szenti Tibor 1998. A bábák Hódmezővásárhelyen. In Novák László (szerk.): *Az Alföld társadalma*. Az Arany János Múzeum Közleményei VIII. Nagykőrös, 533–602.

Széll Farkas 1892. Törvénykezési adatok alföldi babonákról. Debreczen város törvényszéki jegyzőkönyveiből. *Ethnographia* III: 110–116.

R. Várkonyi Ágnes 1990. Közgyógyítás és boszorkányhit. *Ethnographia* 101: 384–437.

Talley, Jeannine E. 1970. The Threefold Death in Finnish Lore. In Puhvel, Jaan (ed.) *Myth and Law Among the Indo-Europeans. Studies in Indo-European Comparative Mythology*. Berkeley–Los Angeles–London, 143–146.

Temesváry Rezső 1899. *Előítéletek, népszokások és babonák a szülészet körében Magyarországon*. Budapest.

Thoman, Günther 1986. Weibliche Heilige und Schicksalgöttinnen. Zur vorchristlichen Ursprung der Drei-Jungfrauen-Kultes, insbesondere der drei „Bethen“. In *Volksleben und Heimat. Festschrift für Josef Dünninger zum 80. Geburtstag*. Würzburg, 389–409.

Thompson, Stith 1934. *Motif-Index of Folk-Literature* Folklore Fellows Communications 41. Helsinki.

Ward, Donald J. 1970. The Threefold Death: An Indo-European Trifunctional Sacrifice? In Puhvel, Jaan (ed.): *Myth and Law Among the Indo-Europeans. Studies in Indo-European Comparative Mythology*. Berkeley–Los Angeles–London, 124–142.

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.

Weckenstedt, E 1883. *Die Mythen, Sagen und Legenden der Litaunen* (Litauer) I–II. Heidelberg.

Weiser-Aall, Lily 1960. Über die Glückshaube in der norwegischen Überlieferung. Quellen und Probleme. *Saga och Sed*. Kungl. Gustav-Adolfs Akademiens Årsbok, 29–36.

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

Wolfram, Richard 1955. Die Schöpferlein. Gottscheer Volksglaube von den Schicksalgestalten. *Jahrbuch für Volkskunde der Heimatvertriebenen* 77–92.

Wrede, A. 1932–1933. Matthias. In Hoffman-Krayer, E. – Bächtold-Stäubli, H. (Hrsg.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* V. Berlin–Leipzig, 1867–1872.

Zečević, Slobodan 1981. *Mitska biča srpskih predanja*. Beograd.

Zingerle, I. V. 1857. Frau Saclde. *Germania* II: 436–439.

Zingerle, I. V. 1891. *Sagen aus Tirol* 1–2. Innsbruck.

SUMMARY

Fate, mindwives, witches. Archaic ideas of fate
in the belief systems of Central East Europe

In the modern belief systems of the various Central East European peoples fate is embodied in a variety of supernatural beings. The main groups of these beings are the following: 1) those who are primarily „fate beings” that is to say they had been „created” specifically in connection with certain notions of fate – often ideas relating to „fate souls” (such mythical beings – as is wellknown – existed equally in Germanic, Celtic, and Greek-Roman mythology, and most likely elsewhere too, however, due to a lack of written sources we

know less about their occurrence elsewhere) or they „inherited” some characteristics of the pre-Christian goddesses of birth/delivery (e.g. the Slavic Rožanica, the Greek Artemis, the Roman Lucina, etc.). 2) Mythical beings who can be seen to be realted to the dead of the community (family, clan, village) and to their role in influencing fate. 3) Supernatural beings who are only partially realted to fate „fate beings”, in these cases the association with fate is only secondary. The latter are the results of those processes in the course of which Christianity in part replaced and in part absordeb certain mythic characters of earlier religion. Naturally such processes took place in the course of the adoption of Christianity in every European society touched upon in my paper. It is worth noting how alien the notion of fate determined at birth is to Christianity, and it is likely that this is why so many pre-Christian ideas have survived in the form of various supernatural beings or in some of their characteristics, these have been very little integrated into the Cristian pantheon. In addititon – at least in East South-East Europe – these beings fulfil an important function in regulating norms and behaviour even in the modern age. Along with beliefs in such beings the role of the dead in relation to ate has also survived to some extent. My study focuses on a typical Hungariaon supernatural being, the „mindwife-witch”, who has many Central and Eastern European paralels. This „fate being”, due to her role in determining fate can be placed on the one hand on a syntagmatic axis of *with-mindwife-fate woman-werewolf-lord of the animals*, and on that of *mindwife-witch-deceased person-devil*, on the other. I examine her realitionship to these mythical beings, paying special attention to the motif of *threefold death* (by fire, by drowning, by hanging). This idea can be found in connection with those mindwife-witches who appear in the night as a threesome, and who may possibly (according to the findings of Dumézil, Ward, Gerschel and others) represent the surviving traces of Indo-European *sacrificial* rituals in 20th c. folklore. The second focus of my paper concerns quasishamanistic initiation rites (dismemberment, the extraction of bones, resuscitation) in connection with those characteristics of midwife-witches which link them to werewolves-lord of the animals.

A HALÁL ELŐJELEINEK FUNKCIÓI CSÍKKARCFALVA ÉS CSÍKJENŐFALVA PARASZTI KÖZÖSSÉGEINEK HALÁLKÖZELI RÍTUSAIBAN¹

BEVEZETÉS

Az alábbi tanulmány – részben a téma jelentőségét vizsgáló szakirodalom, részben saját gyűjtéseim tapasztalatai és a feldolgozott forrásközlések² alapján – azt veszi szemügyre, milyen szerepet töltenek be a halál

¹ Az általam vizsgált közösségek (Csíkkarcfalva és Csíkjenőfalva [Cîrta; Ineu]) hiedelmkészletének elkülönítése a két település többszintű (lokális, hitéleti, szociális stb.), tartós összefonódásának köszönhetően az adatgyűjtés folyamán és a lejegyzett adatok elemzését követően sem mutatkozott indokoltnak. Éppen ezért a közölt narratívák konkrét lelőhelyét csak az adatközlők nevei mellett elhelyezett rövidítésekkel jelzem.

Az olvasóban joggal merülhet fel a kérdés, az itt lejegyzett észrevételek miért csupán esetenként támaszkodnak a haldoklók által észlelt előjelek, halálosági víziók (bizonyára a körülállókéhoz hasonló, formai és tartalmi szempontból egyaránt változatos) csoportjára. Az életük végéhez közeledő családtagok (hiedelem)tapasztalatainak behatóbb vizsgálatától számos – itt nem részletezett – etikai és praktikus megfontolás alapján kellett eltekintennem. A téma e vonatkozása iránt érdeklődők bővebb betekintést nyerhetnek Bosnyák Sándornak a magyar parasztság halálközeli élményeit bemutató tanulmányát (Bosnyák 1998) vagy azon klinikai körülmények között végzett vizsgálatok leírásait olvasva, amelyek terminális állapotban lévő betegek álmait elemzik (lásd például: Coolidge – Fish 1983).

² A tanulmány elkészítése során mindenekelőtt saját gyűjtéseimet vettem alapul. A téma kiterjedt – ám többnyire deskriptív nézőpontú, az előjelek szociokulturális-lélektani szerepének részletes vizsgálatától rendszerint tartózkodó – szakirodalmában, illetve a forrásközlésekben fellelhető egyes tartalmi párhuzamokra csak a tanulmány főszövegében említett/idézett adatok esetében utalok. Az olvasó számos további előjelre és előjelváltozatra találhat példát – az általam említett publikációkon túl – többek között a Néprajzi Múzeum vagy az MTA Néprajzi Kutatóintézetének adattáraiban.

Végül itt jegyzem meg, hogy a tanulmány elkészítése folyamán az előjelekkel foglalkozó szakirodalomból elsősorban Balázs Lajos, Fejős Zoltán,

előjelei két rurális közösségünk kollektív haláltudatának fenntartásában, valamint a halálközeli krízishelyzetek koordinálására, enyhítésére irányuló viselkedési és vélekedési utasításaik rendszerében.

Az egyén életútjának bizonytalan, racionális úton nem belátható befolyásolható eseményeit a paraszti közösségek tagjai (is) számos előjel-hiedelem és rítus segítségével igyekeznek előrevetíteni. A közelgő halálesetre vonatkozó jósló/tudakozódó technikák az észlelő rituális mozgásterének nagysága, másként fogalmazva, az észlelőtől megkövetelt aktivitás mértéke alapján három típusba sorolhatók:

1. *Az észlelő a jóslás/tudakozódás passzív elszenvedője.* Ide tartoznak például a halált jelentő álmok, az állatok rendkívüli viselkedése alapján levont következtetések stb., azaz mindazok az előjelek, amelyek észlelése függetlennek mutatkozik³ a megfigyelő akarátólól, szándékaitól.

2. *A norma- vagy tilalomszegést szankcióként követő halálesetek csoportja.* Az előírt, közsímet magatartásforma megszegése a néphit szerint újabb halálesetet „von maga után”. A negatív előrejelzés megjelenése a cselekvést előíró szituációban az észlelő passzivitásának, más esetekben a tiltott tevékenység kivitelezésének eredménye. A normakövető magatartás révén a negatív jóslat elkerülhető, felbukkanása rendszerint a jelenlévők valamelyikének gondatlanságával van összefüggésben:

...a virágot, amit visznek neki, abból vigyázni kell, nehogy egy szál is otthon maradjon, mert ha otthon marad, akkor valaki meghal megint a családból. Pedig hát tudja a Jóisten, ugye, hogy ez igaz-e, de úgy körül néz mindenki, hogy vaj egy szál nehogy itthon maradjon. (1.)

3. *A haláljóslás alkalmi. A tudakozódásjóslás kivitelezéséhez elengedhetetlen az észlelő egyértelmű aktivitása.* Az észlelő a jóslás voltaképpeni elindítója.

Az alábbiakban mindenekelőtt az előjel-hiedelmeket vizsgálom, és csak érintőlegesen foglalkozom a haláljóslás alkalmával és azokkal a haldoklás folyamatához kapcsolódó pszichés és szomatikus tünetekkel (halálosági víziókkal, a haldoklás fiziológiai jeleivel), amelyek rendszerint ugyancsak divinatorikus szerepűek.

Hoppál Mihály, Kunt Ernő, Pócs Éva és Vért István gondolatébresztő munkáira támaszkodtam.

³ Vö. az „A halált közvetlenül megelőző előjelek” részfejezet elején az előjel észlelését befolyásoló tényezőkről írottakkal.

E hiedelmeket a kollektív tudatban megőrzött, többnyire a nyilvános társadalmi térben közvetlen kommunikáció révén hagyományozódó, állandósult jelkapcsolatokként értelmezem, amelyek – Fejős Zoltán hiedelemdefinícióját némiképp átalakítva – „...részt vesznek a mulandósággal kapcsolatos kulturális információk rendszerezésében, tárolásában, működtetésében, tehát a kultúra kognitív magjának szerkesztésében”.⁴ Kialakulásuk módjára vonatkozóan Pócs Éva meghatározását tekintem mértékadónak. Véleménye szerint a hamis tudat olyan reprezentatív megnyilvánulási formáival állunk szemben, amelyek „...két mindennapi jelenség véletlen egymásrakövetkezésének téves ok-okozati összefüggésként való állandósulása”⁵ révén jönnek létre. Ugyanakkor Virt István⁶ és Pócs Éva⁷ is felhívja a figyelmet arra, hogy az előjelet alkotó jelölő és jelölt között (különösen a közelgő halálesetre figyelmeztető álmok esetében) igen gyakran fedezhető fel például analogikus viszony: a tárgyi környezet rendjének álombeli felbomlása, összetevőinek pusztulása (a kert vagy a kerítés megrongálódása, illetve kidőlése, a lakóház oldalának „leomlása”⁸), vagy a megszokottól eltérő, „rendkívüli” jelenségek (pl. a tyúk kukorékolása⁹, a kutya „bankolása”¹⁰) a halál szemléletes metaforáiként foghatók fel.

⁴ Fejős 1985. I. 30. Vö. Hoppál 1980. 241–243.

⁵ Pócs 1990. 686, 687–688. Vö. Pócs 1980a. 310.

⁶ Virt István a halál előjeleit „a jelenség és a lélek távozási közötti viszony alapján” három típusba sorolja: 1. „a valóságban tapasztalt előjelek eseménye és a lélek távozási között közvetlen kapcsolatot tételeznek fel”; 2. „a különböző álmok eseménye és a várható halál (lélek távozási) között analogikus kapcsolat van”; 3. „egyes álmok eseménye asszociatív módon idézi az élőkben a halál gondolatát”. Virt 1990. 133–134.

⁷ Pócs 1990. 686–687.

⁸ Lásd György Horváth 1994. 55; Virt 1987. 22–23; Bosnyák 1980. 138, 139; Balázs 1995. 36; Felhősné 1986. 45, 47; Pócs 1980b. 622. stb.

⁹ Lásd Kunt 1987. 108; György Horváth 1994. 54; Virt 1987. 19; Jung 1978. 123; 1982. 228; Virág 1994. 17; Bosnyák 1980. 219; 1984. 136; Felhősné 1986. 48; K. Kovács 1944. 11, 21–25. stb.

¹⁰ Lásd Kunt 1987. 108; Penavín 1974. 141; Bona 1974. 153; Kelemen 1994. 10; György Horváth 1994. 54; Körmöci-Szabó 1983. 192; Gyura 1983. 247; Virt 1987. 15–16; Adorjáni 1995. 182; Jung 1978. 121; 1982. 228; Virág 1994. 13–14; Bosnyák 1980. 218–219; 1984. 135; Balázs 1995. 41; Felhősné 1986. 48; Pócs 1980b. 621; K. Kovács 1944. 10–11, 15–16. stb.

Az előjelek egy jelentős része nemcsak a hamarosan bekövetkező haláleset tényét vetíti előre, de annak várható irányára (térbeli elhelyezkedésére), vagy az észlelő és az eltávozó közötti rokoni kapcsolat minőségére vonatkozó, rendszerint ugyancsak analógián alapuló megállapításokat is tartalmaz. Ez a tudásanyag – a hiedelemkészlet részévé válva – differenciálja az előjelek jelentéstartalmát és hatókörét, konkrétabbá teszi, részben lokalizálja a várható krízishelyzetet. A differenciáltság mértéke – az esetek többségében – hű tükre annak, hogy az előjel mennyire elterjedt az adott paraszti közösségben, s utal a hiedelemrendszer (változó) társadalmi súlyára, szerepére is. (A függelék első részében a haláleset várható irányára és a rokonság fokára utaló, oppozícióba rendeződő és analógián alapuló többletjelentések típusait közlöm – a függelék további oldalain közreadott narratívák alapján.)

Végül itt kell megjegyeznem, hogy az előjelekbe vetett hit intenzitása és az egyes előjel-narratívák elterjedtsége az általam vizsgált közösségekben meglehetősen változó, egyenetlen képet mutatott. Az idősebb generációk esetében – kevés kivételtől eltekintve – még általánosnak mondható ismeretük, s körükben a mindennapi élet szokásrendjének szervezésében-irányításában betöltött szerepüket, hit-tény jellegüket is többnyire megőrizték. Ugyanez már nem mondható el a 20-as, 30-as éveikben járó generációkról. Hiedelemtudásuk esetlegesége, a hiedelemrendszernek a hétköznapi döntéshozatal mechanizmusában megfigyelhető látványos háttérbe szorulása számos folyamat eredménye (a technicizált világszemlélet intenzív térnyerésére, a kedvezőbb munkalehetőségekhez igazodó – s gyakran az egyes generációk lokális elkülönüléséhez vezető – migrációra, a nagyszülők nevelő-szocializáló szerepének háttérbe szorulására vagy a kelet-közép-európai régióban végbement társadalmi-gazdaságpolitikai változások kedvezőtlen hatásaira itt egyaránt utalhatnánk).¹¹ Esetükben a halál előjelcibe vetett hit csak alkalmanként előfordul, s gyakran titkolt jelenség.

A halál előjeleit vizsgálva tehát 1997 nyarán már aligha beszélhetünk a vizsgált faluközösségek egészét átfogó, közismert hiedelemhálóról,¹² ma is tartó felbomlásának kezdete – adatközlőim szerint – az

¹¹ Vö Manga 1978; Hoppál 1970. 79–87; Erdélyi 1990. 9–30; Kligman 1988. 250–282.

¹² A fogalom részletes kifejtését lásd Hoppál 1992.

ötvenes évek végére, a hatvanas évek elejére tehető. E körülmények a tanulmány egyes észrevételeinek óhatatlanul retrospektív jelleget kölcsönöznek, az előjelek struktúrájával, funkcióival foglalkozó észrevételek igazságértékét azonban nem veszélyeztetik.

AZ ELŐJEL-HIEDELMEK STRUKTÚRÁJA

A halál előjeleire vonatkozó ismeretek elsajátítása révén a paraszti közösség tagja egyrészt *kódfelismerő mechanizmusoknak*, másrészt egy kidolgozott *cselekvési stratégiának* jut birtokába. Ez utóbbi az előjel észlelése utáni „megváltozott” helyzetben aktualizálódó, a szükséges teendőkre és a követendő magatartás módjára vonatkozó előírásokat foglalja rendszerbe, illetve működteti.

A *kódfelismerő mechanizmusok* legfontosabb feladata, hogy az egyén a jelölő és a jelölt összetartozására vonatkozó tudást és a jelkapcsolathoz társított hagyományos jelentéstartalmat mint kulturális kódot összekapcsolja és elraktározza. E két mozzanat együttes jelenléte szükséges ahhoz, hogy az észlelő például a csűr tetejére szálló bagoly huhogását (mint jelölőt) hallva a halál gondolkörére (mint jelöltre) asszociáljon, s a jelkapcsolathoz a megfelelő, az adott kultúrában normatívnak tekintett (hiedelem)jelentést kapcsolja.

A *cselekvési stratégián* belüli utasítások rendszerét vizsgálva érdemes legalább három csoportot elkülönítenünk:

Egyrészt azoknak a *kommunikatív szabályoknak* a halmazát, amelyek az előjel hírének, tartalmának terjedését, továbbadásának helyét, idejét és módját, az információ átvételére alkalmas személy kilétét határozzák meg. Csíkkjenőfalván és Csíkkarcfalván általánosan elterjedt szabály, hogy a rossz álmot senkinek sem szabad elmondani napfelkelte előtt. Ugyancsak közzismert, hogy a negatív előjel hírének ajánlatos közölni a haldoklóval, különösen akkor, ha nehezen viseli állapotát, nehogy úgy érezze, környezete voltaképpen siettetni kívánja, várja halálát. Az előjelet ilyenkor a szomszédok egymás között beszélik meg – számba véve a halottas háznál rájuk háruló, közelgő teendőket –, vagy a távolabbi rokonoknak mondják el. A negatív jóslat tartalmát gyakran csak burkolt formában juttatják kifejezésre, főként abban az esetben, ha mind az eltávozó, mind a családtagok reménykednek még a szerencsés felgyógyulásban. A nagybeteg állapotának

súlyosbodását követően azonban előfordul, hogy a közelgő exitus lehetőségét elhárító-elutasító hozzátartozók „megkerülésével” maguk a szomszédok hívnak papot, nehogy a beteg az utolsó szentségek nélkül távozzon szerettei közül.

A cselekvési stratégia másrészt tartalmaz egy *elhárító-elkerülő jellegű magatartásmintát*. Az előjel észlelője ezt követve különféle szakrális eljárások és hiedelemcselekmények révén kísérletet tehet arra, hogy elhárítsa, megelőzze a közelgő haláleset bekövetkezését. A halált jelző álmok beteljesedése ellen adatközlőim rendszerint a szentekhez (különösen Szent Jóhhoz) intézett imákat javasolták, amelyeket rögtön ébredés után, napfelkelte előtt vagy a felkelő nappal szembefordulva kell elmondani:

Például én van, hogy ojan rossz álmot látok. Akkor felkelek, s keresztet vetek, s mondom, „Édes Jóistenem, fordítsd jóra az álmodmat!”. Akkor kijövök, „Szent Jób!”, [...] „Te mindent eltűrtél, s fordítsd jóra az álmodmat!”. S ezt kell fohászzkodni, s a Jóistent kérni. Mert nem mindig telik be a rossz. (14.)

S még azt es mondta édesanyám: „Ne mondd el fiam az álmodat, míg a nap fel nem jő. S akkor es menj a nap felé, s vess keresztet, s imádkozzál, hogy ne teljen be rosszra.” Ennyit mondott. (12.)

Én még imádkozok este, mikor lefekszem, azt mondják, Szent Jóhhoz kell imádkozni, s megkérni, hogy ne lássunk rossz álmodkat. Szoktam imádkozni, s nem is látok akkor rossz álmot. [...] S én éjjel is, ha megébredek, s eszembe jut, hogy mit láttam, rossz álmot, akkor is vetek keresztet háromszor, s imádkozok. [...] Hát én a Miatyánkot, Hiszekegyet, s este a Rózsafűzért, mikor fekszem le, s az Úranyalát. [...] Meg aztán imádkozom a gyermekeimért, halottakért, testvéreimért, mindenért imádkozok. (7.)

A közelgő halálesetet előrevetítő aggasztó álommal szemben – adatközlőim tapasztalatai szerint – a csoportos imádkozás megszervezése és lebonyolítása, a keresztvetés vagy az alamizsnálkodás (illetve az eddig felsoroltak tetszőleges kombinációi) szintén hatékony ellenszernek bizonyultak, de gyakran előfordult az is, hogy misemondatással próbálták elhárítani a veszélyt, ahogyan azt az alábbi, a halálközeli rí-

tusok szemléletmódjának szinkretikus jellegét látványosan reprezentáló eset mutatja:

Akkor vót itt egy öreg pap [...], nyugdíjas pap vót, s ojan jó, baráti, nem tartotta magát, kiültünk tavasszal, gyapjat fontunk kerékbe, de most ugye fonógép van, nem fonunk. Kijő az öreg pap oda, s [...] mondom: „Plebános úr, az éjjel ennek s ennek egy lepényt adtam.” Aszmondja: „Nem baj fiam, mondok egy misét azért a halottért, hogy ne szoruljon reád.” [...] Osztán másnap be is vittem a mise árát, s mondom: „Na, plebános úr, tetszett-e mondani?” S „Igen, fiam, egy csendes misét.” Na, ez így vót. (12.)

A kukorékoló tyúk negatív jóslatának leghatékonyabb ellenszere a hasonlósági elven működő mágia tipikus példája: a tyúkot azonnal le kell vágni e mondat kíséretében: „Teljék az ő fejire!” (11.), „Essék rajta!” (19.). A halálbagollyal/halálmadárral kapcsolatos előjelekről és bajelhárító technikákról Róheim Géza tett közzé részletes tanulmányt.¹³

Ha az észlelő nem sejti, kire vonatkozhat az előjel (közvetlen környezetében, szomszédságában nincs súlyos beteg vagy a „korban benne jár” személy), várakozó álláspontra helyezkedik, „hozzátart” az előjelhez, családtagjait fokozott óvatosságra inti. E kulturálisan szabályozott kivárást követően (amely rendszerint három nap, három hét, három hónap vagy néhány nap, egy-két hét) ha a rossz álmot stb. nem követi haláleset, az észlelő az előjelnek nem tulajdonít jelentőséget a továbbiakban. (E sajátos mnemotechnikáról a későbbiekben még részletesen szó lesz.)

Ha azonban az elkerülő-elhárító cselekedetek nem vezetnek eredményre, a beteg állapotának előrehaladott volta értelmetlenné teszi kivitelezésüket vagy az adott kisközösség rituális repertoárjában nem szerepelnek ilyen eljárások, egy *beváró-felkészítő jellegű magatartásmintha* aktualizálódik.

Ebben az esetben (tehát ha nagy valószínűséggel tudható, hogy mely hozzátartozó, szomszéd vagy ismerős eltávozása a legvalószínűbb) az előjel egyrészt arra inspirálja észlelőjét, hogy mielőbb lásson hozzá

¹³ Róheim 1913. A bajelhárító technikákról lásd még a függelék harmadik részében közölt adatokat.

a közelgő veszteségélmény lehetőségének tudatosításához, következményeinek mérlegeléséhez. Másrészt a halál beálltát követő rituális társas munka tárgyi és személyi feltételeinek előkészítésére és a nagybeteg spirituális szükségleteiről (utolsó szentségek stb.) való fokozottabb gondoskodásra ösztönöz. Ez esetben tehát a jelesemény részét képező vélekedési és viselkedési utasítások mindenekelőtt azt a célt szolgálják, hogy a közelgő krízishelyzet kihívásai sem az előjel észlelőjét, sem annak közvetlen környezetét (és magát az eltávozót) ne ériék teljesen felkészületlenül.

Végül érdemes felfigyelnünk arra, hogy az előjel-hiedelmek elsajátítására elsősorban a család keretein belül, illetve a nyilvános társadalmi térben, rendszerint különféle közösségi összejövetelek alkalmával került sor. (Például a fonóban, ahová a nők általában gyermekeiket is magukkal vitték, és az idősebbek párbeszédeit vagy a végtisztesség kisközösségi értékelése idején számbavett előjel-narratívákat hallgatták stb.) Ez a tény – mint a „készen kapott” cselekvési stratégia része – egyben az előjel-hiedelmek *átöröklésének módját* is meghatározza (s részben jelenkori háttérbe szorulásuk magyarázatául is szolgál).

Az eddigi észrevételeket összefoglalva azt mondhatjuk: a halál előjelei részben kódfelismerő technikákat, részben egy összetett, a közvetlen kommunikáció révén hagyományozódó, kidolgozott cselekvési programot „tartalmaznak”. Ez utóbbi kommunikatív előírásokat foglal magába, valamint elhárító-elkerülő és beváró-felkészítő jellegű viselkedési szabályokkal próbálja megelőzni a negatív jóslat beteljesedését, illetve felkészíteni a közösség valamennyi érintett tagját a közelgő veszteségélmény minél rugalmasabb elviselésére.

A HALÁL ELŐJELEINEK SZEREPE A HALÁLKULTÚRA MŰKÖDTETÉSÉBEN ÉS A HALÁLKÖZELI RÍTUSOKBAN

A közösség bármely tagja életének valamennyi szakaszában észlelhet halált jósló előjelet, az észlelés gyakoriságát azonban számos tényező befolyásolhatja.

Kulcsfontosságú, hogy maga a hiedelemrendszer milyen státust foglal el az adott közösségben elismert tudásformák hierarchiájában: tényleges hit tárgyá vagy pusztán társadalmi jelentőségétől megfosztott narratívák gyűjteménye. Elsősorban ez határozza meg, hogy az

észlelő miként viszonyul az említett jelentéseggyütteshez: milyen mértékben sajátítja el és alkalmazza a kódfelismerő mechanizmusokat és a hozzájuk kapcsolódó cselekvési stratégiát. Az előjelek megjelenésének valószínűségére ugyanakkor a megfigyelő életkora, személyes érintettségének intenzitása, valamint a közelgő veszteség figyelmeztető egyéb jelzések száma stb. is hatással lehet. (Adatközlőim például jóval gyakrabban észleltek előjeleket a szociális szeparáció kezdetén, idős korban, családfenntartó funkciójuk elvesztését követően, valamint olyan esetekben, amikor a családban vagy a szomszédságban súlyos beteget ápoltak.)

Nem szabad azonban megfeledkeznünk arról, hogy az előjelek jelölőinek változatossága mellett az említett cselekvési stratégia is – legfontosabb irányelveitől eltekintve – rendkívül sokszínű lehet, számos helyi vagy regionális jellegű szokáselemet és jelentésmozzanatot olvaszthat magába. E változatosság hátterében néhány egyéb, a hiedelemrendszer létmódjából, természetéből eredő sajátosságot fedezhetünk fel.

Nyilvánvaló például, hogy az előjelekkel kapcsolatos kulturális tudás nem statikus történeti képződmény, hanem olyan folyamatosan változó-formálódó, az adott koegzisztenciát érintő legfontosabb szociális-hitéleti változások lenyomatait magán viselő konglomerátum, amelyet alkalmazói is – egyes elemek elhagyásával, átalakításával vagy beépítésével – folyamatosan újraírnak. Erre az ad lehetőséget, hogy a hiedelemrendszer nem egységes vallási rendszerként funkcionál, épp ezért nem rendelkezik olyan bármikor hozzáférhető, mikrorégiókon túlmutató „kánonnal”, amely tudatosan megszűrné, szelektálná a hiedelemkészletbe beépülő helyi elemek sokaságát.

A negatív előjel észlelésének, elhárításának vagy bevárásának folyamatát tehát elsősorban az adott mikroközösség kulturális mintái szabályozzák, másrészt e folyamatok személyiség- és szituációfüggők is: mindenekelőtt e három tényező alakváltásaival magyarázható variabilitásuk.

A továbbiakban a halál előjeleinek három, gyakran részleges átfedést mutató, hatásukat tekintve egymással szervesen összefüggő társadalmi-lélektani funkciójának elkülönítésére törekszem. Egyrészt az élet-út azon szakaszaiban jelentkező *kondicionáló* szerepkört, amelyekben az előjel megfigyelését – a kulturálisan szabályozott kíváras ideje alatt – nem követi haláleset. Másrészt a halálközeli krízishelyzet idején betöl-

tött *tudatosító–racionalizáló–felkészítő*, s végül a gyász alkalmával megmutatkozó *reorganizáló* funkció érdemel külön figyelmet.¹⁴

A BETELJESÜLETLEN ELŐJELEK KÉRDÉSE: A KONDICIONÁLÓ AVAGY „MEMENTO MORI” FUNKCIÓ

Ha a közelgő veszteségre az észlelt előjelen kívül semmilyen más körülményből nem lehet következtetni, akkor – ahogyan azt már korábban megjegyeztem – a negatív ómen „...által figyelmeztetettek rövid ideig [...] fokozottabban figyelik környezetüket, magukban latolgatják, kire vonatkozhat a rossz előjel. Amennyiben nem tudják konkretizálni, a valóságra vonatkoztatni, elfelejtik – így az adott közösségben mindig van néhány egyén, akik »figyelmeztetettségi állapotban« vannak.”¹⁵

Felmerül a kérdés, miként lehetséges, hogy bár számos előjel nem teljesedik be, ezeket az eseteket a közösség mégsem tekinti zavaró eseménynek, az előjeleket életben tartó működési mechanizmusok kudarcának, hanem „megfelelkeznek” róluk, a következő előjelhez pedig a megszokott módon „hozzátart”.

Az előjel megfigyelését követő „izgatottság”, figyelmeztetettségi állapot során az egyén mindenekelőtt felidézi a paraszti halálszemlélet azon elfogadott vélekedési és viselkedési utasításait, amelyek a haláleset megelőzését, illetve minél kisebb megrázkódtatással járó túlélését hivatottak elősegíteni. Az előjel észlelését előhívó vagy az észlelés hatására megjelenő aggodalomhátter¹⁶ így egy kulturálisan szabályozott keretben (a korábban említett cselekvési stratégiában)

¹⁴ A továbbiakban bemutatott funkciók egyértelmű elhatárolása a hétköznapiak során esetenként korántsem annyira magától értetődő, mint azt a tanulmány szerkezete sugallja. Valamely nagybeteg hirtelen felgyógyulása esetén például csak az adott szituáció aprólékos feltárása után dönthető el, hogy a kondicionáló vagy a tudatosító–racionalizáló–felkészítő funkció dominanciájával (esetleg egyszerre mindkettővel) van-e dolgunk.

¹⁵ Kunt 1980. 326.

¹⁶ Az első esetben a figyelmeztetettségi állapot a mulandósággal kapcsolatos aggodalmakra válaszoló, tanult – kulturális – reflexként fogható fel, a második esetben a kódfelelmerő mechanizmusok viszont – a közelgő haláleset lehetőségének előrevertítésével – maguk teremtik meg az aggodalomhátteret. Az előjelet kísérő feszültség levezetésének módja, a kondicionáló funkció működése azonban mindkét esetben azonos.

kerülhet „felszínre”, s többek között a krízishelyzet várható idejére, az eszkatologikus előfeltevésekre vagy az elhárító mechanizmusok alkalmazására vonatkozó hagyományos ismeretek előhívása révén részben kezelhetővé, kontrollálhatóvá válik.

Annak érdekében, hogy a haláleset elmaradása ne okozzon zavart, s ne támasszon kétségeket az előjelekbe vetett hit megalapozottságával szemben, a közösség számos olyan megfellebbezhetetlen magyarázatot tart készenlétben, amelyek révén a kialakult helyzetet „megnyugtató módon” értékelheti. Így például általánosnak mondható, hogy a haláleset elmaradását a transzcendens hatalmak (Szent Jób vagy Jézus stb.) beavatkozásával magyarázzák („Lám, a rossz álmot jóra fordította a Jóisten”, „Megkönyörült rajtunk az Úr Jézus”), esetenként a mágikus eredetű bajelhárító mechanizmusok (a kukorékoló tyúk azonnali levágása stb.) sikerének tekintik. Az előbbi vélekedések azt az általánosan elterjedt értelmezést sugallják, hogy a veszély elhárulásáért nem az előjel „hibás működése” a felelős, hanem annak hátterében a transzcendens hatalmak kedvező közbelépése, könyörületessége áll.

Épp ezért ha az előjelet a „hozzátartás”, kivárás hagyományos idején belül nem követi haláleset, akkor a „presokk állapotot” egyfajta újból megtalált egyensúlyi helyzet, a paraszti halál- és világkép alapvető rendezőelveibe vetett hit újralegitimálása és az előjel „elfelejtése” zárja le. (Ez természetesen nem jelenti azt, hogy az előjelet esetenként ne hoznák összefüggésbe valamely, akár évekkel később bekövetkező halálesettel.)

Ez esetben tehát az előjeleknek a halálkultúra irányelveit és értékhierarchiáját megerősítő, *kondicionáló funkciója* válik elsődlegessé. Kunt Ernő szavait idézve épp ezért azt mondhatjuk, valamennyi a jelzett körülmények között megjelenő „halált [...] hirdető előjel tulajdonképpen egy szimbolikusan megfogalmazott »Memento mori«”.¹⁷

A HALÁLT KÖZVETLENÜL MEGELŐZŐ ELŐJELEK: A TUDATOSÍTÓ-RACIONALIZÁLÓ-FELKÉSZÍTŐ FUNKCIÓ

Ahogy az a korábbiakban megjegyeztem, adatközlőim jóval gyakrabban észleltek halált jósoló előjeleket (különösen negatív álmoképe-

¹⁷ Kunt 1980. 327.

ket) akkor, ha közvetlen környezetükben súlyos beteget vagy haldoklót ápoltak. Többségük az előjelek e gyarapodását magától értetődő jelenséggént értékelte. Véleményük szerint természetes, hogy ha a nagybeteg körüli gyakorlati teendők ellátása során, az ébrenlét idején a hozzátartozók gyakrabban foglalkoznak a mulandóság gondolatával, s ennek következtében a közelgő veszteségélményre irányuló aggodalmaik is intenzívebbek, akkor a végesség jelentésmozzanatai az álom-munka során is jelentékenyebb szerepet kapnak – azaz a közeli hozzátartozó, ismerős a megszokottnál gyakrabban észlel halált jósló álomképet.

A *tudatosító* funkció működését itt elsősorban az teszi lehetővé, hogy az álom-munka idején a közelgő halálesetre utaló előérzet leplezetlenebbül jelenhet meg. A vizsgált paraszti közösségekben – részben épp ennek köszönhetően – az álomképeken alapuló jóslást a valóság megismerésének bevált, legitim módszereként alkalmazzák, amelynek technikája generációról generációra hagyományozódik, megbízhatóságának biztosítéka pedig az a jelentékeny szerep, amelyet a kulturális mintákat szolgáltató elsődleges csoport, a család életében az álomfejtés betöltött. Ugyanakkor az álmok világa az észlelő személyén kívüli: autonóm és objektív előre jelző rendszerként is értelmeződik. E három tényező együttes eredményeként az álom mint a paraszti közösségekben elismert tudásforma különösen alkalmas arra, hogy a halál közvetlen közelségére utaló negatív előérzet benne elkerülhetetlen realitássá transzformálódjon: azaz megerősítő jellegű (vissza)jelzésként tudatosítsa, előrevetítse a nagybeteg közelgő halálának tényét.

Az álmok feladata tehát ez esetben a hamarosan bekövetkező halálesetre utaló előérzet megerősítése egy autentikus, megbízható jelrendszer segítségével – végeredményben pedig a várható veszteségélmény tudatosítása.

A halált közvetlenül megelőző előjelekhez kapcsolt hagyományos magyarázatok gyakran a halál bekövetkezésének várható idejére utaló hozzávetőleges időparamétereket is tartalmaznak. Kunt Ernő a „Hiedelemrendszer és társadalmi parancs” című munkájában például megjegyzi: „Az állatok jellegzetes viselkedéséből vont jóslatok, illetve a tárgyakkal történő különös események [...] a népi vélekedés szerint [...] általában röviddel – legfeljebb huszonnegy órával – előzik meg a

halált...”¹⁸ Adatközlőim észrevételei közül itt csupán arra a tipikus, rendszerint az eltávozás utolsó előtti fázisát jelző mozzanatra utalok, amikor a nagybetegnek megjelennek elhunyt rokonai, akikkel gyakran fennhangon társalog, „tusakodik”. (Az elhalt hozzátartozók érkezését jelzi többek között, ha a nagybeteg szobájának ajtaja látszólag minden ok nélkül, „magától” kinyílik, vagy a tükör leesik a falról.) A körülállók e jelenséget úgy értelmezik, hogy a „jelenlévő” elhaltak – a halál közvetlen közelségének egyértelmű bizonyítékeként – várják, hívják a nagybetegyet, s eltávozását követően vezetői, kísérői lesznek a másvilágon. Ugyanakkor tudni vélik azt is, hogy „...már rövidesen meghal...”, „...már közeledik az idő...”, a haldoklónak csak órái, esetleg egy-két napja van hátra:

Minden, majdnem minden beteg, majdnem minden... [...] Őket látja. Majdnem minden haldokló az édesanyját, édesapját, vagy valakit. Azokhoz kezd beszélni, s akkor már tudjuk, hogy ugye már rövidesen meghal, mer akkor már megjelennek előtte, ugye már ő már nem is ezen a ahogyhívják van. Velük tusakodik, a hozzátartozóival vagy a férjével, vagy a feleségivel, ha házastársak halnak meg ugye, egymás után... (10.)

Igen, ezt én próbáltam. Mikor a férjem súlyos beteg volt, hát ott feküdt bent, van egy sezlony, s ott feküdt bent, egyszer látom, hogy így néz valamit. [...] A szekrény felett, úgy szembe van a szekrény az ágygal, s ő néz. Mondom magamba, mondom „Úristen, mit tud Károj ott látni? Mit nézhet ő így?”. S mondom szépen neki, hogy „Károj”, s aszondja, „Tessék” [mindkét utóbbi szót suttogva ejti ki]. S mondom, „Mit látsz te ott, mondom, a szekrény felett, hogy úgy nézed?”. S aszondja, „Idesanyámat”. Az idesanyja meg vót halva má rég. Többet nem szótam egyet se, mer azt mondják, ojanakor nem szabad zavarni. Többet egy szót se szóltam, csak ő nézte, nézte, s másnap meghalt. Úgyhogy úgy látszik, hogy a halottak megjelennek. [...] mikor már közeledik az idő, akkor biztosan ugye ők is imádkoznak. Pláne ugye az édesanya (1.)¹⁹

¹⁸ Kunt 1980. 326–327. Észrevételét adatközlőim is megerősítették.

¹⁹ Párhuzamait lásd Balázs 1995. 44–46; Virt 1987. 30–32; 1997. 4; Fejős 1985. II. 250; Bosnyák 1997. 10–12. stb.

A haldoklás utolsó szakaszának kezdetét elsősorban azok a testi tünetek jelzik, amelyek a nagybeteget kísérők interpretációi szerint csak percekkel előzik meg a halál beálltát:

...akkor már a szeme is ugye szakad hátra, így mondják, szakad hátra, mer úgy felfelé néz, minden, akkor már tudnivaló, hogy most már csak percek kérdése. (10.)

Hát mikor ugye lássa az ember, hogy a lélegzete jön fel, s már innen csak a torkából szuszog, mert azt lehet [látni][...] amikor méjebben szuszog valaki, akkor még van élet, de mikor csak „Ha-há-ha-há” [halk, szapora lélegzetvételt utánoz, „piheg”]... (10.)

Érzi, hogy vége, szakad ki a lélek belőle. (16.)²⁰

Az iménti példákban is megmutatkozó *racionalizáló* funkció lényege mindenekelőtt abban áll, hogy a hagyományos tapasztalatokon alapuló, hozzávetőleges időkoordináták révén a halál előjelei hangsúlyosan részt vesznek a haldoklás folyamatának szakaszolásában. E szerepkörnek legalább két kedvező – részben már megemlített – hatását érdemes elkülönítenünk.

Egyrészt azáltal, hogy az említett időkoordináták az eltávozás eseménysorát lépcsőzetes folyamatként jelenítik meg, képesek enyhíteni az exitus idejének kiszámíthatatlanságával, váratlanságával kapcsolatos elementáris bizonytalanságérzetet. Másrészt e temporális fogódzók a hozzátartozók számára megkönnyíthetik a haldokló körüli teendők rendszerében történő tájékozódást, mivel észlelésük *mozgósító* funkciójú is: a megfigyelőt arra ösztönzi, hogy minél előbb lásson hozzá a betegség adott fázisában ráháruló teendők ellátásához (hívjon papot, hogy a nagybeteg magához vehesse az utolsó szentségeket, vagy gondoskodjon a megkerítés tárgyi feltételeinek biztosításáról stb.). Ugyanez természetesen az eltávozó családjának közvetlen környezetére is igaz: ha szomszédok észlelnek hasonló előjelet, annak továbbadása révén egyfajta láthatatlan „szociális hálót” hoznak létre, mivel a (leendő) halott körüli rituális tár-

²⁰ Párhuzamait lásd Virt 1987. 29–30; 1997. 3–4; Kunt 1987. 109. stb.

sas munkában feladattal rendelkezőket az előjel híre, tartalma az események fokozottabb megfigyelésére inspirálja, egyfajta készenléti állapotot teremt. A halált közvetlenül megelőző rossz ómenek tehát *felkészítő-mozgósító* szerepűek is: mivel tudatosítják bennük a halál közeledtét, a hozzátartozót és az eltávozó családjának közvetlen környezetét fokozottabb ráhangolódásra, lelkierejük összpontosítására készítetik.

Az előjelek esetenként direkt módon is részt vehetnek a haldoklás szakaszolásában – tipikus példája ennek az a korábban már említett eset, amikor az előjelet észlelő szomszédok a közelgő halálesettel szembenézni képtelen hozzátartozók „megkerülésével” maguk hívtak papot a nagybeteghez.

Itt kell megjegyeznem, hogy a halál idejére utaló, azt közvetlenül megelőző előjelek elterjedtségét és fennmaradását elsősorban az indokolta, hogy az életút olyan szakaszában kínáltak fel megközelítőleg támpontokat, időkoordinátákat, ahol a krízishelyzetre vonatkozó keresztény útmutatások tanácstalanokká (legalábbis általánosítókká, személytelenekké) váltak. Másként fogalmazva: az említett előjelek voltaképpen a haldoklás folyamatára vonatkozó keresztény magyarázatok térképének „fehér foltjait” népesítik be.

A halálközeli krízishelyzetben átélt létbizonytalanság enyhítésének fontosságát semmi sem bizonyítja meggyőzőbben, mint az, hogy e paraszti közösségek tagjai egyszerre hívták segítségül a transzcendenciákat, a kereszténység eszkatologikus tanításait és a hiedelemkészlet említett előjeleit.²¹ (E tapasztalat nemcsak az agónia idején szembetűnő. Gondoljunk csak a be nem vált előjeleket követő, transzcendens vonatkozású magyarázatok és a mágikus bajelhárító eljárásokba vetett hit összefonódására, egyidejű jelenlétére.) A halált közvetlenül megelőző előjel-hiedelmek egyre látványosabb eltűnésének konkrét oka – a bevezetésben említettek, illetve a hiedelemrendszer természetéről írottak szem előtt tartása mellett – abban a tényben keresendő, hogy a jóslás-tudakozódás e hagyományos formáit ma már szinte mindenütt háttérbe szorították a technicizált világszemlélet reprezentánsai: az orvosi diagnosztika, a medicina racionálisabb, megbízhatóbbnak mutatkozó előrejelzései.

²¹ A halálközeli rítusokban használt nyersanyagok és előállítási technológiák vizsgálata kapcsán számos szinkretikus vonásra utal Pócs 1982; 1992.

A VISSZAMENŐLEGES JELENTÉSTULAJDONÍTÁS JELENSÉGE: A REORGANIZÁLÓ FUNKCIÓ

A paraszti halálkultúrában – így az általam vizsgált közösségekben is – általános jelenség, hogy a végtisztesség lezárását követően a közeli hozzátartozók és a családdal bensőségesebb viszonyban lévő szomszédok összegyűlnek, hogy értékeljék a halálközeli krízishelyzet idején történeteket: a halál előjeleit éppúgy, mint a haldoklás menetét vagy a temetésen megjelentek számát, magatartását stb.

Az adatközlőimmal folytatott beszélgetések során egyértelműen kiderült: a haláleset e kisközösségi minősítése alkalmával – utólag – a hozzátartozók számos olyan eseménynek, mozzanatnak tulajdonítanak előjelfunkciót, amelyeket a nagybeteg eltávozása során nem tekintettek divinatorikus jellegűnek, tehát előjelnek (esetenként azért, mert a beteg váratlan felgyógyulásában bízva igyekeztek tudomást sem venni róluk).

E jelenség, amelyet *visszamenőleges jelentéstulajdonításként* definiállok, jelentős mértékben hozzájárul a gyászmunka²² sikeréhez, a *reorganizációhoz*.

A gyász folyamatát mindenekelőtt oly módon támogatja, hogy az utólag előjelként azonosított mozzanatok a hozzátartozó beépíti a haldoklás folyamatáról alkotott emlékképébe, módosítva, részlegesen újraírva első benyomásait. E végleges, átalakított narratívában az utólag beillesztett előjelek mint a haldoklás folyamatát (a már említett hozzávetőleges időkoordinátákhoz hasonlóan) részekre bontó, annak menetét, fázisait részben előre láttató indikátoresemények jelennek meg, s ennek köszönhetően képesek enyhíteni a hátramaradó azon megrázó tapasztalatait, amelyek a halál tényével szembeni kiszolgáltatottsággal kapcsolatosak.

Összefoglalva azt is mondhatjuk: a visszamenőleges jelentéstulajdonítás révén a közeli hozzátartozó a haldoklás folyamatáról alkotott emlékképét/narratíváját a sikeres gyászmunka feltételeihez (öntudatlanul) igazodva részben újraírja: a valóságosnál kiszámíthatóbbnak, racionálisabbnak mutatva be az eltávozás eseménysorát – így segítve elő a veszteségélmény mielőbbi eredményes feldolgozását.

²² Első említését lásd Freud: Gyász és melankólia című munkájában (magyarul 1997). A gyászmunka fogalmának alakulástörténetéről lásd Stroebe 1992–93.

Ugyanakkor adatközlőim véleménye szerint ha a haldokló nem részesült a megfelelő gondoskodásban – például a körülállók téves helyzetértékelésének következményeként nem vehette magához az utolsó szentségeket –, az előjelek számbavétele lelkiismeretfurdalást is okozhat, s ez a fent említettekkel ellentétben esetenként a gyász megrekedéséhez, patológikus gyászreakciók megjelenéséhez vezethet.

A megfigyelt paraszti mikroközösségekben lezajló gyászfolyamat sikeréhez természetesen számos más rítus, hiedelem, egyházi tanítás stb. jelenléte, kölcsönhatása is hozzájárul. Az elhunyt visszajelzéseivel, visszajárásával vagy a lélek alakváltásaival kapcsolatos hiedelmek,²³ a különféle emlékünnepek vagy a halottlátó látogatása annak érdekében, hogy a hozzátartozók az eltávozott másvilági sorsáról tudomást szerezzenek stb. szintén jelentős mértékben elősegíthetik a veszteségélményt átélő személy regenerálódását. Ennek oka többek között az, hogy az elhunytal való kapcsolattartás e hiedelmei és rítusai, reprezentatív alkalmai mind a lét folytonossága mellett érvelnek, és megerősítik azt az eszkatologikus előfeltevést, amely az elszakadást csupán ideiglenes állapotként értelmezi.

ÖSSZEGZÉS

Amíg a halál beálltát megelőző valamennyi előjelet – egyetértve Balázs Lajos észrevételével²⁴ – az *elválasztó rítusok* elemeinek tekintem, addig az utólagos előjelkonstruálás, a visszamenőleges jelentéstulajdonítás jelensége a gyászt segítő *beépítő rítusok* csoportjába tartozik, amely egyrészt a halálesetről őrzött benyomások humanizálása, racionalizálása révén az elhunytal fenntartott kapcsolat belső reprezentációvá alakulásához, az eltávozott személy, a közös múlt és a túlélő hozzátartozó között kialakítandó új minőségű kapcsolat létrehozásához nyújt segítséget.²⁵ Továbbá hozzájárul a gyászolóknak a tágabb közös-

²³ Vö. Berta 1999.

²⁴ Balázs 1995. 51. A Van Gennep-i rítuselméleti modell (1960) terjedelmes kritikai irodalmának (vö. Littlewood 1993) bemutatására itt értelemszerűen nem térhetek ki.

²⁵ Vö. Klass 1992-93; Romanoff – Terenzio 1998.

ségbe történő mielőbbi újintegrálódásához, valamint a paraszti lét rendjébe, alapvető értékeibe vetett hit megerősödéséhez, egyszerűen a *reorganizációhoz*.

Tágabb horizontban szemlélve a mulandóság előjelei és a haláljós-lás alkalmi szerves részei a halálra, pontosabban a túlvilági életre való eredményes felkészülés azon folyamatának, amely a vizsgált falusi közösségekben az egyén egész életútját végigkíséri, s amelyet – az aggodalom munkája Parkestől kölcsönzött fogalmát²⁶ etnográfiai kontextusba helyezve – „paraszti aggodalom munkának” nevezhetünk.

²⁶ Parkes 1998 (a fogalom megjelenésével kapcsolatban lásd még Janis 1958).

FÜGGELÉK 1.

A haláleset várható irányára, ill. a rokonság fokára utaló, oppozícióba rendeződő és analógián alapuló többletjelentések
(A függelék második részében közölt narratívák alapján)²⁷

1. A haláleset várható irányára utaló jelentésmozzanatok

1.1. *távol – közel*

távol lezajló esemény = (térben) *távolban bekövetkező* haláleset
közel lezajló esemény = a *közelben bekövetkező* haláleset

Ha szántás van itt a közeliibe, akkor is közeliibe hal meg valaki. Messze szántnak, hát, akkor valaki, messze hal meg, messzevaló. (7.)

A bagoj kuvikol, az is, ha a közeliibe van, ott a tájon halott lesz, így tartják a régi öregek. (...) Attól függ, hogyha távolabb van a bagoj, akkor távolabb van a halál, s ha közelebb, akkor közel van. (5.b)

1.2. *lent/lefelé – fent/felfelé*

lefelé billenlfordul a halott feje vagy nyitott szája stb. = *lefelé lesz* a következő halott

felfelé billenlfordul a halott feje vagy nyitott szája stb. = *felfelé lesz* a következő halott²⁸

Na így mondták, hogy mikor a halottat mennek bé, ugye, mennek bé, (...) s én sose megyek senki halotthoz, megállok az udvaron, bemennek, ojan arcátlanok, hogy tapodnak be a szobába, na lám, jó ki, s aszmondja, „na, lefele van a feje, meglátod, lefele való halottat viszen el, vagy beteget viszen el!” Na, ennyit tudok. (12.)

Ha a halottnak tátva marad a szája, (...) s mit tudom én, hogy az a halott innent van téve, onnant van téve, de amerre van téve, s a szája nyitva van, közel

²⁷ A következő oldalakon csupán a kifejtett (explicit) oppozíciók típusait közlöm. A függelék további lapjain még számos részben kifejtett (implicit) oppozícióra találhat az érdeklődő olvasó.

²⁸ A lefelé–felfelé ellentétpár ez esetben természetesen szinonímája a jobbra–balra oppozíciónak.

meghal valaki. (...) Igen. Ez igaz. Ez má tapasztalva van. Igen. S nem sok idő múlva. (8.)

2. Az eltávozó és az előjel észlelője közötti rokonsági viszonyra utaló jelentésmozzanatok

2.1. *bent/befelé – kint/kifelé*

bent/befelé zajló esemény (meszelés a házban/befelé dőlő kert stb.) = *közeli* hozzátartozó hal meg

kint/kifelé zajló esemény (a külső házfal meszelése/kifelé dőlő kert stb.) = *távolabbi* hozzátartozó hal meg

Gyertyafüstös, az is halált jelent, úgy mondjuk mi, hogy [ha az ujjá – *B. P.*] gyertyafüstös. Az ijen, csak halálhírt hall az ember, hogy valaki meghalt. S ha bent látja az udvaron, vagy a házba, akkor a közeliéből valaki, ijen hozzátartozó. Nem kell az, hogy pont testvér legyen, de lehet ijen egy koma vagy valami. S ha kint látja, akkor már távoli, de az is halál, a gyertyafüst. (9.)

2.2. „fél – egész”

az egyik szem repeskelése = halál *a szomszédban*

mindkét szem repeskelése = halál *a közeli hozzátartozók között*

„így ez a szemem repeskel. Akkor, ha nem mind a kettő, csak egyik, a szomszédba halál van. Ha pedig mind a kettő, akkor közeli. Ez má nekem betellik. (5.b)

2.3. *fájdalmas – kevésbé fájdalmas*

véres, fájó fog(húzás) = *közeli* hozzátartozó halála

fájdalommentes, nem vérső fog(húzás) = *távoli* hozzátartozó halála

S ha például maga azt lássa álmába, hogy fáj a foga, s kihúzzák a fogát. Az magának halált jelent. (...) A hozzátartozóinak, de még közeli halált, ha fáj, s véres. De van, mikor kihúzzák, s nem fáj, s vért se lát semmit, akkor távoli. De halál az is. Na. Fogval való baj az mind halál. (14.)

FÜGGELÉK 2.

A halál előjelei, a haláljósítás alkalmai és néhány további divinatorikus funkciójú jelenség Csíkkarcfalván és Csíkjénőfalván²⁹

1. A halál előjelei

1.1. Az állatok jelzései

1.1.1. A bagoly

Hát azt mondják hogy akkor ott halál lesz. De én nem tudom, az is, hogy igaz-e, ugye. Nem tudom. A Jóisten kezibe van az embernek az élete, ugye. S nem tudom, de még az ének is mondja, hogy „Halálbagoj szállott a ház falára, s meghal itten valaki nemsokára”. Úgyhogy osztán tényleg, hogy igaz-e, azt hát nem tudom, de mondom, hogy ha halálbagoj, aszmondják, mikor kisebbek szóval fiatalok vótunk, kisebbek: „Jaj, Istenem, ne, bagoj! Na, meghal.” Mostanság igaz, hogy nem látom, ezelőtt még baunkolt es, de mostanság nem látom. Mer ejjsze azok es elpuoltak, elvesztek valamerre. (1.)

Hát aszmondják, a halálbagoj, ha itt jár, akkor az jelzi, hogy meghal itt a környéken valaki. (...) Osztán ahol halál lesz, ott többször eljár, nemcsak egyszer, hanem többször eljár. Akkor mondják, hogy na, valaki meghal a környéken, mer elkuvikolta magát, a halálbagoj itt járt. Így mondják itt az emberek. (2.)

A bagoj kuvikol, az is, ha a közelbe van, ott a tájon halott lesz, így tartják már a régi öregek. (...) Attól függ, hogy ha távolabb van a bagoj, akkor távolabb van a halál, s ha közelebb, akkor közel van. (5.b)

Amikor a bagoj kirikolt ott a csűr tetején, az is azt mondták, halált jelent. (9.)

Például itt a szomszédba egy öreg bácsi volt, s pontosan a bagoj az ő háza tetején kukorékol. S ojan körülbelül két hétre meg is halt. (7.)

²⁹ Az itt közölt függelék nem tartalmazza a jelentéstartalmukat tekintve egymást „teljesen” átfedő előjeladatokat, összeállításakor azonban ügyeltem arra, hogy a bemutatott narratívacsoporthoz méretei – ahol ez lehetséges – tükrözzék a gyűjtött anyagban észlelhető arányokat.

A bagoj. Az. S úgy mondja: kukuviu. S ha például rászáll inkább... nem a házra száll, inkább gazdasági épületre (...) csűrre, s az nemjót jelent. Úgy a körzetbe. Halált, halált jelent. (...) Ottan a szomszédságba. (8.)

S van az a halálbagoj, bagoj, kéményre repdesen, s mán mindenki mondja, hogy „Eriggy, menj el innen bagoj, ne kuvikolj, mer az veszéj és halál!” (10.)

Arra is azt mondták, halált jelent, akinek többször, nem így mondják, hogy egyszer, többször a kéményre repül, vagy a csűrre, nem azt mondták, hogy ott, hanem a környékbe halál lesz. (12.)

Mondták a régi öregebbek, hogy ahol megrikóccsa magát, ott a környékbe halál lesz. Így mondták.

Halálbagoj, így es nevezték. Halálbagoj. (12.)

Van az a halálbagoj. De most nem tudom, hova lettek? De tényleg ott vót idele is egy ember, rosszul vót, állandóan csűrünkölt (...), állandóan itt dőgozott a halálbagoj. Amíg az ember aztán meg is halt. Mert hét hónapot feküdt. De állandóan itt vót az a bagoj. Az a toronyba léteztek, mondom, vagy leverték őket, vagy mostanába nem látom. (13.)

Vagy például itt az én uram halála előtt, itt a csűrünkön egy bagoj minden este úgy kuvikolt. Én eleget hessegettem el. Vagy úgy is vót, hogy a kutya úgy vonyított, ojan irtózatosan, s még nemcsak a miénk, még a szomszédoké is. (...) Nagybeteg vót má. Hát az a kuvikolás azelőtt már meg vót kezdődve. Akkor még nem vót éppen ojan sújos beteg. De itt csűful itt a csűrünkön, úgy kuvikolt. (...) S este. (...) Hát az a halálmadár. (16.)

1.1.2. A kutya

Na ez, mi tudjuk, hogy ez, ha a kutya így baunkol, vagy pedig a bagoj, a bagoj elühöjti magát így a ház tetején, közel, akkor az es halál. Az es halál. (4.)

Én például csak arra tudok képzést adni, hogy édesapám amikor meghalt, nekünk a kutyaánk sohase baunkolt, azon az éjjelen a kutya kezdett baunkolni. Édesapám felkelt, az ablakon kikijátott: „Kuss, tynye, indulj be oda a kutrilha!” Reggel jól reggeliztünk, délután egy órákkor meg volt halva. (5.a)

Úgy tudom. Kutya... arra, amerre baunkol. Merre baunkol, arra halál lesz. Aztán ezt tartották. (6.b)

Már azt úgy halottam, hogy amikor a kutya lefelé tartja a fejét, akkor halál. (6.a)

Amikor a kutya ojan csúnyán, úgy mondjuk, mi, hogy baunkol. Akkor én (...) mindig ki szoktam jönni az udvarra, s megnézem, hogy merre csinálja ezt a csúnya ordítást, ojan csúnyán ordít. S akkor arra a tájra, amerre ő néz, azon a tájon lesz valami tűz, vagy valami ijén. S akkor van az a bagoj, az az éjjeli bagoj, az is pontosan úgy van, a kéményekre száll rá, s azt is mindig amikor ő azt a csúf kiabálást csinálja, amerre ő néz, arra halál történik. S a kutyánál is, amerre néz... a bagoj, annál, annál mindig halál történik. De a kutyánál lehet itt tüzeset, lehet halál, lehet egy szerencsétlenség valami (...) de a bagoj csak halált jelent. Úgy mondják, a halálbagoj. (9.)

Sarkantyús kutya baunkol csak. Én leány vótam, s otthon vótam Jenőfalván, Köves utcába, s ott is vót egy öregember, haldoklott, de eszin vót. S a szomszéd felől (...) a kutya bédugta a fejét azon a kicsid ablakon, s úgy baunkolt az öregnek, s mondta az öreg, jól emlékszem, hogy „hadd el, na, menyek, ne hívj, menyek!” (...) S abba elhallgatott. Abba az Űristenhejbe, de meg is halt reggelre (...) a bácsi. (12.)

Amerre a kutya fordul, arra van a veszéj. Mindig meg kell figyelni, a kutya merre tartsa a fejét, hogy hova baunkol. (12.)

Az nem jó. Egy része aszmondja, azért baunkol, mer fáj a foga. Másik mást. De jót sose jelent. Vagy tüzet, vagy halált. (14.)

Aszmondják, hogy veszéjt jelent ojanakor, amikor a kutya baunkol (...) akkor izé, azt jelenti, hogy valaki meghal. (17.)

1.1.3. A tyúk³⁰

Igen. Igen. A tyúk nem szokott kikirílni, csak amikor, aszmondják, hogy valaki meghal. Csak a kakas szokott kikirílni, s a tyúk is elkikiríli magát, de aztán na akkor azt vágják le, hogy teljen az ő fején. (2.)

Ha kikiril a tyúk, igen azt le kell azonnal vágni, mert az is elég... halál. Azt azonnal kell levágni. (5.b)

A tyúk es úgy éjjel, úgy sápi-toznak, mikor halál jó. Tyúk úgy benn a ketrecibe. Nem kukorilo. S akkor ojanformán a tyúk, mint a kakas. Csak nem tud úgy hírácsolni. S így a halált meg... S az három nap, ha akkor nem is, de három napra ez bételik. (12.)

Tudja, mikor a tyúk kikiril, az is halált jelent. Úgy csinál, mint a kakas. Akkor aszmondják, halált jelent. Le kell vágni azt a tyúkot, hogy ne kikiriljen. (17.)

³⁰ Lásd még a „kikiriló” tyúkkal kapcsolatos bajelhárító technikák leírását.

1.1.4. A madár

Én csak a férjemet láttam, mikor meghalt, de hát én nem is tudom ezt kimondani, ez, ez milyen érzés. Ezt nem lehet kimondani. Hogy egyik pillanatról a másikra meg lehessen halni, hát ijet, ijet nem lehet. Hát reggel felkelt, felöltözött, egy csütörtök vót, s pénteken vót itt hajnali mise (...) Karcfalván, s van itt a szomszédba egy fiatalabb asszony mind én, avva szoktunk menni a hajnali misére. Mondom az uramnak, hogy „mejünk a hajnali misére, s jó karácsony, s meggyónnál-e? Idehívom a plébános úrt”. S aszondja, „Még hogyne”. Csütörtökön este levetkezett meztelenre, megmosakodott, megnyírete velem a haját, megborotválta, s tisztába öltöztette. S lefeküdt, s akkor korán vót a hajnali mise, úgyhogy még sötét vót. Na én főkeltem korán, s mondom, „na, mejünk a templomba, s elhívom a papot”. S aszmondja, „jó, hívjad, hívjad”. Aszmondja, „de hogy is kell mondani a Gyónot?” Osztán ketten elimádkoztuk ami imádság van az egészet, s akkor jött ez a fiatalasszony, s mondom, „Maradj nyugton, mert még nem jó a plébános úr, csak aztán mikor megvilágodik, vagy ki tudja, máma mijenkor jó ide”. Hát ő meg is maradt az ágyba, s mi mentünk ki az ajtón, hát egy madár erővel bé akart jőni ide! (...) Az ajtón, az ajtón. Erővel be akart jőni, nem bírtunk, nem tudtuk ketten hajtani el a madarat. Erővel a madár be akart jőni. Szóval ez egy ojan jel vót, vagy mit tudom én, mi lehetett.

S mit jelentett ez?

Biztos a halált, biztos a halált. (...) s úgy ahogy a párnára letette a fejét, hát egyet... úgy valami, egy ojan ződ lé a száján kijött, s abba erre meghalt. (2.)

1.2. Halált jelző álmok

1.2.1. A sűrű víz, sár

Hát, ugye, mikor az ember vízbe esik, vízbe megyen és a víz zavaros, akkor azt mondják, hogy az nagy betegség vagy még halált is [jelenthet]. Például egyszer, tetszik-e tudni, vót itt egy fiatal ember, az ídesanyja innen hordta a tejet töllem. Bőjő reggel, s mondom, „hogya aludt, keresztanyám?” S aszondja, „hát rosszul aludtam keresztleányom”. S mondom, hogy „miért?” S azt mondja, „jaj, nagyon rossz álmot láttam”. Mondom, hogy „mit álmodott, hogy ojan rossz álom...” S aszondja, hogy – vót neki egy fia, Dávidnak hívták, aszondja, „mit gondol? Jöttem ki az utcán, s mikor a vasútra még nem értem, hát kezdtek kiabálni, hogy jöjjen hamar, mer Dávid belécsett a gödörbe”. S aszondja, „jöttem a vasút tetején, s Dávidnak még láttam a fejét, vót itt egy nagy gödör a kubiknál”. Aszondja, „de mire odeértem, már nem vót sehol”.

Elsüllyedt a gödörben?

Elsüjgedt, belé a vízbe. S mondom, hogy „Jaj, keresztanyám, Istenem, miben rossz álom!” Mondom, hogy „Dávid ugye jár a bányára?” ide Balánbányára. S azt mondja, hogy „igen, igen keresztleányom. Azt mondja, „de nem jár be a föld alá”. S mondom, „hát mindegy keresztanyám, hogy jár-e, nem jár-e, egyszerűen mondom, hogy nagyon rossz álom”. Nem telt belé három nap, a szerencsétlen fiatalember egy másikkal valami, azt mondták, hogy beléültek valami mit tudom én mibe – mert én ugye bányára soha nem jártam – , s le akarták engedni őket mégis valamiért a föld alá. S elszakadt az a nyavaja, s mind a kettőt ott – (...) december (...) végén kellett legyen, mert Dávidnak nevenapja volt, s a felesége itthon készült ugye a nagy napra – s akkor mind a kettő meghalt. Ott. (...) Úgyhogy a névnapolásból temetés lett. (1.)

Mondom, mikor vízbe jár az ember, s ha szennyes, a víz zavaros, s ha nem tud jöni ki, azt mondják, az is éppen ojan halált jelent. Mert nem tud ugye akkor..., persze, hogy nem tud. S ha pedig a víz nem ojan zavaros, s kit tud valahogy mászni, akkor az betegség csak, azt mondták. (1.)

Ha sárba megy, az is halál, ha sűrű vízbe megy, az is halál. (7.)

Álmába se jön ki [a zavaros vízből], akkor nemsokára jön a halál. Hanem ha ő ott elmerül, vagy valami, akkor nemsokára jön a halál. Ezt így tartják. (9.)

Ha tiszta vízbe beléesik, vagy mi, akkor nincs baj. De ha sűrű vízbe, az betegség. (...) Ha sűrű vízbe süjged el, meghal. (...) De tiszta víz az jó, az nem veszélyes. (14.)

Én álmodtam, mondom, éppen édesanyám vigyázott az én unokámra. Nem volt neki semmi baja. Szóval beteg volt, de nem volt ojan beteg, mondom. Isten tudja mi. Hát elég, hogy én azon az éjjel, álmomba, én a kultúrnál dőgoztam akkor, s a kulturigazgatóné álmomba hát kiáltja, „Gizella néni, jöj-jön, mert egy asszony a vízbe belehalt”. Itt van az Olt. Aszmondja, „egy asszony belehalt a vízbe”. S menyek oda, s ott van egy daru, dolgozik, s menyek oda, s hát látom, hogy húzzák ki az asszonyt a vízből, s nezek oda, s hát édesanyám! Egy ojan blúza volt, ojan kockás blúza volt, s megismertem. S mondom az igazgatónőnek, „jaj!” mondom, „Istenem!” mondom, „igazgatónő! Ez édesanyám!” S erre felébredtem. S azon a délutánon édesanyám meghalt. (...) Be is telt. (13.)

1.2.2. Víz a házban

Valami halál ez is. Egyszer például az egyik asszony aszondja, hogy ő azt álmodta, hogy víz volt, s bement a házba, s hátul kiment a víz (...) víz ment bé, aszondja, az udvarukon víz lett. S akkor ő csudálkozott, „jaj, Istenem, ne, jó bé a víz!” S aszondja, hát aszondja a hátán egy lik van, s ott kiment a víz.

A ház hátán. (...) Nem telt belé ejjsze négy-öt nap, a fia (...) a szerencsétlen lekéste a vonatot, itt a reggelit, s akkor egy kocsi leintett, s a kocsi elvitte Madéfálváig. S Madéfálván meglátta, hogy a vonatja benn van – mert ott szokott állni a vonat –, s ő hamar leszállt a kocsiról, hogy mégis felül a vonatra, mert ott vót sofőr, Szeredába dolgozott. S a szerencsétlen, ugye, leszállt, s hátulkerült, s nem látta meg a kocsitól, hogy jó egy másik kocsi, pont a kocsi odaért, felkapta, azt mondják, hogy Madéfálván felkapta, lecsapta, s megint felkapta, megint le, s aztán már akkor elnyúlt. S akkor elvitték Szeredába. Az édesanyja – most is él az édesanyja – az édesanyjának hamar hírt adtak, értesítették, s rögtön ment az édesanyja Szeredába bé, de hát a fiú már nem tudott magáról, már kémába vót. S aszondja, hogy ő kezdte kérni, könyörgött az orvosnak, hogy utalják Vásárhejre. S aszondja az orvos, aszondja, hogy „lelkem, maga nem bízik bennünk, csak a vásárhejiekbe? Nem utaljuk el.” Mert az orvos már látta, hogy hiába utalja, mert tán a mája is esszeszakadt, s az agyával is baj vót. Úgyhogy még egy hétig élt, szinte egy hétig a fiatalember, a szeme nyitva vót, de semmit nem látott, hiába csináltak neki (...) senkivel se tárgyalt, az édesanyja ott sírt mellette míg engedték az orvosok. (...) S egy hét múlva aztán meghalt. (1.)

1.2.3. *Építkezés*

S ha valaki álmába építkezik, házat épít, az is. Akkor építi a koporsót. (3.a)

1.2.4. *A meszelés*

Azt mondják, hogyha meszelnek, az halált jelent. (7.)

Hát kiderül. Kiderül, mert az is kiderül például, ha itt nálam meszelnek, akkor itt én halok meg. Ha a fiamnál meszelnek, akkor ott hal meg valaki. (7.)

Hogyha valaki a lakásba meszel, ha egyebütt meszel valahol, akkor is ijen, ijen valaki ojan közvetlen hal meg, akihez tartozik valaki. (...) Vagy a családba, vagy a családhoz tartozó valaki... (9.)

S például a meszelést is halálra... ijen a közmondás. (9.)

Az is halál, halál, az is, az is. Az is, vagy egy ijen (...) hát fehér, ha fehérre meszel, az hamar. Fehér: hamar. Azt jelenti, hogy hamarosan bekövetkezik. (10.)

A meszelés az halál. Azt még most is én, ha álmodok, s kimeszelem az egész házat, valaki meghal a családba. (14.)

1.2.5. *A szántás*

Ha szántás van itt a közelibe, akkor is közelibe hal meg valaki. Messze szántnak, hát, akkor valaki messze hal meg, messzevaló. (7.)

A szántás, a szántás az mindig halált jelent. Álmomba szántottunk, a vejem fogta a szekért, én vezettem a lovakat, s egy kert mellett szántottunk, s a föld lefogyott. Ez azt jelentette, hogy halál. A szántás, pláne, ha lefogy a szántott föld, akkor az biztos halál. (3.a)

Szántani, azt se szabad. Azt se szabad. A szántás (...) ha leszántottad, az es halál. Ha ő szánt, ha úgy látod, hogy szánt, akkor tesztán halál. Ezt mi mán mind próbáltuk! (4.)

Ha szántnak, az is halált jelent. (7.)

Például nekem vót egy testvérem. Beteg vót, erősen nagy beteg vót. S azon az éjszaka hajnal felé szántottunk itt ni, az udvaron. S fogyattuk. Mert aszmondják, ha fogyat, akkor halál.

Ez álomban történt?

Igen álmomba. S hát édesapám, boldoguljon, hát jó, koppog bé [reggel], hogy gyertek, mert meghalt Ágnes. Na, erről hát má aztán én is tapasztaltam, hogy tényleg, hogy csak valamit jelent, hogy a szántás micsoda hát. Akkor szántottunk éjszaka, s reggelre meg volt halva. (7.)

Az is rossz. Ha szánt és fogyat le, fogyassa le a (...) a szántást, akkor az halált jelent. Minél hamarább, ha fogyassa le, már akkor minél hamarább. (10.)

A szántást mondták, ha lefogy, abba az évbe az az illető meghal. Hogyha lefogyassa azt a területet, így ha valaki szánt, ez vót szokásba mondva. (12.)

Álomba, ha szántnak, így tartották, ha szántnak, az halált jelent, akinek a földjén szántnak. Így mondták. Ha nem fogyassák le, akkor betegség, ha pedig lefogyassák, akkor meghal. Így mondták. (13.)

Például mikor a férjem ojan nagy beteg vót, álmomba, itt az utcán szántottak. Tudja, mi az? Ekével szántottak, pontosan itt a kapumba megálltak. Tovább nem szántottak. Na, mondom, e nem jó, nem jó. No, s meg is halt, s a kapus kidőlt. (17.)

1.2.6. A kaszálás

A halált jelenti, ha lefogy a kaszálnivaló. (4.)

Legtöbbet kaszálassal láttam, örökké kaszált.

És ez jót jelent, hogy kaszált?

Nem, ha lefogyassa, nem.

És lefogyasztotta?

Többször lefogyasztotta, de hót es meg, örökké valaki meghalt.

És ez mikor volt az ő halála után? Mennyivel?

Fél esztendővel, így, annyival. S attól többször láttam, no, szántani es láttam, azt es lefogyatta, akkor egy szenttamási rokonom hót meg, egy onokatestvérem, mikor szántotta, s lefogyatta. (4.)

[Veronka néni apatársa – B. P.] ojan álmodt látott éjszaka, hogy az édesapja azelőtt halt meg, azt se tudom, két héttel azelőtt halt meg az ő édesapja, és álmába azt látta, hogy az édesapja s ő kaszáltak. Az édesapja úgy vágta a rendet a kaszával, hogy neki a sarkát vágta le. S ő nagyon felriadt erre az álmra, hogy, ne, az édesapja vágja le a sarkát ebbe a hejbe a kaszával. (...) Úgy tudott kaszálni. Na, akkor elmentek disznóvágni, s mondom, este már megtörtént ez. Aztán még élt így négy napot. De ő a világról nem tudott. Az agya összerört a fejébe. (...)

Hogyan is történt ez az eset?

Látta az álmodt, s elment disznóvágni oda az ő apósáéknél. (...) Aznap éjjel látta, s akkor már reggel úgy ment is disznóvágni. Elmondta az anyatársamnak, a feleségének, elmondta, hogy „képzeld el, te Mariska, miben álmodt láttam éjjel! Én máma nagyon kell vigyázzak magamra, amiben rossz álmodt láttam. Édesapám a sarkamat vágta le a kaszával. Úgy tudta vágni a rendet.” (...) Ott a disznóvágóba is elmondta. Ott vót a másik sógora, s az apósa, s elmondta ott is, (...) eléggé italos volt, hazament. Enni adott az állatoknak, s úgy ment vissza vacsorázni, a disznótoros vacsorára. A ház előtt úgy elsíkt a jégen, nagy hó volt, úgy elsíkt, úgy elvágódott, hogy az agya összetört a fejébe. (...) Aztán vitték fel Vásárhejre, s ott aztán végképp elcsendesedett. (16.)

1.2.7. Az aratás

Az is, azt mondják, halál. Halál az aratás is, kaszálás is. (7.)

...ha aratsz, lefogy, az mind halál. E mind halál. (4.)

1.2.8. A pityókaszedés

Vagy vót ojan is, hogy álmodba... ojan álmodt láttam, hogy, “Na, mondom ez jóra nem telik”. Pityókát szedtem. Krumplit szedtem, zsákba, földről. Károj bácsi reá ojan három hónapra meg is halt. Úgyhogy a rokonságba vagy a családba ez betelik. (16.)

1.2.9. A szövés

S akkor ojan álmokat látott az anyatársam ezelőtt! Ojan álmokat látott... azt látta, hogy szó. Az osztomáta bent vót a konyhába, s szót. Piros szőnyeget szövött. És le is fogyatta. Na, találkoztunk, s aszmondja, „ojan nagyon rossz álmodt láttam, hogy én nem tudom, hogy ez mire telik”. Ugye gondolt ő az ő szüleire, mert azok idősebbek vótak, ő gondolt az ő szüleire. Nahát, aztán ezen telt bé, az ő urán telt bé. (16.)

1.2.10. A menyasszony

Ha álmába menyasszont lát, akkor az halált jelent. (3.a)

Az is, azt mondják, hogy halál. Ha álmába menyasszont rak bé, az is halál. Az hal meg, akit beraknak.

Ezt hogy tetszik érteni, hogy menyasszont rak bé? (...)

Menyasszonnyá öltöztetik. S azt mondják, hogy az is halál. Az hal meg, akit felöltöztetnek. (7.)

1.2.11. A tánc, a lakodalom

Itt a szomszédasszonyt is megláttam, hogy meghal. Az uram jött [ekkor már halott volt – B. P.], karon fogta, s vitte. (...) S mondtam a leányának, hogy „arra vigyázzatok Annuska, hogy édesanyáddal is baj lesz”. S aszmondja, „miért?” S mondom, „láttam, hogy Andor bácsid karon fogva vezette”. S akkor még: ment a faluba egy fiatalasszony, nem fiatal, mert nálam már idősebb volt két évvel, az uram meg vót halva, s mentek ijen táncsoportba táncolni. S mondom Veronkának, „Te, mondom, Andor bácsid édesanyáddal mentek, mondom, édesanyád szöttebbe, s Andor bácsid székejuhába, fehér harisnyába, álmomba mentek táncolni”. S aszmondja, „Na, Rózsika néni, akkor el is táncolta Andor bácsi édesanyámat!”. S reá ejisze egy hónap, vagy hat hét, mentek reggel, hogy a tehenet megfejte-e az édesanyja, hogy vigyék a csarnokba, s (...) meg vót halva. (9.)

Vagy úgy is volt, hogy egy ojan kedves álmod láttam, hogy valahol vendégségbe vótunk. S nagy tánc vót, zeneszó. Ferenc Károj bád elhívott táncolni engemet. Ezt el nem felejttem. Na, a tátád halála előtt láttam ezet [a szobában Veronka néni két unokája is hallgatja beszélgetésünket – B. P.]. Elhívott táncolni, hát én úgy táncoltam, hogy én még csak nem is szuszogtam, úgy mentem, mint a piri, mint a tollu, na. S tátád halt meg. Nemsokára. (...) Én amikor táncolok álmomba, ez aztán betelik, akkor én valakit a rokonságból eltáncoltam. S elég közelit. (16.)

Ezek szerint a lakodalom sem jelent jót?

Igen. Igen. Betegség vagy halál. (9.)

1.2.12. A foghúzás

Ha álmába fogat húznak, ugye, ha vér, akkor ojan fájdalmas... az is halált jelent. Foghúzás. (...) Ha nagyon fájt, akkor közeli. Ha nem fájt, akkor mondjuk egy ojan távoli. (5.b)

Az is halál. Ha fogat húznak. (...) Ha vérzik, az is rossz, s ha nem vérzik, nem fáj, az jó. (...) Szóval, foghúzás, hogyha húzzák, se nem fáj, se nem vérzik, az jó. De hogyha utána kezd vérezni, s fájni, az má halált jelent. (7.)

Na, az is halált jelent. A foghúzás. (...) Ha vérzett, akkor jelentett közelebbi halált, de ha nem vérzett is, egy éven belül halál történt. De a családba, ha

valakinek a családba húzták ki. (...) Vagy hogyha, mondjuk, nem is húzták ki a fogát, csak úgy magától kidőllött a fog, az is távolabbi halált jelentett, az se nem vérzett, se nem fáj, se semmi, az is halált jelentett. (9.)

S ha például maga azt lássa álmába, hogy fáj a foga, s kihúzzák a fogát. Az magának halált jelent. (...) A hozzátartozóinak, de még közeli halált, ha fáj, s véres. De van, mikor kihúzzák, s nem fáj, s vért se lát semmit, akkor távoli. De halál az is. Na. Fogval való baj az mind halál. (14.)

1.2.13. A kútba esés

Álmodtam ojat is, hogy kútba esett a gyermek. Az is halált jelent. Meg is halt a gyermek. Meghalt. (7.)

1.2.14. A medve

A másik ember (...) mit is látott? Elmentek hárman az erdőre. Jaj, igen, mondta, hogy őt a medve meg akarta az éjjel ölni. S alig szabadult meg. Egyik keresztfiunk vót. S elmentek oda a Dánfalvi erdőre (...), ojan messze van az, hogy éjjel három órakor mentek, fuvarfáért, mer pénz kellett, ez ottan negyvenhetes évekbe vót. És az bé is telt abba a hejbe. A fát levágták, s ugye ő készülődött, mert ott sok ember dógozott, ijen fakitermelők, minden, s a fiatalemberre a fa reáesett. (...) Ugye, mikor meglátták az erdővágók, s meglátta az uram is, hogy mij rosszul lettek! Hogy most meg van halva. (...) S álmába azt látta, hogy a medve meg akarta ölni, alig szabadult meg a medvétől. (13.)

1.2.15. A kert, a kerítés „kidőlése”, megrongálása

Az is halált jelent. Hogyha kidől valami, vagy kerítés, vagy ház omlik meg, vagy valami, az is halált jelent. (7.)

Például én, amikor az én férjem meghalt, január harmadikán, álmomba azt láttam, hogy az egész kerítés körbe be volt dőlve. (...) Kijöttünk, én hamar a dísznóknak enni adtam, fát hoztam be, mikor másodszor mentem, hogy hozok be egy kosárral, hát vécéből – bocsánattal – ki volt dőlve, s meg volt halva. Na, ezt jelentette az, hogy a kertek be voltak dőlve. S előző este tetszett látni?

Előző este. S ha kifelé dől, akkor azt mondják, hogy távolabb esik a halál. De mindenütt be voltak dőlve az udvarra. (9.)

Hát ez mind halál. Attól függ, hogy merre dől, mondom, ha kifelé dől a kert, akkor nem a családból valaki, de az is ijen közelebbi, de ha befelé dől a kert, akkor az halál. (9.)

Hát például amikor ugye látod, hogy valahol a kert kidől, vagy a kapu kidől, valami, annak a családból valaki meghal. (15.)

Akkor azelőtt, vagy azután ismét ojan álmodt, hogy az út mellett, a ház (...) [előtt] van a kert, mint itt nálunk is, ahogy van a kert. Aszmondja, az a kert kidőllött az útra. Az egész kert. Az egész (...) kert kidőllött az út közepére. Na, ezek mind azt jelezték [apatára halálát – B. P]. (...) Ezek ojan jelentős álmok. (16.)

1.2.16. A kapu, a kapus „kidőlése”, megrongálódása

Aztán vót ojan is, hogy ojat láttam álomban, hogy a kapus úgy nézett ki, mint egy fa, fenyőfa, illetve két fenyőfa lett vóna. S az egyik kitörött. Az egyik fa kitörött. Nahát úgy három évre talán, akkor, akkor következett be. (16.)

1.2.17. A ház vagy a gazdasági épületek megomlása, lesuvadása

Tudja, én egyszer azt láttam álomban, hogy az urammal az udvaron voltunk, s hát egyszer a csűrnek a teteje úgy men le szépen, úgy leomlott. Egészen a fél födele úgy leomlott a színre, a szín tetejére – mert szín van a csűr mellett –, s akkor hát egyszer a szín is men. (...) Lecsúszott. (...) Hát igen. Mondogattam Veronkának, nem tudom, mi lesz, s mi lehet, de megomlott a csűr. Aszmondja Veronka, „meglátod, meghal József bácsi”. Mondom, „hát ezt nem lehet tunnyi, mejik hal meg hamarabb”. (2.)

Tesztán halál. Ha lesuvadt a háza teteje (...) ez valóság. Mikor a házad lesuvadt, akkor az teszta halál. Nekünk az öreg háznak a hátaja egybe lesuvadt, pedig ott más van építve, új van, de én még a régi házat látom (...), csak a régi házat, lesuvadt, s azelőtt két hétvel, háromval lesuvadt (...). Na, a fiam nem meghót-e? Reá, reá ojan két hétre, háromra meg vót halva. Öt gyermeke maradt, Szeredába lakott. Öt gyermek. (4.)

Vagy például látja álmában, hogy a háznak egy sarka le van roskadva, vagy le van suvadva. Az is, az is halál. Ezt tartják. (8.)

1.2.18. Az álomban észlelt hullócsillag

Amikor valakinek csillag fut le az égről álmában?

Na, akkor is azt mondják, hogy halál. Valaki meghal. (7.)

1.2.19. Fekvő Jézus, gyertyával

Jöttem haza a munkából, apósom itt heverészett az ágyba, mert ő már beteg vót (...) ő nyolcvanhat éves vót. Nyolcvanhatéves, de egy teli, kemény ember. S hazajöttem (...) s úgy a szembe bekoppant abba a hejbe. S aszmondja, egy pár percre nyitotta is ki a szemit, „na, hallj csudát, te Veronka, mijen álmod láttam!” Mondom, „hát mit, na?” „Jaj, mijen nemjő álmod láték”, aszmondja. „Jézus itt az ágy előtt,” aszmondja, „le vót feküve a födre, mintha élt vóna, ojan természetesen láttam, s egy gyertya égett, a

gyertya mán fogyott el.” Na, még ez is. „A gyertya fogyott el,” aszondja, „így Jézus mellett”. Na aztán ugye ez nekem is elég vót. Nagyon meglepett. De ő is láttam, hogy belé vót. „Na,” aszondja, „ez nem lesz jó”. Na, aztán hovatovább sűjosbodott a sorsa. Nagyon nehéz vót. Sűjos beteg vót. Ő már ekkor, már betegeskedett. (...) Minden éjjel a halottakkal álmodozott. Minden éjjel. Ami csak komája vót neki, vagy szomszédból, akik elhaltak, a komájai, akik elhaltak. Ő minden éjjel ezekkel viaskodott, álmodozott. Nekem elmondta örökké. (...) Na, úgyhogy ő mind megálmodta, hogy neki mijen sűjos, sűjos betegsége jó, s ő így kell szenvedjen, s ebbe belé kell haljon. (16.)

1.2.20. A szentek

Ha az ember például lát egy szentet, (...) Szűzanyát, vagy a Jézust, ezek mind rossz álmok, mind rossz. Ha ezeket látja, vagy nehéz beteg lesz valaki hozzátartozója, vagy halál is lehet ebből is, attól függ, hogy látja, ugye, ezek, ezek mind ojan veszedelmes álmok (9.)

1.2.21. A kőkereszt

Például egy asszony azt mondja, hogy a testvére a szomszéd községbe vót, férjnél, s aszondja, egy reggel jó elég korán. S aszondja hogy „te Véra, ojan rossz álmot láttam, aszondja, rólatok, hogy le kellett jőjtek”. S aszondja: „Hát mit álmodtál?” (...) „Jöttem ide nálatok, s hát a kaputoknál egy kereszt, egy kőkereszt fel van állítva.” „Jaj,” azt mondja, „hát ez elég rossz álom, dehát a Jóisten őrizzön meg, hogy bételjék.” Azt mondja, a fiát, futbalista vót, s aszondja, a koponyáját úgy megrúgták, hogy, aszondja, nem telt bele egy hét, s a fiú meghalt, nem tudták megmenteni.

Akkor a saját fiára vonatkozott az álom?

Igen. Igen. A testvére látta az álmot, s náluk vót ez a kereszt felállítva, a kapuhoz, s akkor a fia egy hét múlva meghalt. (1.)

1.2.22. A gödör; gödörbe süllyedés

Például (...) ojan tisztán megláttam a fiamnak a jövőjét, álmomba. Azelőtt három hónappal, hogy itthagytam. Álmomba (...) én tiszta feketébe öltözve mentem a kezúton. Még azt is tudom, hogy hárászkendő vót még magamra terítve. Még duplán. Hárászkendő. Ott mentem én le az országútján, ojan jó szűrkülödött vót az idő, inkább... szóval estélledett. De mégsem vót az a túl sötét. Menyek én ott le, s hát ott a templom alatt, pont a templom irányába ott bé, van egy nagy kocka előttem az úton. (...) Méjség. S én hogy ott nézem, ott nézek ott lefelé, „jaj, mondom, ennek még feneke sincsen”. Nézttem, ugye el vótam úgy bámulva rajta. Álmomba. Mikor felveszem a fejemet, ott van előttem fiam. A tussó felin. A gödörnek a tussó felin. S hát egyszercsak szépen ereszkedik bele. Hát ő teljesen beleerszkedett a gödörbe. Ezt mán tisztán megálmodtam. (8.)

1.2.23. A temetés

Hát például amikor az én édesanyám meghalt, nyugodjék csendesen, én hat hónappal azelőtt megláttam, hogy meg fog halni. (...) Én (...) a mostohaapámat láttam, hogy édesanyámat temette el. Úgy élve. S én pont mentem haza, s mondom (...), „Édesapám, mit csinál maga?”. S aszondja, „temetem el anyádat, mert, így jött nekem [arra kért – B. P.], aszmondja, most temessem el”. S hát mondom, „Élve?” S jaj, mondom, úgy odaszaladtam a gödörhöz, oda belenéztem, s édesanyám ojan keservesen felnézett, már a fele be vót takarva. S én úgy hamar, úgy beleszöktem a gödörbe, s úgy a földet kapartam le róla, hogy úgy vegyük ki. „Édesapám, hát élve ne temesse el ezt az asszonyt!” mondom, „hát jöjjön, vegyük ki!” S aztán úgy ő is a másik felin belelépett a gödörbe, nem vót méj a gödör, s úgy a földet úgy le, felhúztuk édesanyámat, s úgy őt kiemeltük onnan, s [az álomtól számítva – B. P.] még hat hónapot élt. (9.)

1.2.24. Adományok a halottnak

Nem jó. Aszondják, hogy valakit odaad, valaki hozzátartozóját, meghal. Így mondják, akkor ha adsz a halottnak, valakit odaadsz. De ha ő ad, akkor, akkor nagyon jó. Mert még életet ad, hosszabb életet (1.)

Hát láttam, virágot. Virágot, sok koszorút, s virágot láttam álmomba, de nem ide a mi házunkhoz valót, hanem máshó valót. Hanem láttam álmomba édesanyámat, má meg vót halva, s idejött. Bejött a kapun, s „jaj, mondom, édesanyám, hogy örülsz, hogy hazajött, hát jöjjön, hogy adjak valamit!” S aszmondja, „nem kell fiam”. De mondom, „de jöjjön!” erővel behívtam a kapun, nem akart bejönni, de erővel behívtam a kapun, s adtam egy jódarab szalonát, s tíz tojást. (...) Édesanyám elment, s én elmondom itt, hogy mit álmodtam, hogy édesanyámnak én adtam egy darab szalonát, s tíz tojást. Na, azt mondják, valakit odaadtam biztos. S hát odaadtam ezt az Editet (...), édesanyám elvitte őt. (...) Ez vót novemberbe, s december 9-én meghalt az uram. Egymás után mentek el. (2.)

Azt szokták, hogyha a halott hazamegy, s a halottnak ad valamit, akkor meghal. (3.b)

Ha az ember álmába ad egy ojan valakinek, aki meg van halva, halott, akkor az mán jelenti a halált. (3.a)

Adni neki nem jó, egyáltalán, mert akkor valakit odaadsz. (...) valakit a rokonságból odaadsz. S ha pedig ő ad, akkor életet ad. Akkor életet ad. Na. Az én uram es, mikor a kezem eromlott, hát én es azt láttam, hogy ő valahol az erdőn vót, s úgy találkoztunk ketten, s nekem magyarót adott. Az erdőn szedett a fáról magyarót, s magyarót adott nekem. S ő így, így... éjente az ijének

nem jutnak eszedbe! No, magyarót adott. S aztán így, ennyire a kezem hejrejt. (4.)

Mikor a halott ad, az jó neki, ha ő ad a halottnak, az halált jelent. (...) Dehát én is a férjemnek, biza, adogattam. Ő is adott nekem. Ő is hozott ide fát az udvaromba, s minden. (7.)

Ha ad, az jó. Az jó, ha halott ad, az úgy tartják, hogy életet ad. (...) De ha én adok, akkor halál. Valakit odaadtam, így mondják. (8.)

Hát ha a halott ad valamit, az jó, az egészséget ad. De például, ha megpusztilja, vagy valami, az betegség. Halott, ha ezt csinálja. S ha az élő a halottnak enni ad, akkor valakit odaad. (...) A családból, nem idegent, hanem ijen hozátartozót, unokatestvér, testvér vagy valami, de ha enni, ad, ez aztán, ez is biztos dolog. Ha enni ad a halottnak, akkor valakit odaadott. (9.)

Az életet ad. S ha az élő ad, az akkor élő embert ad a halottnak. (11.)

Azt el, el, aszondják, az egészséget ad. De ha te adsz valamit, valakit odaadsz. (...) Így mondják, hogy ha te adsz valamit, valakit odaadsz. (12.)

Hallgasson ide. Ha a halott ad, az nem baj. Az jó, az magának egészséget jelent. De ha magától kér, s maga ad neki, akkor valakijét odaadta neki. Így van. Ez valóság. (...) Sőt még azt is látod álmodba sokszor, hogy valamejlik halott hozzátartozód megcsókol. Az nem jelent rosszat. Aszondják, ha halott csókol meg tégedet, az életet nyújt. (14.)

1.3. A tárgyakkal kapcsolatos előjelek

1.3.1. A tükör

Igen, például egy házná vót lakodalom, s leverték a nagytükröt. Etörött, s akkor má tisztába vótak, hogy ez nem lesz jó házasság. Nem is lett. A fiatalember még hamar csak traktorral szerencsétlenül egy gödörbe beléesett, s a traktor megnyomta, s meghalt. (3.b)

A tükörleesés is halált jelent. Az is halált jelent. (9.)

Ez biztos, s ezt nem csak én mondom, az uram, s ott volt ugye a sógorasszonyom, szóval az (...) anyósom haldoklott, s neki két fia a háborúba maradt. Egy huszonegy éves, egy tizenkilenc éves, egy ijen leventakona, s a másik strambéli volt. S kint, ott a Dont kanyárnál, ott veszték el. Igen. S na, mi ott, mamát ott rendeztük, nem tudom mi, mer öltöztettük-e vagy micsinátunk, s

úgy éppen hogy az ágya neki belül vót, s a közfalon kívül itt vót egy nagy tükör. Egy nagy tükör, s egy kicsi, ennél keskenyebb üllőke, ahol anyósom mindig szokott ülni, mer ő ijen hogyhívják vót, izületi gyulladásos, teljesen lefeszegedve. S akkor (...) ott az uram (...) ott beszélgettek: apósom, Béla, s az uram, s az öccse. Már beszéték a továbbiakat, ugye. S egyszersak a nagy tükör onnand, hát addig is ott vót, na, hát azon a szegen vót addig is, (...) s oda lesuppadt a tükör, s még meg is ütte a lábukat. Hát mi is csak elrémultünk, egymásra néztünk, akkor nem is beszéltünk rólla, de valószínű a gyerekei adták a jelt, akik odamaradtak a háboruba. Ugye.

És ez mit jelentett? Jó jel volt, rossz jel volt?

Hát ők... ugye, azt mondtuk mi magunk, együtt így, hogy ez egy jel volt, hogy ők is ott voltak, a szellemük, amikor az édesanyjuk meghalt. Hát biztos egy jel volt, leesett, csodánk ölt meg, hogy hát hogy tudott onnan lecsni, mikor évek hosszú során azon a szegen ott volt. Na. Ez igaz volt. (10.)

Az azt mondják, az halált jelent. (...) Má például itt, nem messze (...) kipakolnak, hogy meszelnek, s a tükör eltörött. S csakhamar a fiatalember meghalt. (11.)

1.3.2. A szentképek

Például egy újév napján, akkor még élt anyósom es, mondom, ijen hosszas beteg vót, élt anyósom es. Mi készültünk a templomba. A gyerekeket es felöltöztettem, s készültünk mind a templomba, a család. Anyósom az ágyba feküdt. Egyszersak egy szentkép, egy ennél sokkal nagyobb, megvan most is a kép odafent, egyszerre csak a falról leesett, el nem törött, hanem így (...) bukdácsolt. Ugye mijen jel vót ez? Mijen jel vót ez. Hát! Úgy megálltunk az egész, hogy meg vótunk rőkönyödvé, letörve, hogy ez micsoda jel. Na, hát ojan jel vót, hogy el is haltak. (16.)

1.3.3. A koszorú, a halottnak szánt virág

...a virágot, amit visznek neki, abból vigyázni kell, nehogy egy szál is otthon maradjon, mert ha otthon marad, akkor valaki meghal megint a családból. Pedig hát tudja a Jóisten, ugye, hogy ez igaz-e, de úgy körülnéz mindenki, hogy vaj egy szál nehogy itthon maradjon. (1.)

1.4. Asztrális előjelek

1.4.1. Csillaghullás

Tera néni, ha lefut egy csillag például az embernek álmában, akkor mit szoktak mondani?

Azt mondják, hogy akkor valaki meghal. Aztán tudja a Jóisten. Hát, ugye ezelőtt – én mostanság nem látom, igaz, nem is látok ojan jól – de ezelőtt

tényleg sokszor láttuk, hogy egy csillag..., s akkor mondtuk örökké, hogy valaki meghalt. Aztán hogy azt jelentette-e, nem lehet tudni. (1.)

És ha csillag fut le az égen?

Az is, aszmondják, valahol, nem itt, hanem ugye valahol az halált jelent, valahol meghalt valaki, mikor lefut. (9.)

1.5. A testrészek jelzései

1.5.1. A szem repeskelése

...így ez a szemem repeskel. Akkor, ha nem mind a kettő, csak egyik, a szomszédba halál van. Ha pedig mind a kettő, akkor közeli. Ez má nekem betellik. (5.b)

1.5.2. Az áll, ajak viszkete

Vót nekem egy nagynéném, már meghalt rég. Így csinál, ni. Dörzsöli az állát. „Mi van Zsuzsanna néni?”. „Valaki meghal, úgy viszket az ajakam.” (...) A rokonságba. És igaza vót. (14.)

Azt mondja egyszer a szomszédasszony, aszmondja, hogy „tudja, keresztanyám, aszmondja, ezt már ezelőtt hallottam, hogy az ajakad, ha megviszket, akkor valaki a családból meghal”. Azt mondja, „Vasárnap egy hete vót, aszondja, úgy a templomba úgy nem bírtam magammal, úgy vájtam”, aszondja úgy viszketett (...) az ajka. S aszondja, hogy „Gondótam, aszondja, anyósomra”, mert idős az anyósa, minden (...) s a testvéreinek a férje [halt meg – B. P.]. Ott fenn vótak az erdőn, s hétfőn hanyattesett és meghalt. (15.)

1.5.3. Megsárgult, gyertyafüstös ujjak

Legutóbb most azt láttam, ez az ujjom,

a gyűrűsujja

hát úgy az a köröm, hát bé van sárgulva. Ez az ujjam felét. “Ej, mondom, Úresten!”. De még nem vót, hogy... Mares odavót még a kórházba, hát még nem gondoltunk arra. No, s komám ott vót, izé, az es a kórházba. Hát én még reá se gondoltam. Aztán hazajött, hát elmentem látogatni, komám, hogy meghallottam, hogy mijen rosszul van, hazahozták a kórházból. Na, s a mezőn elmutattam egy asszonnak, mondom, „nézzék (...), nekem soha de soha körömön ijen sárgulást nem láttam. Nézzék meg ez a körömöm, s így le, végig.” S aszondja egy domokosi asszon, mert azok vótak ott takarni, az onokatestvéremnek segíteni, aszondja, „ez ügyeljen, mert ez halál”.

Mikor elsárgul az ember uja?

Igen.

És ez mikor vót?

Hát ez ezelőtt ojan jó két hétvel. Két hétvel.

És mondtak még valamit a domonkosi asszonyok?

És aszondja, aszondja, ez halál, aszondja. S azt kérdezte, hogy künn láttam-e meg, vagy benn. S mondom, hogy én künn.

Tehát a házon kívül?

Igen. S mondom, hát én künn, mondom. Aszmondja, hogy akkor nem a családból, hanem ojan, izé, künn, úgyhogy nem a családból való hal meg, aszmondja. Nahát, még elkacagtuk, hogy mit mondott. S hát ugye, komám es, ugye, no, egyszerre délután temették őt, s Margit délelőtt. Ugye egyszerre vótak meghalva. Na, s ez így, így, ijen jelenetek vannak. (4.)

Gyertyafüstös, az is halált jelent, úgy mondjuk mi, hogy gyertyafüstös. Az ijen, csak halálhírt hall az ember, hogy valaki meghalt. S ha bent látja az udvaron, vagy a házba, akkor a közeliékből valaki, ijen hozzátartozó. Nem kell az, hogy pont testvér legyen, de lehet ijen egy koma vagy valami. S ha kint látja, akkor már távoli, de az is halál, a gyertyafüst. (9.)

Például anyósom nyolcvanhét éves korába halt meg, s ojan tíz évig agyér-
elmeszesedése volt. S akkor örökké feküdt, enni adtam a székre, mert szől-
tál hozzá, nem felelt, s aztán a székről ő bémajszolta. Egyszer reggel látom,
hogy az étel ott van, s akkor valahogy mosom a kezemet itt a csapon ni, s hát
ojan gyertyafüst. Három ujjam így keresztül. Sárga. (...) Az ujjközéptől lefe-
lé. (...) Megmosom szappanal, jól szódával, nem jön le. Ez gyertyafüst, ez
halált jelent, de rajtam megtörtént. De így a szülcimről ezt örökké tanul-
tuk. S a kutya, mikor bankol este s éjjel, az halál vagy tűz. De ez igaz, bi-
zony Istén, mert rajtam történt meg. S ez az anyósom halála! Hát itt szembe
a harangozóéknál úgy baunkol éjjel a kutya, s a szomszédba meg egy halott
volt, s engem estére odahívtak imádkozni, mert itt az egész szert meghív-
ják, mikor egy halott van, azelőtt való este (...). Elég a hozzá, hogy ott va-
gyok imádkozni, s mondom a családba ott, hogy „én oda a szélére ülök, mer
haza kell menjek, hát mer a mama ojan, néz, nem felel, a kutya úgy
baunkolt”. Menyek haza, s hát meg is volt halva. Már este kilenc órákor. Na
de mondom, azon a nap vót nekem a gyertyafüst így. De maga nem ismeri,
hiába mondom, mien az. Ojan sárga, mint egy sárga viasszal így keresztjé-
be..., akármivel mosod nem jó le. S csak egy ojan huszonnégy óráig tart a
kézen. S a kutya, az hogy baunkolt. (12.)

Aszondja nekem délbe (...) édesanyám, „menj ki, aszondja, mert jött, aki a
cserepet árulta, menj ki, s végy cserepet!” S aszondja, „télire ne maradjon a
ház födetlen”. Mer itt járt az ember, s ha segítesz a vagonból kirakni, akkor
adnak nektek is. Kellett ötszáz darab cserep. Hát én elmentem pontosan tí-
zenkettőkor, csütörtök nap vót, kimentem az állomásra, de annyira ideges
vótam, hogy én nem akartam ottmaradni. Semmiképpen. (...) S akkor „na,
mondom, menyek haza”. S aszondja az egyik asszon, nekem, „ó, maradj,
míg a hármas vonat eljön”. Mondom, „én nem maradok. Én ötszáz darab

cserepért nem szedem a cserepet”. S tudja, mire én ezt kiszóltam, hát jó a leányom. „Jöjjön édesanyám, mert máám meghalt”. (...) Én megérezttem. S még mondta reggel, rosszul érzi magát. (...) s úgy láttam, tudja, itt a körmei meg vannak sárgulva.

Megfüstösödtek?

Megfüstösödtek.

Minden körme?

Minden körme azt a sárgaságot bévette e. Úgy ahogy láttam, (...) készíti az ételt, úgy odapillantottam, az üvegbe szerelte belé a tejet, s hát látom ojan sárgák. (...) Aznap reggel, igen. Azelőtt a nap is láttam, hogy ojan rossz a színe, (...) s „hát hogy van, édesanyám?” s „hát egy kicsit szédülök”, aszondja, „de nem érzem ojan rosszul magam”. Hát ugye mentünk, ősz vót, mentünk minden nap dőgozni. (...) Na és akkor, mondom, ekkor ebédet is megfőzte, elmosogatott, s kiment az utcára, elhozta a kicsi leánkát ide, Beátát, most tizenhat éves leánka, akkor második éves vót, s akkor lehozta, s azt mondták a szomszédasszonyok, hogy az utcán végig kísérgette. Érti. S ahogy az utcán ment ki, hívta két asszony is bé. S azt mondta, hogy ő most már nem tud tovább maradni, mer neki haza kell menjen. Egyik hejre se. Mert szokott úgy bémenni, nem ment sehova be, eljött haza. S akkor, ahogy hazajött, mondta, hogy akar almát szedni. S édesapám boldogan aszmondja, hogy „Hadd el, ne szedj almát, esel le a fáról!” Annyit szedtünk, nekünk elég, s akinek kell, leszedi. Kiült a kicsi székre, s akart tormát pucolni. Így ősz volt, eltenni. Míkor egy tormát megpucolt, a székről lefordult. Abba a hejbe meg volt halva. Úgyhogy amire az édesapám kijött az udvarra, akkorra már szomszédok bészaladtak. S mijen előérzete vót! (13.)

1.6. A halott testével kapcsolatos előjelek

1.6.1. A leesett áll

Ha a halottnak tátva marad a szája, (...) s mit-tudom-én, hogy az a halott innent van téve, onnant van téve, de amerre van téve, s a szája nyitva van, közel meghal valaki. (...) Igen. Ez igaz. Ez má tapasztalva van. Igen. S nem sok idő múlva. (8.)

1.6.2. A fej félrebillenése a koporsóban

S amerre billen a feje, hát kétszer-háromszor megigazítják, s amerre billen, arra, abba a tájba halott lesz. (...) Itt is vót meghalva a szomszéd fiatalembernek az édesanyja, s itt a sarokszobába ravatalozták fel. Na én itt segédkezek, de én a halottól félek, én nem foglalkozok vele. Még a férjemmel se, nyugodjék csendesesen, a ravatal mellé odaálltam, de én úgy mint más, hogy hozzányúl, vagy valami, én amiután meghalt, én többet nem foglalkoztam. S ahogy Gyimesből hozták haza, mert ott van a férfinék egy testvére, s ott halt meg, s

onnan hozták haza, s amikor felnyitották a koporsót, ugye mondta egyik, hogy a feje lent van, s tegyenek be egy kis párnát, s mindig úgy dőlt fére a feje, kifelé. S no, eltemettük délelőtt, s még a ravatal az udvaron vót, még nem vót oda a házhoz visszavive, ahonnan elhozzák, s hát mán jöttek innen kintről, hogy meghalt egy bácsi. (...) Ez is bevált. (9.)

Azt hallottam, hogy (...) a feje ha erre vagy arra, hogy merre van, arrafelé hal meg valaki. (10.)

Na így mondták, hogy mikor a halottat mennek bé, ugye, mennek bé, (...) s én sose megyek senki halotthoz, megállok az udvaron, bemennek, ojan arcátlanok, hogy tapodnak be a szobába, na lám, jó ki, s aszmondja, „na, lefelé van a feje, meglátod, lefelé való halottat viszen el, vagy beteget viszen el!” Na, ennyit tudok. (12.)

Arra lesz a halál. (...) Amerre van a feje, ha egy kicsit elfordul jobbra vagy balra, ugye, vagy nem teszik jól vissza, s annyit hát, [nevet – B. P.], akkor aszondják, hogy na, még valakit elviszen magával. (13.)

Hát azt mondják ugye, hogy a halottat amikor felravatalozzák, akkor a feje egyenesen álljon, mert hogyha egy kicsit valaméjük felé fére van, én hallottam ojant is, mondták, na, felfelé lesz a következő halott, vagy na, lefelé lesz a következő halott. Amerre vót a feje. (16.)

1.6.2. A szem felpattanása

Azt is azt mondják, valakit elvisz. (...) Valaki meg fog halni, ha felpattan a szeme. (9.)

1.7. A halotti ének

Akkor, ha így, ha ezt a halotti éneket énekeled, s így dunározod, s még nem es akarod dunározni, hanem úgy hagyod félbe, de úgy jó, úgy jó...

Álomba?

nem álmodba, ébren! Az, ha az jó, az a dunározás, az má izé, halált jelent. Az má egyszer halált jelent. (4.)

Vagy amikor van úgy, hogy egy ijen halotti ének úgy az agyamba jó. Hát nem tudok szabadulni meg attól. Úgy jó, úgy a fülembé, mintha hallanám, vagy úgy cseng a fülembé. Jaj, akkor már gondolom, „Istenem, Istenem, mit adsz megint? Mijen baj jó vajon?” Két-három nap múlva már hallom, harangoznak halottnak. S a rokon... vagy valaki ojan hal meg, aki közeli. Vagy rokon, vagy jó ismerős, akit nagyon sajnálok, fájjalok, na. De ez is betelik. (16.)

1.8. A rossz előérzet

Például (...) hazajött az unokám, mosmár huszonegy éves, mondom neki, hogy „na, Szilárd, egy héten belül temetésre menyünk!” Aszondja, „hát hova?” „Hát honnan tudom én?” „De mondom, temetésre fogunk menni.” S „hát kinck?” S mondom, „én se tudom. De hogy temetésre menyünk, biztos.” Megéreztem. (8.)

2. A haláljósítás alkalmai

2.1. A tenyérjósítás

Például férjemnek vót egy testvére, apáca vót. S annak a testvérinek megnézte így a tenyerit, s azt mondta neki, amikor megnézte, „te, aszmondja, legszebb korodba meg fogsz halni”. Meg is halt.

(...) Csecsemőknek is megnézik. (...) S aszmondják, amejiknek végig le van, fog élni sokáig. S amejiknek megszakad, az aszmondják, előbb meghal. S vót, történt ijesmí. (...) Azt meg lehet látni, már látszik ez az éltvonal. (7.)

2.2. A kétfelé ágazó csont

Így a tyuknak van elől, van egy ojan csont, van egy ojan csont, hogy kétfelé ágazik. S azt meg szoktuk szárítani, még mi is csinátuk ezt a férjemmel! S akkor húztuk, hogy lássuk, mejik törík el. Amejik ága hamarabb eltörík, amejiket én fogtam, vagy ő fogta. S ez is igaz vót! Az uram amerről fogta, arról felől tört el hamarabb. Ezt nem is egyszer próbáltuk. Hát ő halt meg hamarabb. (16.)

3. Egyéb divinatorikus funkciójú jelenségek

3.1. Halálosági víziók – (elő)jelek a túlvilágról

3.1.1. A haldokló elhunyt hozzátartozóival, ismerőseivel beszélget.

Az elhunytak hívják a haldoklót

Igen, ezt én próbáltam. Mikor a férjem súlyos beteg volt, hát ott feküdt bent, van egy sezlony, s ott feküdt bent, egyszer látom, hogy így néz valamit. (...) A szekrény felett, úgy szembe van a szekrény az ágygal, s ő néz. Mondom magamba, mondom „Úristen, mit tud Károj ott látni? Mit nézhet ő így?” S mon-

dom szépen neki, hogy „Károj”, s aszondja, „tessék” [mindkét idézett szót suttogva ejti ki – B. P.]. S mondom, „mit látsz te ott, mondom, a szekrény felett, hogy úgy nézed?” S aszondja, „idesanyámat”. Az idesanyja meg vót halva má rég. Többet nem szótam egyet se, mer azt mondják, ojanakor nem szabad zavarnyi. Többet egy szót se szoltam, csak ő nézte, nézte, s másnap meghalt. Úgyhogy úgy látszik, hogy a halottak megjelennek. Mondom, így jártam, hogy mondom, „Uram, mit nézhet, mondom, Károj ojan erősen?” egyet se pillantott, csak nézett. „Károj mit nézel te ott, mit látsz ott a szekrény fölött?” S aszondja, „idesanyámat”. Gondolom magamba, „Istenem, hát akkor mán a halottakat lássa ő!”. Pedig eszin vót, mert mondom, hozzám szót, megkérdezte, hogy „Tessék?”. (...) Az idesanyját má látta, úgy látszik, hogy megjelennek ugye a halottak, mikor már közeledik az idő, akkor biztosan ugye ők is imádkoznak. Pláne ugye az édesanya. (1.)

Minden, majdnem minden beteg, majdnem minden... (...) Őket látja. Majdnem minden haldokló az édesanyját, édesapját, vagy valakit. Azokhoz kezd beszélni, s akkor már tudjuk, hogy ugye már rövidesen meghal, mer akkor már megjelennek előtte, ugye már ő már nem is ezen a hogyhívjákon van. Velük tusakodik, a hozzátartozóival vagy a férjével, vagy a feleségével, ha házastársak halnak meg ugye, egymás után. Hát a férjem is egyszer nagybeteg volt, s már úgy megijesztett (...), tüdőgyulladásba volt, s egyszer azt mondja nekem, hogy „küdd ki innen Borth Lacit!” Az azelőtt akasztotta fel magát. Egy két-három héttel. S jaj, én úgy megijedtem, mondom „hát itt nincsen senki!” „Dehogynincs, ne, hol áll!” Így mutatta, „ne, ott áll.” (...) Ő azt látta. Hát én úgy megrémültem, hogy kiszaladtam, s gyorsan szaladtam az orvosér. (10.)

Na, s ekkor aztán három napra ő is meghalt. Mikor ijen, ijen készülős... Egész éjjel mondott, s mind a halottakat kiabálta. (...) Beszélt velük (...) A szüleit kiabálta, hogy jöjjenek ide, s ne, jöjjenek, s én is megyek. Mind ijeneiket kiabált. Mert ugye egész éjjel vele vótam, három éjjel is (...) s még beszélt is velük. (13.)

Hogyne. Akkor már jobban lehet, mer tudja, akkor a beteg, mikor már egy ijen beteg komoj beteg (...) az én apósom is egy évig feküdt az ágyba, akkor már éjjel sokszor a halottakkal beszél. (...) Álmába, úgy, hogy hallod. Annnyira hangosan beszél, hogy meghallod, hogy kivel beszél vagy micsinál. Vagy má mikor kómába esik vagy utolsó pillanatokba, akkor má, így má több betegvel vótam ugye, akkor má mondja, hogy na, itt van az édesapám, vagy az édesanyám, vagy hívott engemet, vagy itt vannak. (13.)

Igen. Ő es beszélgetett, az apjával es beszélgetett, s akkor így, így a kezével így integetett, s így az ujjával mutatott, így, s akkor így kapdosott (...) igen, hát azt mind látta. Akkor szeme békoppant, s így dörzsölgette, ízélta a szemit,

de má ojan homájost látott. S aszmondja, hogy „Ne,” aszmondja, „Feri hol van!”, aszmondja.

Ki az a Feri?

Egy szomszéd emberünk rokonja, s no az es körülbelül előtte három eszten-dővel halt meg. S aszmondja, hogy „ne, Feri hol van!” aszmondja. S mon-dom, „hadd el, mert jó hejt van”. Aszondja, „igen, de menjen el!”. Látta. S így látta mindegyiket, így mindegyik... Dénest es, a másik onokatestvérit, mindegyiket. Aszondja, hogy „Dénesnek tölts egy pohár pálinkát! Ne csapd úgy el!”. Mondom, „tőtök, Vilmos, tőtök.” Szeme nyitva vót, s így mondta. Szeme nyitva vót. Mondta, „Dénesnek tölts egy pohár pálinkát!” Így beszél-getett, s mindent mondott. Így ezek, akik meg vannak halva, mind azokkal foglalkozott egy hétig. (...) Hát azok hítták beztoson. Hítták, s mondta, hogy „ne, hol vannak!” Aszondja, hogy „ne (...), jaj, jól táncoltok? Jól táncoltok tük?” Osztán hogy kik táncolnak, hát azt nem mondta meg. Aztán ki es nyitja a szemét. Mondom, „Kik táncoltak, Vilmos?” Nezett engemet, s nem mon-dotta. (...) Ez az utolsó egy hét. Az utolsó hét, ojan két héttől errefelé mind a halottakkal vót. Mind-mind. Állandóan a halottakkal. Mihejt a szeme bekop-pant, állandóan a halottakkal. (...) Lecsukta a szemit, s azokkal beszélgetett, s nyitotta ki, s mondom, „te Vilmos, mikvel beszéltél?”. Hát aszondja, „Feri es itt van, ne”, aszondja, „itt van Feri es, Dénes es, hát töltsél neki egy pohár pálinkát”. (4.)

3.2. A halál fiziológiai előjelei

3.2.1. Változások a bőr felszínén

...már aztán visszajő a színe neki, de viszont egy rákos beteg, az egy ojan viaszsárgáévvá lett. Aztán utána egy kicsit a színe, másnapra, kialakul. De ezen a pillanaton ojan viaszsárga. Szívbeteg pedig, az megfeketedik, úgy megkékül. Ezt má így láttam ezeken a betegeken. A szívbeteg az kékül, s a rákbeteg pedig ojan viaszsárga lesz, hogy irtó. S utána másnapra kialakul. (13.)

3.2.2. A gyengeség. A haldokló már nem beszélget

Úgy le van gyengűve, beszéni se tud. Teljesen le van gyengűve, nem tud beszéni. (3.a)

Hát lehet látni azon a haldoklón, hogy... hát má ugye le van gyengűlve, s minél tovább gyenge. S az én uram es úgy vót, hogy már ugye azelőtt még a lábát leengedte, de aztán má nem, s má láttam, hogy erősen gyenge, mondom a szomszéd embernek, hogy “Gyere bé, borotválj meg, mert erőst, erőst-erőst le van gyengűlve, s ojan gyenge”. Béjött, s megborotválta, s még így a lábát letettem, de má kellett a hátát tartsam, kellett segíteni. Aztán mi a pa-pot elhívtuk, elhívta egy kereszteánya, elhívta, s meggyóntatta. De ugye ez

a rákbetegséggel végig beszélt. S meggyónt szépen, s no, reá három napra meg vót halva. Úgyhogy lehet látni ugye, hogy már nem úgy beszélget, betegbb, lehet látni. (4.)

Hát ugye, abba a hejbe már jött minden szomszéd, mert már látszott rajta már, akkor már én se hagytam se éjjel, se nappal, hogy már utolsó felin van, mert mikor így készülődik, s hánkolódik, s vergődik, minden, hát akkor már tudjuk, de akkor már csak kiabálni tudott, már úgy le vót gyengülve. (13.)

Aztán az az előrejelzések, hogy ijen haldoklónál, hogy félre kezd beszéni, nem azt az öntudatot, hanem egyfelé, egyfelé beszél, amit ő esetleg valamikor gondolt, vagy átélt. S akkor jön neki a szavajárására, s akkor mond egyfelé (...) akkor már nem is veszik számba. (18.)

3.2.3. A haldokló szemei „hátraszakadnak”

Szemei már el vannak homájosodva. Szóval neki má... (8.)

...akkor már a szeme is ugye szakad hátra, így mondják, szakad hátra, mer úgy felfelé néz, minden, akkor már tudnivaló, hogy most már csak percek kérdése. (10.)

Hát azt észre lehet venni, tudja, a szemei ojan üvegesek már, el vannak üvegesedve, úgy elváltozik. (13.)

3.2.4. A figyelem kihagyása, az öntudat elvesztése

Tera néni, tessék mondani, azt miből veszik észre a körülállók, hogy most már meg kell keríteni a beteget, már nincs mire várni? Hogyan veszik észre, miből látják (...) hogy meg kell keríteni, már hal meg ?

Jaj, hát ugye akkor mán tetszik-e tudni, mán akkor ő nem figyel. Mán akkor aztán nem tud szólni se, má kémába esik. Úgyhogy má nincs... Addig nem lehet, amíg ugye eszin van, hogy ne vegye észre. De osztán mikor kémába esik, akkor már nem törődik semmive. Akkor má lehet. (1.)

Hát már nem figyel, nincs semmi figyelme. (7.)

Hát akkor már halálra van teljesen válva. Ő már nem... nincs elménél. (8.)

Hát az már akkor, hogymondjam, ijen önkivületi állapot. (10.)

3.2.5. „Szakad ki a lélek belőle”

Hát mikor már, ugye, lássa az ember, hogy a lélegzete jön fel, s már innen csak a torkából szuszog, mert azt lehet... amikor méjebben szuszog valaki,

akkor még van élet, de mikor csak „Ha-há-ha-há” [halk, szapora lélegzetvételt utánoz, piheg – B. P.]... (10.)

Erősen úgy tikkadozott, hircelt, tikkadozott. (...) Nem kapta a levegőt. (16.)

Hát nem ver a pulzus, nem szuszog. Ugye, látszik, hogy utoljára ojan nagy sóhajtások jönnek, minden betegnél általában így volt, ritka, amejik úgy szépen elalszik. (13.)

Érzi, hogy vége, szakad ki a lélek belőle. (16.)

FÜGGELÉK 3.

A halál előjeleivel kapcsolatos bajelhárító technikák Csíkkarcfalván és Csíkjénőfalván

1. Az imádság, a keresztvetés

Hát én gondolom, hogy csak az imádság, ha segít. Gondolom. Mondom, hogy miko rossz álmot látok, és hát örökké kérem a Jóistent, hogy fordítsa el, s „Uram, ha lehetséges, múlják el ez a pohár”, ugye, mint az Úrjézus kérte. (1.)

Én még imádkozok este, mikor lefekszem, azt mondják, Szent Jóbhoz kell imádkozni, s megkérni, hogy ne lássunk rossz álmokat. Szoktam imádkozni, s nem is látok akkor rossz álmot. (...) S én éjjel is, ha megébredek, s eszembe jut, hogy mit láttam, rossz álmot, akkor is vetek keresztet háromszor, s imádkozok. (...) Hát én a Miatyánkot, Hiszekegyet, s este a Rózsafűzért, mikor fekszem le, s az Úranyalát. (...) Meg aztán imádkozom a gyermekeimért, halottakért, testvéreimért, mindenért imádkozok. (7.)

Például én az édesanyámtól úgy hallottam, hogy imádkozzék az ember Szent Jóbhoz, hogy ne teljen be. (8.)

S még azt es mondta édesanyám, „ne mond el fiam az álmodat, míg a nap fel nem jó. S akkor es menj a nap felé, s vess keresztet, s imádkozzál, hogy ne teljen be rosszra”. Ennyit mondott. (12.)

Például én van, hogy ojan rossz álmot látok. Akkor felkelek, s keresztet vetek, s mondom, „Édes Jóistenem, fordítsd jóra az álmodat!” Akkor kijövök, „Szent Jób! (...) Te mindent eltűrtél, s fordítsd jóra az álmodat!” S ezt kell fohászkodni, s a Jóistent kérni. Mert nem mindig telik be a rossz. (14.)

Hát imádkozunk a Szent Jóbhoz. Így mondjuk. Így mondtuk, s így mondtuk most es. A Szent Jóbhoz, hogy térítse jóra az álmodat. Hogy ne jőne valami sújos baj. (...) Vagy a kutyát meghanyigátam én nemegyszer, hogy jó van, immár hallgasson el. De csak kezdte. Ojan csúful vonít ojanakor. Nagyön megjelezi. A kutya, s így a bagoj es, ezek aztán megjelezik. S az be es telik. (16.)

2. A misemondatás, az alamizsna, az imádkozó

Akkor vót itt egy öreg pap (...), nyugdíjas pap vót, s ojan jó, baráti, nem tartotta magát..., kiültünk tavasszal, gyapjat fontunk kerékbe, de most ugye fonógép van, nem fonunk. Kijő az öreg pap oda, s (...) mondom, „plebános úr, az éjjel ennek s ennek egy lepényt adtam”. Aszmondja, „nem baj fiam, mondok egy misét azért a halottért, hogy ne szoruljon reád”. (...) Osztan másnap be is vittem a mise árát, s mondom, „na, plebános úr, tetszett-e mondani?” S „igen, fiam, egy csendes misét”. Na, ez így vót. (12.)

Ojan is eléfordul. Mondom, így, amit... vagy misérevalót ad, vagy imádkozik, vagy mi, valamit ojanakor tennie kell. (13.)

Egy (...) misére valót ad. (...) Imádkozót csinál. (6.b)

3. A halálbagollyal kapcsolatos bajelhárító technikák

Hát eleget üldöztem, de úgy is visszajött. (...) Hát ott közel hajintkodtam meg, vagy hessegettem, vagy mi. De úgy is visszajött. Az ojan. Az szokott járni. Aszmondják, a környéken halál van, akkor halált jelez, hogy valaki a környéken meg fog halni. (13.)

Hát én eleget hessegettem, de úgy is visszazállt! Úgy is visszazállt a kuvik. Az aztán borzasztó... Attól nagyon féltém. Mikor hallottam, hogy elkezd kuvikolni, akkor már nekem elegendő vót. Ahogy meghaltak, többet sohase hallottam. Elkötözött másfelé. (16.)

4. A kikiriló tyúkkal³¹ kapcsolatos bajelhárító technikák

Az is rosszat jelent. Halált. S azt aszondják, azt azonnal le kell vágni. (...) Azonnal le kell vágni, mert hogy nemjót jelent a tyúk, amikor kukorékol. (7.)

Az jelent nagy veszéjt a házra, azt le is szokták vágni rögtön, amikor a tyúk kikiril. (9.)

Van a tyúkokba is, amejik jelez. (...) Szép tojó tyúk, s elkezd mint a kakas kiabálni, kikirilni. S akkor azt hogyha valaki észreveszi, úgy tartják, hogy le kell vágni, mer ha nem, (...) a ház környékére eljön a baj. Levágják, hogy legyen neki a bajja. (18.)

³¹ Lásd még a „kikiriló” tyúkkal kapcsolatos előjelekről írott szakaszt.

Hát azt levágják, azt nem hagyják sokáig. (6.b)

Ezelőtt úgy szokták mondani, ha valaméjük tyúk így mint a (...) kakas, úgy ízél, azt mondja, a nyakát le kell... „Essék rajta!” azt mondja, ne az ő fején teljék. (...) Ez egy itt élő szokás. (19.)

Az nem jót jelent. (...) Halált, vagy ojasmit. (...) Ha a tyúk kikiril, az nem jó. Még szoktuk azt levágni es. Hogy ne kikiriljen tovább. Vagy azt mondjuk: „Teljék az ő fejire!” (11.)

5. A baunkoló kutyával kapcsolatos bajelhárító technikák

Osztán még ojan is megtörténhetik, hogy az ő fején telik be. Megütik, addig baunkol. (14.)

Adatközlők:

- 1.: Szabó Károlyné Benes Teréz /1911/ (Karcfalva)
- 2.: Karda Józsefné Székely Margit /1927/ (Karcfalva)
- 3.a: Gidro János /1909/ (Karcfalva)
- 3.b: Gidro Jánosné Szopos Zsuzsanna /1911/ (Karcfalva)
- 4.: Márton Vilmosné Katona Julianna /1918/ (Jenőfalva)
- 5.a: Gegő Demjén /1937/ (Jenőfalva)
- 5.b: Gegő Demjénné Vizi Margit /1943/ (Jenőfalva)
- 6.a: Péter Károly /1932/ (Karcfalva)
- 6.b: Péter Károlyné Plága Rozália /1939/ (Karcfalva)
- 7.: Both Andrásné Ferenc Anna /1918/ (Karcfalva)
- 8.: Benes Józsefné Bálint Rozália /1924/ (Jenőfalva)
- 9.: Barta Androné Sándor Rozália /1932/ (Karcfalva)
- 10.: Albert Tiborné Bálint Katalin /1924/ (Karcfalva)
- 11.: Gegő Dénesné Biró Boriska /1912/ (Jenőfalva)
- 12.: Márton Istvánné Szopos Erzsébet /1928/ (Karcfalva)
- 13.: Antal Józsefné Gidro Gizella /1927/ (Karcfalva)
- 14.: Bács Istvánné Péter Erzsébet /1915/ (Jenőfalva)
- 15.: Sándor Károlyné Biró Vilma /1917/ (Karcfalva)
- 16.: Sugár Józsefné Pál Veronika /1932/ (Karcfalva)
- 17.: Kozmáné Pál Anna /1917/ (17. – Karcfalva)
- 18.: Hajdu S. András /1907/ (Karcfalva)
- 19.: Benes József /1919/ (Jenőfalva)

IRODALOM

Adorjáni R. Károly 1995. A halottak útja a ravai unitáriusoknál. In Küllős Imola (szerk.): *Vallási Néprajz 7. Gyülekezeti élet és vallási szokások a Küllői Református Egyházmegyében*. Budapest, 181–212.

Balázs Lajos 1995. *Menj ki én lelkem a testből... Elmúlás és temetkezés Csíkszentdomokoson*. Csíkszereda, Pallas-Akadémia.

Berta Péter 1999. A halálkultúra két arca. A normakövető életúttal és az öngyilkossággal kapcsolatos magyar paraszti lélekhiedelmek és a gyászmun-ka összefüggései. In Berta Péter és mtsai (szerk.): *Halál & Kultúra. Tanulmányok a társadalomtudományok köréből I*. Budapest–Pécs, Osiris/Janus. (Megjelenés alatt.)

Bona Júlia 1974. Halotti szokások a szlavóniai nyelvjárás területén. *A Hungarológiai Intézet Tudományos Közleményei* (június–szeptember), 153–157.

Bosnyák Sándor 1980. *A moldvai magyarok hitvilága*. Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport. (Folklor Archívum 12.)

–1984. *A bukovinai magyarok hitvilága II*. Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport. (Folklor Archívum 16.)

–1997. Visszasírás. A parasztság halálközeli élményei. (Kézirat)

Coolidge, F. L. – Fish, C. E. 1983. Dreams of Dying. *Omega – Journal of Death and Dying* 1–8.

Erdélyi Zsuzsanna 1990. Modern szinkretizmus. In Lovik Sándor – Horváth Pál (szerk.): *Néphit, népi vallásosság ma Magyarországon*. Budapest, MTA Filozófiai Intézet. (Vallástudományi tanulmányok 3.) 9–30.

Fejős Zoltán 1985. *Hiedelemrendszer, szöveg, közösség I-II*. Budapest, Múzsák. (Néprajzi Közlemények XXVII.)

Felhősné Csiszár Sarolta 1986. *Temetkezési szokások a Beregi-Tiszaháton*. Debrecen, KLTE Néprajzi Tanszék (Studia Folkloristica et Ethnographica 20.)

Freud, S. 1997. Gyász és melankólia. In Erős Ferenc (szerk.): *Ösztönök és ösztönösorsók*. Budapest, Filum. 129–143.

György Horváth László 1994. Temetési szokások a Kis-Küküllő menti Magyar királyfalván. In Bartha Elek – Dankó Imre – Küllős Imola – Molnár Ambrus (szerk.): *Vallási Néprajz 6*. Debrecen, 53–70.

Gyura Julianna 1983. Százötven babona Zenta-Újfaluból. In Bosnyák István (szerk.): *Jugoszláviai magyar folklór*. Újvidék, A Magyar Nyelv, Irodalom és Hungarológiai Kutatások Intézete. (Értekezések, monográfiák 3.) 244–255.

Hoppál Mihály 1970. *Egy falu kommunikációs rendszere*. Budapest, MRT Tömegkommunikációs Kutatóközpont.

–1980. Hiedelmek és hagyományok. *Híd* (február), 241–254.

–1992. A hiedelem mint nyelvszokás. In Novák László (szerk.): *Hiedelem, szokások az Alföldön II*. Nagykőrös (Az Arany János Múzeum Közleményei VII.) 607–619.

Janis, I. L. 1958. *Psychological Stress: Psychoanalytic and Behavioural Studies of Surgical Patients*. London, Chapman & Hall.

Jung Károly 1978. *Az emberélet fordulói. Gombosi népszokások*. Újvidék, Forum.

–1982. Haláljósítás és a halál előjelei a jugoszláviai magyarság hagyományvilágában. In Hoppál Mihály – Novák László (szerk.): *Halottkultusz*. Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport. (Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához 10.) 224–232.

Kelemen István 1994. „Temető kapuja sarkig ki van nyitva...” (Temetési szokások a partiumi Hegyközben.) In Bartha Elek – Dankó Imre – Küllös Imola – Molnár Ambrus (szerk.): *Vallási Néprajz* 6. Debrecen, 9–19.

Klass, D. 1992–93. The Inner Representation of the Dead Child and the Worldviews of Bereaved Parents. *Omega* 26: 255–272.

Kligman, G. 1988. *The Wedding of the Dead. Ritual, Poetics and Popular Culture in Transylvania*. Berkeley–Los Angeles, University of California Press.

K. Kovács László 1944. *A kolozsvári hóstátiak temetkezése*. Kolozsvár.

Körmöci Erzsébet – Szabó Jolán 1983. Halotti szokások Zentán. In Bosnyák István (szerk.): *Jugoszláviai magyar folklór*. Újvidék, A Magyar Nyelv, Irodalom és Hungarológiai Kutatások Intézete. (Értekezések, monográfiák 3.) 192–213.

Kunt Ernő 1980. Hiedelemrendszer és társadalmi parancs. (A magyar nép halotti szokásainak társadalmi vonatkozásai.) In Frank Tibor – Hoppál Mihály (szerk.): *Hiedelemrendszer és társadalmi tudat I-II*. Budapest, Tömegkommunikációs Kutatóközpont, 324–331.

–1987. *Az utolsó átváltozás. A magyar parasztság halálképe*. Budapest, Gondolat.

Littlewood, J. 1993. The Denial of Death and Rites of Passage in Contemporary Societies. In David Clark (ed.) *The Sociology of Death*. Oxford, Blackwell, 69–86.

Manga János 1978. A hitvilág és a hitélet változása. In Bodrogi Tibor (szerk.): *Varsány. Tanulmányok egy észak-magyarországi falu társadalomnéprajzához*. Budapest, Akadémiai Kiadó. (Néprajzi Tanulmányok) 375–412.

Parkes, Colin Murray 1998. *Bereavement. Studies of Grief in Adult Life*. Harmondsworth, Penguin Books.

Penavin Olga 1974. Betegség, halál és temetés Szlavóniában. *A Hungarológiai Intézet Tudományos Közleményei* (június–szeptember), 139–151.

Pócs Éva 1980a. A hiedelmek funkciója a mai falun. In Frank Tibor – Hoppál Mihály (szerk.): *Hiedelemrendszer és társadalmi tudat I-II*. Budapest, Tömegkommunikációs Kutatóközpont, 300–314.

–1980b. A falu hiedelemvilágának összetevői. In *Nógrádsípek. Egy észak-magyarországi falu mai folklórjáról*. Budapest, Akadémiai Kiadó (Néprajzi Tanulmányok) 269–358. [Lásd még a kötet végén elhelyezett adatközléseket.]

–1982. Kenyér és lepény – A régi nyersanyag és technológia szerepe a halottkultuszban. In Hoppál Mihály – Novák László (szerk.): *Halottkultusz*.

Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport. (Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához 10.) 184–199.

–1990. Néphit. In Dömötör Tekla (főszerk.): Magyar Néprajz VII. *Népszokás, néphit, népi vallásosság*. Budapest. Akadémiai Kiadó, 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 I-II. Tanulmányok Ujváry Zoltán tiszteletére*. Miskolc, 11–21.

Romanoff, B. D. – Terenzio, M. 1998. Rituals and the Grieving Process. *Death Studies*, 22, 697–711.

Róheim Géza 1913: A halálmadár. *Ethnographia* 23–36.

Stroebe, M. 1992–93: Coping with Bereavement: A Review of the Grief Work Hypothesis. *Omega* 26: 19–42.

Van Gennep, A. 1960. *The Rites of Passage*. Chicago, Chicago University Press.

Virág Magdolna 1994. *Temetés a Tövisháton. Haldoklóhoz, halotthoz és temetőhöz kapcsolódó szokások és hiedelmek három szilágysági faluban*. Debrecen, Györffy István Néprajzi Egyesület (A Néprajzi Látóhatár Kiskönyvtára 4.)

Virt István 1987. *Halállal kapcsolatos szokások és hiedelmek Zoboralján*. Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport. (Folklór Archivum 17.)

–1990. Egy moldvai magyar közösség halottas szokásai (Pusztina). In Fejős Zoltán – Küllös Imola (szerk.): *Vallásosság és népi kultúra a határainkon túl*. Budapest, Magyarországi Kutató Intézet, 132–145.

–1997. „Elszakasztottad a testemtől én lelkemet”. (Közösségi szereprendszer a moldvai csangók halottas szokásainak és hiedelmeinek hagyományozódásában.) Kézirat.

SUMMARY

The functions of death omens in the rituals of the peasant communities of Csíkkarcfalva and Csíkjenőfalva

Among the European peasantry a number of rites and beliefs exist which aim to make sense of and reduce the shock of near-death crisis situations. Recently, many researchers have engaged in the ethnographic and descriptive analysis of these beliefs and behaviours related to transience, however, the social and ethnopsychological significance of these rites and beliefs has rarely been investigated. The goal of this study is to present a detailed structure of these beliefs in omens as well as their social and psychological role in two peasant communities in Transylvania. The ethnopsychological–social functions of negative predictions, drawn from dream images, unusual behaviour of animals, the state of certain parts of body, etc. can be divided into three groups as follows: a) conditioning or “memento mori” functions related to unfulfilled predictions; b) realisation-rationalisation-preparatory functions, in case of omens appearing just before death; and c) in the first stage of grief the function of reorganisation.

ELHÁRÍTHATÓ-E A MEGJÓSOLT JÖVŐ?

Egy közel harminc mezősi faluban végzett gyűjtés anyagát egységes szöveggé kezelve szűrhetők ki azok a helyzetek, amelyekben az ember tudakozódáshoz folyamodik.¹ Ezek az emberi, a szociális és gazdasági élet krízishelyzetei, fordulópontjai. A Mezőségen a lakodalom, a terhesség idején, valamint közvetlenül a szülés után tudakolják meg a gyermek(ek) nemét, számát, élettartamát, értelmi képességeit, szerencsáját, egészségét; lány-, legénykorban a jövőbeli fizikai állapotát, foglalkozását, anyagi helyzetét, a lakodalom idején a házasság minőségére, tartalmára, az egyén vagy a család anyagi helyzetének alakulására, az állatok számában, egészségi állapotában bekövetkező változásra, a földművelés eredményességére, az ezt befolyásoló időjárás alakulására.

Az emberi élet fordulópontjai, a kalendárium jeles napjai a jóslás számára kiemelkedő jelentőségűek. Az egyén számára ilyenkor válik lehetővé a lineáris időből való kilépés, a jövőbe való betekintés. A Mezőségen mantikus eljárások a következő jeles napok, fordulópontok köré csoportosulnak: vízkereszt (január 6., hajdani évkezdő nap, a katolikus és ortodox vallás ünnepnapja); Szent György napja (április 24.) és március 1. (tavaszkezdő napok); Szent Iván napja (június 24., a nyári napforduló); Katalin napja (november 25.); András napja (november 30.); Luca napja (december 13.); Szilveszter (december 31.). Minél nagyobb életszakasz, időciklus fordulópontján kerül sor a jóslásra, a tudakozódások jelentősége, száma, szertartásossága annál nagyobb.

Születéskor a teljes életszakasz, házasságkötéskor a házasság életminősége tudakolható meg. Szilveszter, újév egyaránt alkalmas az időjárás, a gazdasági előmenetel, a szerencse, az egészség, a férjhezmenés megtudakolására. Vannak olyan speciális napok, amelyeken a jóslás bizonyos formái végezhetők el. Vince napja (január 22.) a szőlőtermés

¹ Keszeg 1977.

megjósására alkalmas, Katalin napján (november 25.) a lányok jóslóják meg a jövődöbelijüket.

A jeles napokon belül jóslásra különösen alkalmas időpont a hajnal, az éjfél és az éjszaka. A szilveszteri jóslásokra általában éjfél körül és újév hajnalán kerül sor, Katalin és András napján a fiatalok az éjszaka során részesülnek kinyilatkoztatásban.

A mezősségi hiedelmekben az ősz, szakállas öregember, ritkábban öregasszony alakja körvonalazódik a sors tudójaként, kinyilatkoztatójaként, alakítójaként. Az élménytörténetek szerint vagy álomban jelenik meg, vagy váratlanul bukkan fel. Legtöbbször a vallásos életre vonatkozó kinyilatkoztatást tulajdonítanak neki.

Nem árt. Mindég valami jót mond, jót jósol. Így hallottam a beszédben. Csak mondják, hogy valami jó dolog. (Andrássi-telep, Demeter Pistáné Varga Erzsébet, 1920)

A Mezősségen, ahol a szektásodás üteme nagy, sokan részesültek a szombati böjttel és munkavégzési tilalommal kapcsolatos kinyilatkoztatásban. E történetek közül hármat közlök az alábbiakban:

Máminak megjelent megint álmábo, hogy mijen napat tartsan bé... Találkozott valakive... Megjelent neki egy vénember, egy szakállós vénember, álmábo, s azt mondta neki, hogy: Erzsi, úgy szólította a nevit, te mijen napat tartsz be? Nem tudam, azt mondja, a vasárnapat. Mondta, hogy azt mondja, hogy te nem kénc a vasárnapat betartsad, me te sokat olvasad a bibliát, és te... Kérdi, mijen napat tartsak bé? Hogy mikorá mondja meg, hogy mijen napat tartsan be, akkor anyu megébresztette, me mámi úgy, az álmábo valahogy úgy ahogy aludt, vergődött s úgy... Azt mondta, hogy megébresztette, s akkor az az ember nem tudta megmondani nekie, hogy mijen napat tartsan be, Irénke néninek mondtam, Péter Irénke néninek, s azt mondta, hogy imádkozzék az Istennek, me megint megjelenik neki az a vénember, vagy az a valaki, s megmondja, hogy mijen napat tartsan be. Megmondtam máminak, de aztán nem tudtam, nem még álmodatt ijemit.

(Simon Hajnal, 1961, Felsődetrehem)

Álmodtam, hogy szombatan ne süsse, me Dani megvakul. Mint-ha álomba lett vóna, hogy egy asszony ejött hozzám, s azt mondta,

ne még süssé szombatnap. De, azt mondja, valami nagy csapás ér tégedet. S valahogy úgy Záhon vótam a piacon. S há mondam, mi, miféle álmom. S azt mondja, meg fog vakulni a férjed. Vagy valami effélét mondatt nekem. De miko feköttem, úgy nem fogadtam fe, hogy nem fogok sütni szombatnap, de egy darabig azé nem sütettem. Most má esmént sütök szombatan. S akko inkább, mondam, nem sütek szombatnap. S egy darabig, nem is tudam, vagy tíz esztendeig is eiszem sütettem szombatnap. Na de most megint. A nyomorúság sokszó rávitt, s sütöttem. Pedig valahogy megmondom az Úr előtt, úgy félek.

(Jeneiné Varga Jolán, 1943, Bodon)

Megint van hogy böteljé. Máminak egy léánytestvéreinek megjelent álmábo, hogy ne egyék zsírost szombaton, pénteken, me azt mondja, meghal a léánkájo. És úgy is vót. Vót neki egy léánkájo, és ő nem, nem tartotta bé ezt az álmod, hogy ne egyék zsírost pénteken. És meg is halt a léánkájo... Megint álmodta ecce, hogy ne egyék zsírost pénteken, nem tartatta bé egyáltalán a pénteket, hogy ne egyék zsírost, disznóhúst vagy ijesmit. S megjelent, hogyha nem eszik, akko ő levágjo a gyermekit, hogy is mondjam, megöli a gyermekit, s megfőzi a fazékba. S azóta betartsa ezt a pénteket, nem eszik soha-soha zsírast. S azt mondja, azután többet nem álmodatt, de meddig miko ett, minden pénteken álmodta, hogy így csinál vagy úgy csinál vagy ijesmiket álmodatt.

– Van igaz benne.

– S mióta bétartatta, nem még álmodik egyáltalán semmit.

(Simon Hajnal, 1961, Felsődetreihen)

Az 1980-as években a Marosludas melletti Mezőszály lakossága részesült kinyilatkoztatásban. Éjjélkor megkondult a falu harangja. Az emberek a templomba gyűltek, ahol a szószéken egy ősz öreg olvassott egy könyvből. A harangot ő húzta meg; közeli vérontást és özönvizet jóslt.

Ugyanez az ősz öreg tűnik fel a kincsmondákban. Álmokban vagy véletlenül lehet találkozni vele, szürkület után, a település határában. Megmutatja a kincs lelőhelyét, tanácsot ad a kiásással és az elosztással kapcsolatban.

S ahogy elaludt, elment hozzá egy kicsi ember. Azt mondta neki, ember, hallgass ide. Én adak neked pénzt. Nézd meg, itt van, tőled hét lépés, annak a fának hét ága van kinőve. Annak a tövibe van egy pince. A pincébe tele van pénzzel. Oszd el Imreh Ferencel aztat, de, azt mondja, ha az utolsó megmarad, vágjátok ketté testvériesen.

(Imreh József, 1905, Bodon)

Tőtt az idő, tőtt, sarjút kaszáltok. Egy fiatal férfi vót kinn, a feleségive. A felesége hazament, hogy főzze a vacsorát. S miko kezdett szürküledni, egy fehér ember mind a hó, eléje került. S mondta a férfinak, hogy jöjjen velem, jöjjen velem. Az ember megijedt, húzódtatt. – Ne féljen, jöjjen velem nyugodtan, mutatok magánok valamit. S az ember ment, a villávo, a gerebjéve. S miko odaértek a fűcfához, azt mondja: – Na, itt ássotak, me itt van az arany. S azon percben etűnt.

(Mezeiné Péter Zsuzsa, 1930, Tóhát)

Több történet szól a fehér ember áldásáról. Többen hozzák összefüggésbe a liszthaszon megszorításával.

– Mentek a malomba. Itt ahogy mentek Bánd felé, hogy is mondjam, itt Gerebenestő az a firma² ahogy vót, hogy kiállatt egy fehér ember, azt mondja, ahogy mentek a szekérre, s akko nyutottak egy fehér zsebkendőt neki, s akko azt mondja, hogy ne mondják meg, hogy hogy mondjam, na, hogy kive találkoztak, akko megáldotta, hogy szaporítsa meg a lisztjit, hogy aztán vót a lisztje, ameddig nem mondatta meg, addig nem is apadatt el a lisztje. Így magyarázta, hogy mentek, s aztán ketten vótak, nem mondták meg, addig nekiek vót lisztjek annak a két embernek. Má ez nem nagyapám vót, hanem a másikat mondta.

– *S meddig volt lisztjük?*

– Azt mondja, ameddig megmondták a szót, hogy hogy jártak. Addig vót lisztjük. Ha nem mondták vóna meg, lehet, hogy lett vóna több ideig. Így, azt mondja, miko megmondták, aztán elfogyatt a liszt.

² firma = farm (rom.)

- *A fehér ember más szerencsét is hozott az embernek?*
- Aztán má ahogy találkozott vele. Ugye aztat mondatt neki, amire ment, na. Csak hogy ne mondják meg senkinek, me aztán szerencsések lesznek. Ha malamba ment, lisztte álldotta meg, ha vásárba ment, pénzze. S a mive járt.
- *Akárki találkozhatott a fehér emberrel?*
- Ha úgy talált riá, persze, hogy találkozhatott. Mindegyik találkozott. Csak azt mondják, amejik szerencsés vót, az találkozott, csak a szerencse. Én is jártam eleget, de nem találkoztam, eccer se. Nem. Nagypám is, hogy szerette vóna, hogy áldjo meg őtet is, ha találkoztak vóna, me mi is ugyé annyi gyermek elmaradtunk, hantan, édesapámtó, kicsin, hogy örvendett vóna, de ő nem találto azt a szerencsét...

(Szántó Ferencné Erzsébet, 1930, Bodon)

Bizonyos jeles napok patrónusai szintén lehetnek az emberi jövő ismerői és irányítói. Bálint Sándor állapítja meg, hogy András házasság-szerző szent, s napja ezért alkalmas férjjóslásra.³ A mezőszéki román lányok ugyanezt a jóslást vízkereszt, a magyar fiúk pedig Katalin napján végezték.

A román mitológiában a *Sânziene* Szent Iván napjának vegetációs démona, az erdők és rétek tündére. Ezen a napon gyógyfüveket gyűjtenek, füvekkel bedörzsölik magukat, a lányok, asszonyok virággal díszítkeznek, rituális mosakodást végeznek. A lányok férjhezmenetelüket, jövődöbelijüket, a felnöttek halálukat tudakolják meg a *Sânzienéktől*.

A lányok előző napon füvekből, virágokból koszorút kötnek. Van egy különösen alkalmas virág, amely a *Sânziene* nevet viseli. A koszorút a ház sarkához teszik, hogy a felkelő nap első sugarai rá essenek. Ezután behunyt szemmel az istállóba viszik, s miközben a tehén meg-eszi, *Sânziene* a lánynak tudtára hozza jövődöbelije nevét. Más változat szerint a koszorút a ház falára kell akasztani. Ha másnap reggelre a harmat megüti a koszorút, a koszorú tulajdonosa egész évben egészséges lesz. Vagy ha az éjszaka folyamán férfi haj kerül a koszorúra, a lány a következő évben férjhez megy. Ha a gazdák koszorújára tehénszőr kerül, egészséges, termékeny állataik lesznek a következő évben.⁴

³ Bálint 1977. 507.

⁴ Fochi 1976. 319.

A Mezősegen a románok, s nyomukban a magyarok is ezen a napon koszorút készítenek minden családtag számára. A koszorúkat rendre feldobják a háztetőre. Akinek a koszorúja leesik, a következő évben meghal.

A jóslások, tudakozódások külön csoportját képezik azok, amelyekben a halottak szelleme tárja fel a bekövetkező eseményt. A nekromancia az antik kultúrákban ismeretes technika. Leírását olyan korai művekben találjuk meg, mint az Odüsszeia (XI. ének), a Biblia (Sámuel I. 28. 7–14).

A halottakkal való találkozás gyakoribb esete az álomlátás. Az ezzel kapcsolatos élmények a mai napig gyakoriak. Viszont ritkább, titokzatosabb és félelmetesebb a halottlátóhoz való fordulás. Ebben esetben a specialista a halottat testi valóságban idézi meg, vagy csupán a halott hangja hallható.

Néhány ide tartozó történetet közlök az alábbiakban:

Édesanyám [halott] kérdezte édesapámtól, édesapám hallotta valósággal édesanyámnak a hangját, és kérdezte, mit csinálnak a gyermekek. De hagyjál, hogy pihenjek. Többet ne zavarjatok (...)

– *Kékesen történt, amit mondott?*

– A halottidéző igen, Kékesen. De már meghalt. Ezelőtt vagy húsz esztendővel. S mág mondtuk édesapámnak, hogy hagyjan békét, ne zavarja. Nem, azt mondja, akarom tudni, hogy ez igaz.

– *Akármit lehetett kérdezni a halottól?*

– Édesanyám meg volt halva ezelőtt vagy tizenöt esztendővel. S édesapám akkor beszélt vele. Édesanyámat idézték édesapám által. Édesapám akarta hallani a hangját, s akart vele beszélni, s akarta tudni, hogy ez igaz. Megszólalt.

– *Csak úgy a szobában megszólalt?*

– Igen, a szobába. De nem tudom, hogy hogy csinálta, mert én nem voltam ott. Csak édesapám. De megszólalt. S kérdezte, hogy mit csinálnak a gyermekek. S utoljára kért, hogy többet ne zavarjuk, hagyjál, István, békében.

(Orbán Pap Erzsébet, 1925, Szentmáté)

– Há figyeljen ide. Csak az ijesmit nem mondják, hogy merre járnak, s mér járnak. De most innét vót egy fiatal asszony, fiatalabb, mint én. És elment, oan hejre ment el, egy oan hejre ment el, hogy

féltséges volt átmenni az erdőn. És túl az erdőn vót egy ház, és elment ahhoz. Ahhoz, akié vót a ház, az élt. De ő előhozta a halattat, hogy én is, aki akarja, vagy maga is, hogy beszél, amejik halattal akar. Előhozta magának, s maga beszél.

– *De ez hogy van?*

– Nem mondja, csak a sógora mondta meg, hogy né mit csinált.

– *S akkor látni lehet a halottat, vagy csak a hangját hallják?*

– Ő csak a hangját. Ő hallja. Le vót feküve a földre, így né, s annak az asszannak, aki csinálto, fogta a kezit. S akkor az az asszan valamit mondatt, ki tudja hogy mit, s akko eléjütt, hogy az aki le vót feküve, a földre, látto a másikat. S beszélt avva. S avval a halattal beszélt az élő.

(Maneszes Sára, 1931, Magyarszóvát)

Egy asszonnak megölték a fiát, s ement, hogy lássó. S megmondta, hogy a barátjo ölte meg. A legjobb barátja. S akko még ment valamejik. Szóva meghalt a férje, s nem tudta, hogy hol a pénz. Asszondja akko a férje nekie, hogy elment oda, nem tudatt pihenni, aszmondja, mennyire szerettem a kicsipárnát, s ott van benne, mindig azt tettem a fejem alá. Megmondta, hogy hol a pénz. Aztán én mintha nem hinném őket.

(Bodorné Csete Erzsébet, 1941, Magyarszóvát)

– *Valaki járt-e vissza, hogy nem hagyta a családtagokat nyugodni?*

– Na én ezt hallottam egy öreg nénitől, aki nekem hozott, Betlenbe laktunk, s minden héten szokott hozni egy-egy borkán tejfölt. Minden héten eljött, s egyszer leült az öreg mama. S mondta, a férje miko meghalt, nem mondta meg, hogy hol van az egész pénz. Halotta, érdeklődött valakitől, hogy hol lehetne találni az ijen valakire, aki ezt fel tudja idézni, hogy a halottnak a szelleme, az megjelenik, vagy hogy a csudába lehetett. És az megmondja, hogy há a pénz. S ement Kolozsvárra, s éppen Kolozsváron talált egy ijen valakire, valaki odaküdte egy pontos címre. Hogy oda menjen és ott az az illető, egy férfi, az fe tudta idézni a halottat. Előidézte, és megmondta, hogy hol van a pénz. És hazajött, és azt mondja, megtalálta a pénzt ott, ahol mondta, de azt mondják, ez borzasztó nagy véték, ijesmiket csinálni. Hogy ijesmi is létezik. Szóval az szellem, az beszélt.

(Rémán Irén, 1935, Magyarberéte)

– *Keszűben mondta valaki, hogy Szavában volt valaki, aki tudott beszél-
ni a halottakkal.*

– Az nem Szavában volt. Még innen Palatkán is van egy román
asszony, meghalt az ura, hirtelen halt meg, a mezőn, s az asszony
egy idegbeteg. Aztán mind hánykolódott, vergődött, nem tudatt
belényugodni, hogy meghalt, hogy megölték az urát. S az volt. De
nem tudom, hogy hol, messze. Vót ojannál.

– *Az hogy csinálja ezt?*

– Nem tudom. Csak azt tudom, hogy vót, s az azt mondta, hogy
megölték az urát. Hogy hogy, ezt nem tudom.

(Juhos Anna, 1935, Magyarpalatka)

A jóslás napjainkra részben a populáris kultúra részévé vált. Különle-
ges esetekben azonban a 20. század folyamán is specialistákhoz folya-
modtak. A gyűjtött anyag alapján viszont körülírható néhány jós sze-
repeköre. Általános jellemzőjük, hogy idősek, legtöbbször magányos
öregasszonyok, ritkábban férfiak. Néhányan (különösen a kártya- és
tenyérjós cigányasszonyok) vándorolnak, szolgáltatásukból tartják fenn
magukat. Ha kedvező környezetre találnak, megtelepednek, de to-
vábbra is magányosan élnek, titokzatosság lengi körül őket. Különbö-
ző technikákat alkalmaznak (önöntés, kártyavetés, cseberbe, vízbe
nézés, tenyérjóslás, rostával, szitával, Bibliával való jóslás, kávéjóslás,
asztaltáncoltatás).

A legmarkánsabb szerepekör a halottidézőké. A fentebb idézett
történetekből is kiderül, hogy elszigetelten élnek, olykor erdő köze-
pében vagy legalább közelében. Általában özvegyek, esetleg egész
életüket magányosan élték le. Egy magyarpalatkai asszony hivatása
gyakorlása végett vált el a férjétől.

A cseberbe nézést irányító specialista a nemi vonzódáson túl lévő,
vallásos öregasszony.

Egyetlen detrethemtelepi adatközlő szerint a szent ember tetszha-
lálba, révületbe eső, vallásos férfi, akinek lelke elhagyja testét, az ég-
ben jár, tanácsot kér, visszatérve pedig tanácsot osztogat.

A román pap, akihez ördögűzés, gyógyítás, rontás, kiátkozás mel-
lett a jövő megtudakolása végett is fordulnak, vallásos-mágikus köny-
vek, szövegek segítségével szolgáltat misét.⁵

⁵ Keszeg 1996.

A jóslás legtöbb esetben zárt, sajátosan berendezett térben, szobában vagy kamrában történik. A speciális eszközök között szerepel a víz (cseberben, vödörben, pohárban), a tükör, a tyúktoll, a rosta, a Biblia. A magyarpalatkai asztaltáncoltató asztalában egyetlen vasszeg sem volt.

Mindössze néhányszor történik utalás arra, hogy a jóslást végző személy transzállapotban van. Egy magyarszováti asszony említi, hogy a kaluger beszélgetésük alatt feltűnően sokat ásított. A cseberbe nézést imádkozással készítik elő. A lepedővel letakart lányoknak addig kell imádkozniuk, amíg a víz színén a tolvajlás jeleneje lejátsszódik. A szent ember, amint korábban említettem, három-négy napig tetszhalott. Adatközlőm szerint az is előfordult, hogy halottnak vélték. „Rendes ember vót, csak nagyon szent, nagyon rendes. E vót rejtőzve, az Isten próbálto ott fenn a mennybe. Aztán mondta, hol járt, adott példákot az embereknek. Az Isten adott példákot, csudákat. Az öregebbek vótak, három-négy napra rejtőztek e... Meg vót halva, a szíve élt, a lelke járt a mennybe.” (Kocsis János, 1932, Detrehemtelep)⁶

A tudás, a képesség sok esetben beavatással szerezhető meg. A magyarpalatkai jósasszony átvette a tudását. Magyarszováton egy kávéjós akarta beavatni szomszédasszonyát.

Nekem van egy sógoram. Még él most. Hozzájo ment egy olyan, amelyik nézett a kávéba. S mondatt a kávéba belé. S az öreg vót. S ő mondta meg a sógornőmnek, hogy ő nem tud meghalni, amég nem adja át valakinek azt a tudományt. S azt mondja, vedd át, azt mondja, hogy tudjak nyugodtan meghalni.

– *Aztán átvette?*

– Átvette, me hamarább már mind tanította. Látta, mind magyarázta nekie. S miko már kitanította, akko mondta meg nekie, hogy át ke adja nekie, me addig nem hal meg. Mondta nekem a sógornőm.

– *S kitől kapta a tudományt?*

– Azt nem tudam, hogy az öregasszony kitől. S aztán kezdte magyarázni nekem is a kávékat. Na, nézd meg. Ó, hagyj nekem békét, ne add át nekem is, mert nem kell.

(Bodorné Csete Erzsébet, 1941, *Magyarszováti*)

⁶ Részletesebben Keszeg 1991.

A beavatásról, az ezzel járó mennyei és alvilági utazásról egy detrehemtelepi adatközlő, maga is a mágia ismerője és alkalmazója, mondott el egy allegorikus történetet.

Vót két asszony. Az egyiknek ojan jó szerencséje vót, sokat árult. A testvérinek nem vót szerencséje. – Ekko s ekko gyere el, kimegyünk a temetőn keresztül. Mennek, mennek, csúf hejen, posványon, csúnya hejen. Na kiérnek. Egy gyönyörű hejen mennek. – Na, ez vagy te, a másik én vagyok, most válassz. De a másik nem választotta ezt.

(Moldvai Györgyné, 1899, Detrehemtelep)

A jósek többen is rendelkeznek segítőszellemmel, amit beavatáskor szereznek meg, vagy megvásárolnak. Ezt általánosan ördögnek vagy szolgának nevezik. A mezőbodoniak szerint egy kártyajós ördögökkel kerestette meg a haretéren azokat a férfiakat, akik felől hozzátartozóik érdeklődtek. Ugyanitt a rostába tett paszulyszemekkel jósló asszony segítőségei is ördögök voltak.

Egy kicsi fuszujkát tesznek belé a rostába s azt ott mind rázza s annak mind olvas; s akko jönnek az ördögek, igen, híjja őket s küdi, na ide menj, s oda menj s keresd meg, lássad, hogy hogy van s mi van, s hozza vissza a hírt nekie.

(Jeneiné Varga Jolán, 1943, Mezőbodon)

Egy mezőszéki faluból származó tordai román férfi egy nagyváradi javas-asszonyhoz fordult segítségért az őt ért kár miatt. Miután az asszony rosta segítségével megtudakolta a tolvaj kilétét, a szolgáját is megmutatta.

Azt mondja, jöjjön velem, hogy mutassam meg. Azt mondja, másszon fel a padlásra, de ne ijedjen meg. Mikor felmentem a padlásra, egy katona, drága, mint az az üveg (1 literes üveg). S így csinált né [szalutál] s az egész ház így járt né. Megrázkódott. Azt mondja, na látta? Nem csinál magának semmit.

(Bota Gheorge, 1900, Torda)

Egy koronkai ember a szekrénybe zárva tartotta az ördögeit. S azt mondta, hogy annyi ördög vót egy nagy szekrénybe e vótak zárva az embernek.

(Szántó Ferencné Fekete Erzsébet, 1930, Mezőbodon)

Egy felsődetreheimi adatközlő a tudás és az ördögök átadásáról mondja a következőket:

Tizenkettő vagy nem tudom, hágy ördög van, hány ördöge bír, s azak az ördögek meghallgassák, szót fogadnak neki. At mondja, hogy át ke adja azt a mesterséget vagy léányának, vagy menyinek, de ő, ő neki ke fogjan má egy évve, kettőve hamarébb, hogy tanítsa meg.

(Simon Hajnal, 1961, *Felsődetreheim*)

Az ördögökkel dolgozó kiskajáni jós ténykedéséről egy magyarberétei adatközlő így számolt be:

Elmondták ezek az asszonyak, né, mi bajuk van, mié mentek. Mondta az öreg, egy öreg bácsi vót, hejrehozam én mingyá. Elkezdett az öreg beszélni, ottan matatott, nem tudom, mi csinált, mit nem csinált, és azt mondja az öregasszony, hogy úgy megijedt, miko hallatszódott egy nagy zúgás, azt mondja, az asztal elkezdett táncolni a házbo magától. S kinyíltak az ajtók, azt mondja, az az üsztürü kóré mind szétszóródott, pedig azt mondja, szél nem vót sehol. Az egész udvarán, attól a nagy babonáskodástól, ahogy az öreg beszélt ottan. Az istálló ajtó kinyíllatt, becsukódott, az ajtók a háznál mind kinyíltak, becsukódtak. Borzalmas volt, valósággal ijedelem volt, ameddig az öreg ottan dolgozott.

(Rémán Irén, 1935, *Magyarberéte*)

A segítséggel dolgozó öreg javasasszony alakja szétválaszthatatlanul kapcsolódik ahhoz a tudományoshoz, aki nemcsak megtudakolja az ember sorsát, hanem alakítja is. Egy sötét barlangból előhívja, megidézi az elpusztítandó személy (asszony) szellemét. Az asszony minden esetben béka alakban jelenik meg, esetleg fiókáival együtt, a rontást végző, megrendelő lakásán. Elpusztítani kegyetlen módon kell, hosszas kízással, tüzes vassal, kapával. Ha a rontás megrendelője, a kiszemelt áldozat riválisa a gyermektől is szabadulni akart, akkor a béka fiókáit is elpusztítja. A rontást visszatéríteni, felfüggeszteni, leállítani nem lehet. A rontásnak ezt a formáját a Mezőségen román névvel nevezik meg. Az *ordior* latin szóból származó *a ursi* ige 'elrendelni, jövendőlni' jelentésű. A belőle képzett *ursitā* főnév sorsot, balsorsot,

balvégzetet jelent. *A face (cuiva) pe (de) ursită* frazéma jelentése 'megigézni, megrontani'.

Zárásként a címben felvetett kérdésre szeretnék válaszolni. A mezőségiek szerint a megjósolt jövő elől kitérni nem lehet. Egyetlen olyan eljárásra bukkantam, amely erre tesz kísérletet.

Általános meggyőződés az, hogy a kutyavonítás halált jelent. Ezt tudva, a kutyát vagy eltávolítják a háztól, ám ebben az esetben új tulajdonosához viszi a bajt, vagy elpusztítják. Egy detrehemtelepi adatközlőtől idézek:

Én azt tudam, a régi öregektől. Hogyha a kutya orgonál, azt e ke rendezni a háztól. Vagy a kutya epusztul, vagy valaki a házból.

(Kocsis János, 1932, *Detrehemtelep*)

– S megint miko a tyúk kukkurigol. Akko megint csak a házto nem tudam, hányszozo... (KJ)

– ...Tizenkétsze... (RG)

– ...így né átborítani a tyukat a fejín, kecskebukázvo. S akko onnan mérték. Onnan a... tizenkétsze, s akkor levágod a nyakát. Én is láttom édesanyámtól. (KJ)

– *De honnan mérték?*

– Az asztaltól a küszöbig. Nem tudom, kilencszer vagy tizenkétszer, s ha a feje a küszöbre esett, akkor levágto. S ha nem esett a küszöbre, akko valaki elment a családból. Mamád, vagy nagyapád, vagy a rokonságból. Ha a küszöbre esik a feje, s levágod, akkor nem hal meg. (RG)

(Kocsis János, 1932 és Rus Gheorge, 1952, *Detrehemtelep*)

– *Ha a tyúk kikorékol?*

– Azt mondják, fogd meg a nyakát, a lábát, nyújtsd ki és nem tudam hányszor forgasd meg a küszöbig, s ha a küszöbre ér a nyaka, le kell vágni.

– *S akkor a bajt el lehet küldeni?*

– Igen, akkor nem történik baj.

– *S ha belül vagy kívül esik a feje?*

– Akkor baj lesz. Akkor le kell vágni. De ha nem, akkor hagyjad, hogy éljen tovább. Nekem épp így kukkurigolt, kértem itt a román szomszédasszonytól, mit tudjak csinálni, kukorigol egy feke-

te tyúkom. S azt mondja, fogd meg a lábát s a nyakát, nyújtsd ki, s így háromszor forgasd meg a küszöb előtt, s ha a küszöbre kerül a nyaka, azt le kell vágni. Ha a lába, akkor ereszd, hogy menjen.

(Szász Dezsőné Anna, 1931, Nagysármás)

IRODALOM

Bálint Sándor 1977. *Ünnepi kalendárium* II. Budapest.

Fochi, Adrian 1976. *Datini și erezuri populare de la sfîrșitul secolului al XIX-lea*. București, Minerva.

Keszeg Vilmos 1991. A hiedelemtudás szerkezete. *Erdélyi Múzeum* LIII: 1–4. 122–144. (Kolozsvár)

–1996. A román pap hiedelemköre a mezősségi folklórban. *Ethnographia* 107. 335–370.

–1997. *Jóslások a Mezőségen. Etnomantikai elemzés*. Sepsiszentgyörgy, Bon Ami.

SUMMARY

Can fate foretold be avoided?

The paper summarises the memories, knowledge and practices of 30 villages of the Plain of Transylvania regarding divination.

The occasions for predicting the future are the crisis situations or outstanding moments of private and communal life (births, weddings, deaths) as well as of economic life (special days of the peasant calendar, natural disasters). The significance and frequency of acts of divination as well as the extent of the surrounding ceremony will increase with the importance attributed to these occasions. Dawn, midnight and the night are the most suitable time periods for divination.

The mythical being capable of influencing fate and predicting the future is a greying, bearded old man, less often woman. One can meet him unexpectedly or he appears in a dream. He is the one who can show the location of hidden treasures, and can provide blessings and prosperity for people.

The patron saints of certain days also know and influence fate. The day of András (St. Andrew) is suitable for predicting who will be a girl's husband, boys can foretell their future wives on the day of Katalin (St. Catherine). In Romanian mythology it is Sânziene, the fairy of forests and meadows who informs of death and of the marriage of girls.

Predicting the future is a common practice; nonetheless to this day there are a number of specialists who carry out the practice (card and palm readers,

necromancers, holy men, Orthodox priests). Divination takes place in a specially furnished space, the most common accessories being water, a mirror, chicken feather, a sieve, the Bible. In the case of some divination practices ritual purity is required (hunger, innocence, abstinence). The ability to predict fate can at times be acquired through initiation and learning. Specialists sometimes have a helping demon (a small devil).

The fate predicted cannot usually be avoided. In the area under study there is only one technique for this.

A SORS ÉS MEGISMERÉSÉNEK LEHETŐSÉGEI KÉT CSÍKI FALUBAN

1996 és 1997 nyarán néphitgyűjtést végeztem két volt Csík megyei faluban: Karcfalván és Jenőfalván. Jelen tanulmányban jóslásokra vonatkozó adataim elemzésére teszek kísérletet. A Felcsíki-medencében fekvő községek egybenőtt települések, egy főút köti össze őket, lakóik egymás közt házasodnak. Hiedelmeik megegyeznek, így a két falu anyagának együttes vizsgálata indokolt.¹

A JÓSLÓELJÁRÁSOK RENDSZEREZÉSE

A nemzetközi szakirodalomban talált értelmezések² *divináció*nak neveznek gyakorlatilag minden jóslóeljárást: a különböző specialisták által végzett, intézményes, illetve egyéni jóslásokat, előjeleket, álmokat stb. Az európai folklorisztikában és az etnológiai irodalomban a divinációs eljárások sokféle felosztása ismert. Maga a *divináció* kifejezés latin eredetű, kapcsolata a latin *divinus*, *deus* szóval az eljárások és jóslatok isteni, természetfeletti voltára utal. Mind a vallástörténeti kutatásokból megismerhető ókori keleti és antik anyagban, mind a különböző természeti népek divinációs technikáiról szóló leírásokban egyértelmű, explicit módon megfogalmazott az isteni, természetfeletti hatalmak jelenléte a jóslások során. Ennek megfelelően rendszerezéskor a különböző csoportok az istenség, szellemek jóslás alatti jelenlétének módja, a kapcsolat formája, az istenséghez való viszony alapján jelölődnek ki.

Természetesen más szempontok is adódhatnak a különböző jóslóeljárások rendszerezésére. Ilyen lehet például a divinációs rendszerek társadalmi funkciója, kapcsolata a kultúra más rendszereivel,³ a kü-

¹ A gyűjtés anyaga megtalálható a JPTE Néprajz Tanszék Adattárában.

² Vö. Zuesse 1978; Jobs 1962. 452; Peuckert 1938-41. 391-40.

³ Lásd Peek 1991.

lönböző jelrendszerek, jóstárgyak és a jóslás folyamatának szimbolikája.⁴ Egyik fontos, már Cicerónál megjelenő szempont, hogy a jóslás objektív folyamatok értelmezése-e vagy az istenség sugallja azt a specialistának. Az előbbi esetben a jós különböző objektív folyamatokat értelmez egy megtanulható séma szerint, és gyakran különféle jóslóeszközöket alkalmaz. Ez utóbbiak általában egyszerű tárgyak, de lehetnek akár a bolygók is, a lényeg, hogy nem élőlények. Ezek az eljárások nem igényelnek emberfeletti képességeket, a jós nincs kapcsolatban a természetfeletti hatalmakkal, noha maguk a megfigyelt jelek, jelenségek lehetnek isteni eredetűek.⁵ Az utóbbi csoportba tartozó eljárások során a jóslás módosult tudatállapotban történik, a jós természetfeletti képességeit használja fel. A jóslás során a specialista vagy médiumként, az istenségtől megszállottan közvetíti a jóslatot, vagy transzállapotban kommunikál a természetfelettiel. Emellett az istenség megnyilatkozhat állapotok viselkedésén vagy más természeti jelenségen keresztül. Itt tehát a módosult tudatállapotok két fajtája, a passzivitást feltételező, istenség általi megszállottság, valamint a természetfelettiel transz útján való aktív kapcsolatfelvétel határolhat el különböző alcsoportokat.⁶

Egy harmadik csoportot képeznek azok az eljárások, amelyekben a hangsúly a specialista egyéni, természetfeletti képességein van. Ezek során nem jelennek meg természetfeletti hatalmak, a jós vagy spon-tán „tudja”, látja, érzi a jövő eseményeit, vagy csak ő képes értelmezni a külvilág különböző, szintén objektív eseményeit különleges be-lelőző képessége (*insight*) révén.⁷

A fentiekben összefoglalóan bemutatott rendszerezésekre példa-ként idézem az egyik legátfogóbb csoportosítást,⁸ melyben Zuesse mind az európai történeti anyagot, mind az etnológiai adatokat fel-használva a következő kategóriákat határozza meg:

⁴ Lásd Turner 1975.

⁵ Ezen jósláscsoport elnevezései a különböző szerzőknél pl.: inductive divination, G.K.P. 1974; Bloch 1991, interpretative divination, Devish 1991; wisdom divination, Zuesse 1987.

⁶ E csoport különböző elnevezései: intuitive divination G.K.P. 1974; divination inspirée, Bloch 1991; mediumistic divination Devish 1991, possession divination, Zuesse 1987.

⁷ A csoport elnevezései: interpretive divination, G.K.P. 1974, intuitive divination, Zuesse 1987.

⁸ Zuesse 1987.

I. Intuitív divináció (*intuitive divination*): a jós spontán „látja”, „tudja” a jövőt.

A. Előérzet

B. Szellemi mesterek, szentek stb. különleges belelátása, tudása

II. Megszállottságindivináció (*possession divination*): természetfeletti lények közvetítőkön keresztül nyilvánítják ki jóslataikat.

A. Nem emberi közvetítők megszállottsága (például tűzjósolás, madarak röptének megfigyelése stb.)

B. Emberi közvetítők megszállottsága (például álmok, spiritizmus, testi fájdalmak stb.)

III. Tudós divináció (*wisdom divination*): a jós a valóság személytelen, univerzális folyamatait, sémáit vizsgálja, megfejtí az egyes jelenségeket. (Például asztrológia, tenyérjósolás, geomantia, numerológia stb.)

A fentiektől eltérő csoportosítást ad a német néphitanyag alapján Ludwig Herold,⁹ aki aktív és passzív jóslásokat különböztet meg, tehát a jóslat szándékosan előidézett vagy passzívan megtapasztalt volta jelenti a megkülönböztető szempontot.

I. Passzív jóslások

A. Álmok

B. Jelek, előjelek

II. Aktív jóslások

A. Orákulum: szándékosan elindított folyamatok, melyeknek az emberi befolyástól mentes végeredményét értelmezik jóslatként

B. Mantika: az előbbivel szemben rendszerszerű, megtanulható módszerek, melyek alapján a jós tervszerűen cselekszik.

Csíki adataim rendszerezésében elsősorban ez utóbbi csoportosítást használtam fel, némi módosítással; az eljárások szándékos vagy passzív volta a releváns elkülönítő jegy. Az első felosztás kevésbé lenne alkalmas, mivel az abban fontos szerepet játszó megszállottság vagy más módosult tudatállapot, illetve az istenség jelenléte anyagomban nem fordul elő. (Ide lenne sorolható például a jós funkciót is betöltő halottlátó, az ő mai működéséről azonban nincs adatom.)

A karcfalvi és jenőfalvi jóslások rendszerezését a következő táblázat mutatja be. A legelső sorban a konkrét eljárásokat, illetve a jelek

⁹ Herold 1934–35.

esetében egyes tematikus csoportokat, az álmoknál pedig a leggyakoribb példákat soroltam fel.

<i>Jóslás</i>					
<i>aktív</i>			<i>passzív</i>		
<i>divináció</i>	<i>jósló-rendszerek</i>	<i>orákulum</i>	<i>jelek</i>	<i>álmok</i>	
			<i>önmagában jelentéssel bíró</i>	<i>meghatározott körülmények közti jelentéssel bíró</i>	
rostaforogtatás	babvetés	ág	– élővilághoz	– hosszabb	például
		kivirágoztatása	kapcsolódó:	időszakban	– halált jelent:
nekromantia	kártyavetés			történő	mesznelni,
asztaltáncoltatás	jóslás	jóslás tojással	emberhez:	csemények:	takarítani,
					foghúzás,
a tettes	kávézaccal	gombócfőzés	véletlen	– jeles napokon	pityóka,
kilétének			csemény	történő	szólni,
megtudakolása	tenyérjóslás	jóslás	testrészt	csemények:	szántani,
kalugernél		keresztcséppel			fekete, sűrű víz
(„csináltatás”)	jóslás könyvből		előérzet	– kezdeti	stb.
		hagyma-	állathoz	időpontban	
jósló Biblia	ólomöntés	kalendárium	–	történő	– betegséget
			tárgyakhoz	csemények:	jelentők:
			kapcsolódó		gyümölcsöt,
				újév	édes tésztát
					enni stb.
				újhold	
				út	– rosszat,
					nehézséget
				– átmeneti	jelent:
				rítusokhoz	táncolni,
				kapcsolódó	gödörben
				csemények:	menni,
					szenteket látni,
				születések	stb.
				lakodalom	– szerencsét
					jelent:
				terhesség	repülni,
					cigányt,
				halál	kéményseprőt,
					disznót látni
					stb.

A két nagy csoport között lehetséges az átfedés: ilyenek például a különböző meghatározott alkalmakkor figyelt jelek, mint a jeles napok, cikluskezdő időszakok, az emberélet fordulóihoz, átmeneti rítusokhoz kapcsolódó jelek, valamint a különböző mágikus cselekményekhez kapcsolódó, szándékosan előidézett álmok. Ilyen a magyar nyelvterületen általánosan ismert férjjeslő eljárás, amelynek leggyakoribb lefolyása: András napi böjtölés, sós étel evése, tárgyak párna alá helyezése, valamint ima után bekövetkező jósalom. A Szent András-hoz intézett ima esetében megjelenik a természetfeletti szférából származó jóslat, anyagomban azonban erre csak szórványos utalások vannak.

A hiedelmek rendszerezése

Divináció

Mivel a magyar nyelvben a *divináció* kifejezés helyett a *jóslás* az általános terminus, én ezt a fogalmat szűkebb értelemben használok: azokat az eljárásokat soroltam ide, amelyekben a természetfeletti hatalmak jelenléte vagy a velük való kapcsolatfelvétel egyértelműen megfogalmazódik. Ehhez kapcsolódóan Pócs Éva meghatározását idézem, miszerint a divináció kategóriájába tartoznak azok a vallásos cselekmények, amelyek „felsőbb hatalmasságoktól tudakozódtak az ember számára be nem látható, a térben és időben máshol zajló eseményekről: isteni döntést, előjeleket kértek az ember illetékességét vagy képességeit meghaladó ügyekben”.¹⁰

Jóslórendszerek

Ezen azokat a specialisták által alkalmazott eljárásokat értem, ahol jóslótárgyak mutatják meg a jövőt az őket értőknek. A jós szerepe itt annyi, hogy felismerje ezeket a jeleket. Így ezek az eljárások megtanulhatók, nem igényelnek „kiválasztottságot”.

Órákulum

Az *órákulum* kifejezést a *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* értelmezésében használok:¹¹ „Unter Orakel verstehen wir jeden Brauch,

¹⁰ Pócs 1990. 686.

¹¹ Herold 1934-35. 1261. Az *órákulum* más értelmezését adja Zuesse 1987: 81-82.

mit Hilfe eines vom Menschen zu bestimmten Zeiten, an bestimmten Orten, mit bestimmten Mitteln oder unter bestimmten Bedingungen absichtlich herbeigeführten Vorganges, dessen außerhalb der menschlichen Willenstätigkeit liegendes Ergebnis als Zeichen oder Antwort aufgefaßt wird, eine schwebende Angel-egenheit zu entscheiden oder noch verhüllte Bezogenheit und Verflechtungen von Geschehnissen zu enthüllen, um demgemäß sein Verhalten einzurichten.”

Ebből a meghatározásból fontosnak tartom azt, hogy az egyén meghatározott módon elindít egy eseményt, melynek végeredményét befolyásolni nem tudja. Ez a végeredmény az, amit jelként értelmez. Szintén fontos elem, hogy meghatározott módon, időben kell végezni a cselekvéseket: a jósló, tudakozódó eljárások ideje, módja, esetleg helye szorosan kötődik egymáshoz a hiedelemrendszerben, egyik elem sem hiányozhat. A gyűjtött anyagban ezek a meghatározott időpontok általában jeles napok, naptári ünnepek.

Jelek

Egy részük csoportosítható aszerint, hogy miért, milyen körülmények között értelmeződik egy esemény *jel*ként. Más részük azonban nem kötődik meghatározott (időbeli, térbeli) körülményekhez, e jeleknek önmagukban is jelentésük van. E két csoport között átfedés van: utóbbiak előfordulhatnak meghatározott körülmények között, amiktől jelentésük némileg módosul.

Az *álmok* csoportja egyértelmű, ezért erre itt nem térek ki bővebben.

JÓSLÁS ÉS SORS

A sorshoz való viszony

A sors és a jóslások kapcsolatának vizsgálatakor elsőként a sors fogalmát kell körülhatárolni. A kifejezés talán úgy határozható meg, mint az egyén vagy a világ, egy nagyobb közösség jövője általában, egészében. Ennek részei az egyes meghatározó események az egyén életében, vagyis a sorsfordulók.

A latin *sors* kifejezés jelent *végzetet*, valamint *jóslatot*, *jövendőlést*. A jelentésében a magyar sors szóhoz közel álló latin *fatum* kifejezés értelme „jövendölés, a végzet határozatainak kijelentése”, va-

lamint „végzet = az egyszer meghatározott s többé meg nem változtatható világrend”.¹² Tehát a fenti kifejezések háttérében az az elképzelés áll, miszerint az egyén életútját, a világ sorsát felette álló törvények határozzák meg. Ezek a törvények különböző eredetűek lehetnek, így például meghatározó lehet a csillagok állása: az asztrológiai megfigyelések, számítások a sors megismerésének elterjedt módszerei voltak többek között az ókori Babilonban és a hellén birodalomban. A sors isteni meghatározottságának képzete általános, a keresztény vallásban is megtalálható. A fatalizmus, a sors megváltoztathatatlanságában való hit szintén jellemzője a keresztény kultúrának.

A vizsgált csíki falvakban általánosnak látszik az az elképzelés, hogy a jövő Isten által meghatározott, és a kijelölt sorsot elkerülni nem lehet. Ez a hit az alapja a jóslással kapcsolatos hiedelmeknek, amelyek szerint a jövő, illetőleg az ember számára nem érzékelhető tér- és idődimenziók megismerhetőek, mégpedig három módszerrel:

- egyéni cselekvések által (orákulumok);
- speciális tudással rendelkező személyek, specialisták révén, akik jóslórendszereket alkalmaznak és/vagy a természetfeletti szférával kapcsolatot teremtenek (divináció, jóslórendszerek);
- meghatározott időben meghatározott módon megmutatkozó jelek által (előjelek, álmok).

Minden jóslással kapcsolatos hiedelem feltételezi ezt a szemléletet. Adataimból megállapítható, hogy függetlenül attól, hogy egy személy hány konkrét jóslóeljárásban, előjelben hisz, a sors eleve elrendeltségének képzete általánosan jellemző. Ha erre vonatkozó kérdést tettem fel, a jövőhöz való fatalista viszony szó szerint is mindig megfogalmazódott.

A jósláshoz való viszony

Megfigyelhető az aktív jóslásokkal kapcsolatos *ambivalens* viszony: egyrészt Isten akaratát nem lehet tudni („még Jézus sem tudja”), a megismerés szándéka (vagyis az aktív jóslóeljárások alkalmazása) bűn. A gyűjtés során találkoztam néhány specialistával, kávé- és kártyajósokkal. Valamilyen módon mindegyikük megfogalmazta a jóslóeljárás-

¹² Finály 1991. 778, 1849.

rások „tisztátalanságát”, a katolikus vallással való szembenállását. Ezek az eljárások egyértelműen az Istennel szemben álló negatív szférához kapcsolódnak, az ördögnek, szellemeknek tulajdonítják őket (a már említett kávéjós asszony „szellemek sugalmának” nevezte a jóslás közben tapasztalt közérzetét). A jóslás a negatív szférába sorolódik annak révén is, hogy ugyanazokat a napokat tartják jóslásra megfelelőnek, ami a kalugerek rontó miséinek a megfelelő ideje: kedden és pénteken *mondanak* a jósok, szombaton (Szűz Mária napján) és vasárnap, valamint harangozás alatt pedig nem. Emellett a kávéjós elmondta, hogy ha a testi ruhát valaki fordítva veszi fel, vagy biztosítótűt van a ruháján, vagyis a rontás elleni védekezés módszereit alkalmazta, a jóslás „nem jön ki”: nem alakul ki tiszta kép a kávézaccból. A jóslótech-nikákat a fentiek ellenére alkalmazzzák, a specialisták tudását a falvak lakói igénylik, gyakran felkeresik a jósokat, általában valamilyen kritikus helyzetben, lopás, kár, betegség esetén. Emellett vannak, akik rendszeresen járnak jóshoz, hogy a jövőjük felől általánosságban érdeklődjenek.

A passzív jóslások (vagyis a jelek és álmok) esetében nem merül fel a vallással való szembenállás gondolata, hiszen itt nincs szó a jövő megtudásának bűnös szándékáról. Az e jóslásokba vetett hit általánosabb. Míg a kártya-, kávéjósok igazságát egyesek megkérdőjelezzik, ez a jelek esetében ritkán, az álmoknál pedig egyszer sem fordult elő. E jóslatok közvetítő nélkül nyilvánulnak meg, és fontos tényező az álmok erős pszichikai hatása is.

A jósláshoz, egyéni sorshoz való viszony egy másik összetevője a *félelem*: több adatközlő megfogalmazta, hogy jobb a jövőt nem tudni. Ez szintén a jóslásba vetett hitet bizonyítja. A kávéjós asszony minden családtagja félt annak jóslataitól, megérzéseitől; maguknak nem engedtek mondatni, az asszony velük kapcsolatos gyakori előérzeit sem szerették meghallgatni. Ő maga is elmondta, hogy saját kávéját nem szokta, nem szereti megnézni.

A sors és a jóslások kapcsolata

A divinációs technikák célja lehet ismeretlen, múltbeli, jelenbeli események, szándékok, okok vagy térben máshol zajló események megismerése is. A divinációnak ezt a fajtáját valamilyen kritikus helyzet-

ben alkalmazzák. Így például az afrikai népcsoportok divinációs rendszerei nagyrészt valamilyen kritikus helyzet megoldását célozzák: ez általában betegség, elpártolt vadászserencse, terméketlenség. Ez szorosan kapcsolódik ahhoz a felfogáshoz, hogy a kritikus helyzetek oka valamely istenséggel, szellemmel, ősök szellemeivel szemben elkövetett múltbeli tabusértés vagy egyéb tett. A divináció célja ezekben az esetekben a kárt okozó szellem, istenség kilétének és a kiengeztelés módjának kiderítése.¹³ Másfelől a szerencsétlenségek gyakori okozói a különböző varázslók, boszorkányok: az ő kilétük felfedésére szintén alkalmazzák a különböző divinációs technikákat. Gyűjtésem során is találkoztam ilyen esetekkel, amikor a múltban történt káresetek okának kiderítését szolgálja a divináció vagy a jóslórendszer, a jóslások nagy része azonban ismeretlen jövőbeli eseményekre vonatkozik. A sors megismerésének szempontjából ez utóbbi technikák a fontosak, ezért most ezekről beszélek részletesebben. Nem szólok a „sors” fentiekben meghatározott fogalomkörébe nem tartozó (például időjárással, vendég érkezésével kapcsolatos) jóslásokról.

A sors fogalmán belül megkülönböztethetők az egyén, valamint a közösség, világ sorsáról alkotott képzetek.

A *közösségi sorsra* jóval kevesebb és kevésbé változatos hiedelem vonatkozik. Általánosan elterjedt a 2000-ben bekövetkező világvége képze, emellett különösen az idősebbek emlékeznek a Jósól Bibliákra. A bennük leírt jóslatokban a modernizáció jelei mellett megjelenik a világ romlásának, pusztulásának motívuma, a század ökológiai, társadalmi és történelmi katasztrófái.

– [...] viszont, jóvendölés sok van, van egy Mária jóvendölés könyve, s abba, még s vót régebb egy Biblia, amiket az a jóvendölési Biblia, csak most nincs meg, mert a Csau-rendszërbe elégették, ehozatták a néptanácsra, s akkor elötte a tűzbe bédobták azt a, azt a Bibliát...

– Az ezérnyócszáas évekbe...

– A még azelőtti évekbe, még azelőtti évekbe amit jósoltak. Amit jósoltak.

– Az volt ebben a könyvben?

¹³ Ezzel kapcsolatban vö. pl. Vargyas 1994; Almquist 1991; Turner 1975.

– A vót ebbe a könyvbe, s akkor, amiket, amik abba a Bibliába benne voltak, az nagyon sok már betelt. [...] Hát ecce, egy ojan is vót, hogy aszondták, hogy ojan szúk lesz a, a például a petróleumra mondták, hogy nem lehet kapni. S egy időbe nem vót. S csak úgy kaptunk, ha vót két tojasunk, hogy végünk egy liter petróleumot. Akkor villany nem vót itt nálunk. Falun, viszonylatba. S az ijen, ehéz hasonló ott meg vót jósolva. S még az vót jósolva, hogy a vizek e fognak fogyni, az erdőket levágják a sok fát, s a vizek azon a téren efognak, s ezt má azomba érzük még. Me az erdei vizek már nagyon sok hejen úgy el vannak fogyva, hogy nagyon kevés a víz. Pedig esső időközönként lesz, csak...

– Nincs oxigén, annyi sincs, amennyi a kellő. A fák, a fenyőfa termeli az oxigént.¹⁴

Mer vannak ijen régi leírások, tudja, régi időkből, ezelőtt többszáz esztendővel. Akkor írtak le jósok, s ő vannak ojanok, leírások, hogy mondjuk abba sok, nagyon sok mindén, mondjuk bevát. [...] Há például, igen. Há például a az első világháborút leirták, s a második világháborút leirták, harmadikot es leirták. Csak má ezt gre erős kíváncsi vagyok. Harmadik az mostanra van leírva. Most, még négy év. Kétezerbe. Aszondják, ez elkerülhetetlen. [...]¹⁵

A további nagy számú, jóslással kapcsolatos hiedelem az *egyéni sorsra* vonatkozik. Az aktív és passzív jóslások két csoportján belül az egyes eljárások a következők.

Aktív eljárások

Az iménti táblázatban a *divináció* csoportjába sorolt eljárások kevésbé elterjedt és élő módszerek. Az első kettő mai alkalmazásáról nincsenek adatok. Kalugerhez általában kritikus helyzetekben fordulnak, különösen kár esetén; tehát ők elsősorban nem jövőt jósolnak, nem „sorsot” jövendölnek, hanem a bűnöst jelölik ki. Emellett né-

¹⁴ Saját gyűjtés (két személy párbeszéde), Karcfalva 1996. Fonetikai jelölés itt és a következőkben: â=hosszú a (illabiális á), ë=a köznyelvinél zártabb (felső nyelvvállású) e, ɛ=a köznyelvinél nyíltabb (alsó nyelvvállású) e.

¹⁵ Saját gyűjtés, Karcfalva 1996.

hány adat szerint a kalugerek régebben bejártak a falvakba, és könyvet nyitottak, ebből jósoltak a sorsról, de ennek mai gyakorlatáról nem tudok.

Az *orákulumok* egyéni, nem specialisták által alkalmazott jóslótechnikák, többségük férjjóslás. Mai alkalmazásukról, az időjárást jósló hagymakalendárium kivételével, nem találtam adatot, a fiatalok közül kevesen ismerik ezeket. A férjjóslásról szóló memoratokat általában kicsit szégyenkezve mesélték el, emellett gyakran megemlítették, hogy ezt inkább csak szórakozásból csinálták.

A szempontunkból legfontosabb csoport az aktív eljárásokon belül a *jóslórendszereké*. Ezek specialisták által alkalmazott technikák, melyek lényege, hogy bizonyos tárgyak, eszközök megmutatják a jövőt a hozzáértőknek. A meghatározott szabályok által kialakult, vagy kialakított egyes konfigurációkat a specialisták értelmezik. A fent felsorolt eljárások közül a *kávétjóslással* és a *kártyavetéssel* foglalkozom itt részletesebben, mert ezek a technikák ma is igen elterjedtek. Az előbbiek-ről jóval kevesebb anyagot találtam, jelenlegi alkalmazásukról nem tudok.

Kávé- és kártyajósokhoz szintén gyakran kritikus helyzetben fordultak és fordulnak: ez lehet egy fontos esemény végkimenetele (például betegség, vagy: a kávéjós asszonnyal nyáron a főiskolai felvételi sikerességéről mondatnak) vagy valamilyen káreset. Emellett van, aki rendszeresen jár jóshoz, ilyenkor általában jósoltat az eljövendő sorsra. A specialisták technikai kiterjednek mindhárom idősíkra és az ember számára nem érzékelhető térdimenziókra is.

A specialistákon kívül szórakozásból, társaságban is szoktak jósolni, olyan személyek, akik a jelek értelmezését gyakran tőlük lesik el, ezek a technikák ugyanis elvileg bárki számára megtanulhatók. Ilyenkor azonban általában megjegyzi, hogy ők nem értenek jól a jósláshoz, van, aki többet tud náluk. A jóslás különböző mértékű megtanulhatóságát mutatja, hogy az egyik kártyajós asszony, amikor a férjét börtönbe zárták, elment egy másik kártyajósához, mert úgy vélte, tőle jobban megtudhatja a jövőt, mint ahogy maga tudta. E jóslórendszerek véges számú elemből állnak, különösen a kártya esetében viszonylag kis számú variációról beszélhetünk. Nekem magyar kártyával jósoltak, emellett használnak kifejezetten jóskártyát, az úgynevezett cigánykártyát. A magyar kártya 32 lapja viszonylag kevés számú variációt eredményez. A lapok jelentése adott, a jós ezeket a jelentéseket

összekapcsolja, és egy egységes szöveget alakít ki belőlük. Ez utóbbi egyfajta rátermettséget, fogalmazóképeességet igényel, többek között ebből adódhatnak a jóslóképeesség különbségei. Nem elég ugyanis érteni a jeleket, ezek egységes jóslattá építésének módja feltehetően szerepet játszik egy-egy jóس értékelésében. A megfogalmazás stílusa jelentősegteljes, vagy különös jellegével egyfajta pszichikai hatással lehet a jóslatátóra, meghatározhatja a jóslatnak az emlékezetbe való bevéssődését:

...ojan érdekesen fejezte ki, hogy már azt a nyomot már eltaposta, azt mondja, az a férfi, aki keresi ezket a álatokat, az már eltaposta. Hát ez azt jelentette, hogy má annak vége, azt már nem kapja meg.¹⁶

A jóس a lapok jelentéséből adódóan meghatározott sztereotípiákat használ. A jóslatátó az, aki ezeket saját sorsára alkalmazza.

Hasonlóan működik a kávéjóslás is, azzal a különbséggel, hogy ez kevésbé konkrét, a jóس egyéni intuíciónját jobban igénybe veszi. Ekkor ugyanis a kávézacc mutat jelentéssel bíró alakokat, amiket a jóس lát. A gyűjtésem során számomra mondó kávéjóس mindig megmutatta, milyen alakzatot lát a zaccban, ezeket azonban én, néhány egyértelmű alaktól eltekintve, nem láttam. A kávéjóslás úgy zajlik, hogy a jóس a csészét forgatva sorban értelmezi a látott alakokat, ezeket a kártyajósláshoz hasonlóan összekapcsolja. De a kártyajóslástól eltérően – a mi esetünkben legalábbis – a kávéjóس nemcsak a jövőről, hanem a számára nem ismert jelenünkről (család, otthon stb.) is beszélt. A mi helyzetünk speciális volt: számára teljesen idegen környezetből érkeztünk. A szomszédos falvakból érkezők világát, problémáit jobban ismeri, tudja elvárásait a jóslással kapcsolatban. Feltehetően működik a jóslás során egy meghatározott forgatókönyv, mindkét fél kölcsönös elvárásokkal rendelkezik, és ezekről kölcsönösen tudnak. Kellő adat hiányában nem tudom eldönteni, hogy a mi esetünkben ez magyarázza-e azt, hogy kevés jövőre vonatkozó jóslatot mondott nekünk az asszony. A számára ismeretlen, már bekövetkezett események megjóslása természetesen szavahihtőségének bizonyítása is egyben.

A kávéjóس esetében az is egyértelmű volt, hogy valamiféle visszajelzést vár az elmondottakról. A jóslatátó nem mondja el, miért jött,

¹⁶ Saját gyűjtés, Karcfalva 1996.

milyen konkrét problémája van, nem helyesel vagy tiltakozik a jóslás során (erre a jóslóasszony figyelmeztetett is bennünket). Ennek ellenére végig kérdő hangsúllyal mondta el jóslatait, nem verbális kommunikáció útján folyamatos megerősítést várt. Emellett jóslatai kevésbé voltak egyértelműek, mint a kártyajóséi, mindig több lehetőséget említett lehetséges értelmezésként. Mindez szintén arra utal, hogy az értelmezésben a jóslatoló is aktívan részt vesz. Lehetséges, hogy mi nem ismerjük a jóslatolás „forgatókönyvét”, nem eszerint viselkedtünk, ami esetleg zavarhatta a jóst. Mindezek ellenére megfigyelhető volt, hogy a jóslát látott jeleket a rólunk alkotott elképzelések szerint értelmezi, a jóslatába építi a rólunk szerzett kevés ismeretéből következő dolgokat. Így például többször említette nekem és egy gyűjtő társamnak, hogy látja Szűz Máriát, amiből arra következtetett, hogy Csíksomlyóra megyünk. Erről sokat és részletesen beszélt: hogyan vezet oda az út, mi fog velünk történni. Feltehető, hogy a környékre érkező idegenek, turisták általában felkeresik Csíksomlyót, kézenfekvő volt az a gondolat, hogy mi is elmegyünk oda. Ezenkívül egyéb logikus következtetéseket is megjósolt, például hogy otthon a szüleink aggódnak értünk, gondolkodnak, mi lehet velünk, illetve hogy még sok házhoz bemegyünk, ahol a lakók meg lesznek lepődve, ajándékot veszünk stb.

A jóslás működéséről a jóslatoló szempontjából magállapítható, hogy különösen kritikus helyzetben, erős emocionális hatás alatt – Honko kifejezését alkalmazva¹⁷ – a jóslatoló domináns referenciakerete leszűkül az adott problémára, így az evvel összekapcsolható jóslatokat emeli ki és értelmezi a hallott szövegből, ez az, ami megmarad az emlékezetében. A jóslat pedig meghatározza az egyén további domináns referenciakeretét, ezért egy a jóslatnak megfeleltethető esemény bekövetkeztekor a jóslatoló a kettőt összekapcsolja: a jóslat beigazolódomottá válik. Ez a jóslat és bekövetkezte között eltelt időtől függően jelentheti, hogy egy ideig várakoznak, ezután, hosszabb idő elteltével a jóslat lassan elraktározódik a jóslatoló emlékezetében, majd egy megfelelő esemény bekövetkeztekor újra aktualizálódik. Ez az idő akár több év is lehet.

– Az az asszony vót, az a Sáská né vénasszony. [...] S ő azt mondta, odaméntünk, *soha el nem felejttem*...

¹⁷ Honko 1980. 96–100.

– Leányok vótak.

– ...leányok vótunk [...] S odamentünk, s aztán azt mondják, nohát nekem es mondanak. Mondom nekem nincsen mit, nem akarok én férjhez menni. Hát én sokkal, ugye leánka vótam még, héza képest. Na s aval dehogynem, s látod-e, hogy megmondta vót, hogy ábetű van a nevibe, az egyikbe, s a másikba göbetű, akihez méysz. S kő van a kapujoknál, s az ucca mere néz. *S örökké azután, úgy gondoltam sok-sok év múlva..*

– Ez valóság.

– Mer így vót, neki ábetű vót, s az elsőbe gö.¹⁸

Feltehető, hogy éppen az egyén életében jelentős, vagyis a sorsaként meghatározott eseményekre vonatkozó jóslatok raktározódnak el hosszabb távon az emlékezetben. Így működik minden jóslat, aktív és passzív módszer egyaránt.

Megállapítható tehát, hogy az aktív jóslásokon belül elkülöníthetők a specialisták által alkalmazott technikák és az egyéni orákulumok. E jóslások a jövőről általában, vagy egy kritikus helyzet végkimeneteléről adnak felvilágosítást. Utóbbi esetben jellemző, hogy ilyenkor kizárólag specialistákat keresnek fel, akik emellett jósólnak általában a jövőről, valamint technikáik kiterjednek mindhárom időskira és az ember számára fel nem fogható térdimenziókra is. Gyűjtött adataim arra vallanak, hogy éppen ezek közé tartoznak a ma is élő jóslóeljárások.

Az egyéni eljárások legtöbbször házasságról, emellett halálról, valamint egy elkövetkező időciklus valamely minőségi jellemzőjéről tudósítanak, ezek a jóslások ugyanis gyakran kapcsolódnak jeles napokhoz, kezdeti időpontokhoz. Mint már említettem, e technikák kevésbé ismertek, mai gyakorlatukról nincs adat (a „sors” fogalomkörébe nem tartozó hagymakalendárium kivételével).

Passzív jóslások

Előjelekkel és álmokkal kapcsolatban különösen sok adat gyűlt össze, a bennük való hit általános. Az álomjelek érvényességét senki sem kérdőjelezte meg.

¹⁸ Saját gyűjtés (két személy párbeszéde), Karcfalva 1996.

Az *előjelek* egy része meghatározott körülmények között bír jelentéssel, ezek különböző időpontok: jeles napok, kezdeti időpontok, valamint az emberélet fordulói: leggyakoribbak az útnak induláshoz, újév napjához és a lakodalomhoz kapcsolódó jelek. Sok élménytörténet szól a lakodalom napján történt szerencsétlenséget jelentő eseményekről: például eltört valami, a menet üres vödörrel, szekérrel stb. jövő emberrel találkozott, esett az eső, vissza kellett fordulni valamiért a templomba menet. Ezek az általánosan ismert jelek szabályokként is működnék: így például a fiatal párnak nem engedik, hogy visszaforduljanak az otthon felejtett dolgokért, az üres vödörrel szembejövők kikerülnek a menetet. Ez utóbbi más esetekben is szabály: ma is figyelnek rá, hogy üres vödörrel senkivel szemben nem mennek ki az utcára. Mindez a hiedelmek eleven voltát bizonyítja. Az általánosan ismert és sok történetben szereplő jelek mellett azonban a fenti időpontokban történt bármely különös, jelentőségteljesnek érzett esemény előjelként értelmeződhet: így például egy asszony elmesélte, hogy újév napján templomba készültek, amikor egy kép magától leesett a falról, és begurult a szobába. Ezt a jelet anyósa halálával kapcsolta össze az elbeszélő.

Az *előjelek* másik csoportját az önmagukban is jelentéssel bíró jelek alkotják, amelyek nagy része nem tartozik a „sors” fent meghatározott területére. E hiedelmek nem élők, ismeretük nem általános, csak konkrét rákérdezőskor jutottak az adatközlők eszébe. Néhány előjelben azonban ma is hisznek, ezek halált, szerencsétlenséget jelentenek. Ilyen a halálbagoly kuvikolása a ház közelében, a kutya *baumkolása* (különleges, erős vonyítása), a tyúk kukorékolása és a gertyafüstös ujj (az ujj végének megsárgulása). Idén ottjártunkkor is történt egy hirtelen haláleset a faluban, a nagyszülők kutyája *baumkolt* a halál előtt néhány nappal.

Az *előjelek* és az álmok között helyezkedik el az *előérzet*. Esetükben az emberi psziché vagy intellektus működik receptorként egy elkövetkező vagy ugyanabban az időben, térben máshol zajló esemény jelzésében. Ebből a szempontból párhuzamba állítható a receptorként működő emberi testtel: például különböző testrészek viszketése, égő arc stb. Mivel azonban az előérzet nem fizikai, hanem pszichikai, emocionális élmény, az álommal, a passzív eljárások másik csoportjával is kapcsolatba hozható. Maguk az adatközlők is gyakran összekapcsolták a két jelenséget. Mindkét élmény a tudattól valamilyen módon

függetlenül alakul ki, hasonló a hatásuk az emberi pszichére. Az előérzet jellemzője, hogy kizárólag negatív eseményekre vonatkozik. Kétféle érzés különböztethető meg:

Az egyik esetben az előérzet egyfajta különleges pszichikai állapot, szorongás, félelem. Erről csak nők beszéltek, gyakran magukat érzékenynek, gyenge idegzetűnek valló emberek. Ilyen típusú előérzetei vannak a már említett kávéjós asszonynak is, aki így írta le az érzést:

Ha veszekedés vagy ha veszedelem jó, már idő előtt megérzem...
ojan különleges érzések, ojan ideges, ojan magadon küjjel vagy, s
ojan asse tudod, ugy nem kapod helyedet, ojan, ojan, mintha valaki
megsértett volna, ojan lelki bánatod, s ojan fáj, mintha valakitől
elvettél volna valamit s valakit megsértettél volna, nagy kárt csinátál.
Ojan érzés. Vagy valaki például lopott volna, s jaj Istenem, most
megtudják. Hogy az hogy is van. Na, ez az érzés.¹⁹

Számára is összekapcsolódik az előérzet az álommal.

A másik típusú élményről néhány adatot találtam, ezek halálesetek előzetes megérzései voltak: halottas ének „jött” az emberek szájára. Ez nem a fenti szorongó érzés, hanem egy öntudatlan cselekvés, ami a megtörténte után válthat ki szorongást, félelmet. Ilyenkor gyakran kapcsolják valakihez, beteg rokonhoz, ismerőshöz a jelet. Maga a cselekvés nem jelent meghatározott pszichikai állapotot. Ez az előérzet nem kapcsolódik az álomhoz.

Az előjelekhez hasonlóan az *álmok* nagy része is negatív jel. Több adat szerint a rossz álom biztosan betelik. Az álmokról sok memorat szól, szinte mindenki emlékezett egy-egy jelentős álmára, emellett vannak különösen gyakran álmódó emberek.

Az álomjelek nagy része általánosan ismert, hagyományozódó jel. Jelentésüket a szocializáció során tanulják meg a közösség tagjai az idősebbektől. Emellett beszéltek álmoskönyvekről is, tudták, kinek van ilyen könyve. Egy-egy utcában a környékről jártak az álmoskönyvet birtoklókhoz utánanézni az ismeretlen vagy bizonytalan értelmű jeleknek. Az álmok értelmezése gyakran közösen történik, a barátok, együtt élő rokonok elmesélik egymásnak álmaikat, különösen a nyo-

¹⁹ Saját gyűjtés, Jenőfalva 1997.

masztó, jelentőségteljes jeleket. Így az általános, közismert álmok mellett léteznek egyedi álmok is, amiket az álmodó – esetleg valakinek a segítségével – a jelekkel együtt elsajátított hiedelemrendszer szerint értelmez. Ez utóbbi jelek általában analogikus vagy szimbolikus kapcsolatban állnak a jövődönt eseménnyel, míg a konvencionális jelek között előfordulnak ilyen kapcsolattal nem magyarázhatóak is.

A sors és a jóslás kapcsolatának szempontjából fontos a jóslással kapcsolatos hiedelmek működése. Mint erről a fentiekben már volt szó, egy jóslat vagy egy előjel megismerése az egyénben egyfajta elvárás, pszichikai feszültséget kelt, ami befolyásolja a domináns referenciakeretet. A kiváltott feszültség annál nagyobb, minél jelentősebb az adott jóslat vagy előjel, vagyis minél nagyobb emocionális töltet fűződik hozzá. Ez, anyagaimból úgy látszik, minden esetben félelmet, szorongást jelent, ami származhat az előre jelzett esemény jelentőségéből: minél nagyobb tragédiát jósol, annál erősebb a kiváltott feszültség. Az előjelek esetében a – minden esetben negatív – jel különlegessége, jelentőségteljes volta is félelmet, feszültséget válthat ki.

Egy újév napján készültünk a templomba. Élt még anyósom. Akkor itt még egy közajtó vót. Elöl más ház vót. S ő ugye itt siringeztünk, apósom, az uram, a gyermekek mind ugye na mindenki meg vót indulva, készültünk a templomba. S a falon vót egy (...) kép. (...) S akkor [felemeli a hangját] úgy csak egyszerűen a falról leesett a kép, s ijen széles rámája van, megvan a kép, s a sarkára esett a kép, a sarkára, s úgy a házba gurult.

Igen? Csak úgy magától?

Csak úgy magától. Na aztán ugye eldőllött, s akkor felvettem, s...

És eltört?

El nem tört. Visszaakasztottam. Hât ugye *mindenkibe a szó beléfagyott egyszerre a háznál. Hallgattunk.* S aztán anyósom megszólalt, aszondja: Nahát ez nem jót jelent. Újév napján. Senki hozzá nem ért, s *leesett a kép.* Abba az évbe halt meg anyósom.²⁰

Ezenkívül adódhat a feszültség magának a jóslásnak, jelnek az egyénre gyakorolt pszichikai hatásából is. Erről általában az álmok esetében

²⁰ Saját gyűjtés, Karcfalva 1996.

beszélhetünk: adataim közt sok jelentős álmról szóló memorat található.

- ...hát én még visszafeküdtem egy kicsit. S ugy, szemëm békoppant, s mit látok...
- De én el vótam mënve.
- El vótá te menve. S mit láttam, hát, kiraboltak. A házba, háznak az ajtók nyitva, fejjel laktunk akkor itt ebbe a kicsikébe vótunk mellette, s hát mindent kitárulva, csak a fekete ruhám vót, s a setétbarna. Minden el vót rabolva. Csak ezek a...
- Arra vót szükség.
- Hát amikő felkőtem, hát *úgy féltem, hogy nem mertem elaludni*. Izé, vótak fák, boroszlán fák. Azt lenyestük azóta, mer *örökké írtóztam es*. S az ablaknál, jaj Istenem, vajon, kerültem ki, hogy valaki nem-e errű jön be. Alig mertem menni a házba, oan írtózosom vót, hogy kirabótak. Na s elmentem bátyámékého, ide nem messze laktunk, s a mesélem, hogy ő mit láttam. Ő el van mënve, s mit láttam. *S nem vagyok otthon úni. Aszondtam na, nem vagyok képes odahaza ülni*. S így még ezt mikor mesélem, má jött egy asszony, hogy gyorsan itt-e a Rozáli, mënje haza, mer meg van hava az anyósom. Hát má visszajött. Na. S nem kirabótak! Elrabóták, csak a fekete gúnyát hagyták meg. Ezt soha, én nem tudom, azután is, én, őszintén mondom, én nem álmodtam soha. De ez így, ahogy én mondom, ez oan álom vót, mondom, ahogy mesétem, abba a hejbe má jöttek, hogy mi van. Haldoklott, s.²¹

Ha egy jóslat vagy előjel után valóban bekövetkezik egy annak megfeleltethető esemény, e kettő az egyén tudatában összekapcsolódik, vagyis az adott hiedelem újra aktualizálódik. Így a jóslás, előjel beigazolódottá válik az egyén számára, az abba vetett hit megerősítést nyer. A bekövetkezett esemény természetesen nem felel meg minden esetben a jóslatnak. Az egyén tudatában kialakult elvárás miatt azonban, a kevésbé megfelelő esemény is összekapcsolódik az előzetes jóslattal. Hasonlóan működik ez a kávé- és kártyajóslás esetében is, ahol az elhangzott sztereotip jóslatokból a jóslató azokat jegyzi meg, melyeket össze tud kapcsolni valamilyen már megtörtént eseménnyel, vagy azzal a kérdéssel, amiért jóshoz fordult.

²¹ Saját gyűjtés (két személy párbeszéde), Karcfalva 1996.

Azt is megmondták, hogy az uram hamarabb meghal, eszembe jutott, mikor meghalt, hogy tényleg hamarabb meghalt. Előtte meg fog halni, s hogy ő nem sokat fogunk, szóval ő nem ő, fia, már fiatal korba meghal az uram. Dehát nem vót éppen fiatal, mer hetvénnégy éves vót. Úgyhogy nem, nem vót ojan fiatal, dehá elég, hogy tényleg hamarabb meghalt, ez igaz.²²

Adataim szerint az is előfordult, hogy az elvárás felkeltő előjelet, jóslatot nem követte a megjövendőlt esemény. E memoratokban a fent említett, jelentősnek érzett jelekről van szó. Elmondják az esetet, majd hozzáfűzik, hogy nem teljesült be az előjel. Ennek ellenére az adott esemény előjelként marad meg az egyén emlékezetében. Függetlenül attól, hogy ez megkérdőjelezi-e a beléje vetett hitet, vagy sem, az ilyen esetek a hiedelmek élő voltát jelzik, hiszen azok aktualizálódtak az előjel hatására.

Visszatérve a sors és a jóslás kapcsolatára: megállapítható, hogy a jóslások nagy része az emberi élet fentiekben „sors”-ként meghatározott területeihez fűződik. Ezek egyben a ma is intenzíven élő eljárások. Az életkörülmények változása az emberi élet egyes korábban fontos területeit háttérbe szorították, ma például „csak” a házasság sikerességére találhatók jóslások, a férj gazdasági helyzetét, foglalkozását, egyéb tulajdonságait megjósló, régebbi folklórgyűjtésekből ismert eljárások nem fordulnak elő anyagunkban. A férjjóslás általában jelentőségét veszítette a lányok számára. Ennek egyik oka lehet a tradicionális családok, életmód, a házassági szabályok átalakulása. A ma is aktív hiedelmek a sorsra vonatkozó jóslások közül kerülnek ki; máig ez az a terület, ami az egyén életében különösen fontos, amit befolyásolni nem tud és amiről racionális úton nem szerezhet információt. Ennek magyarázata e hiedelmek funkciójában keresendő. Itt Gustav Jahodára utalnék, aki szerint az információ hiánya bizonytalanságot kelt, ami az egyénben szorongást vált ki. Ilyenkor nagy az igény az információra vagy az ellenőrzés valamilyen eszközére. Jahoda szerint „az olyan tevékenység, ami azt az érzetet kelti, hogy részt veszünk az események menetében, hogy úrrá lehetünk rajtuk, előnyben részesül, és kevésbé szorongáskeltő, mintha semmit sem teszünk, vagy mint az olyan tevékenység, amely az embert

²² Saját gyűjtés, Karcfalva 1996.

nem szabadítja meg attól az érzéstől, hogy elkerülhetetlen események tehetetlen áldozata.”²³

A jóslással kapcsolatos hiedelmeket a jövőbeli ismeretlen események keltette szorongás vagy a jövőről való információszerzés szándéka aktualizálja. A jövő eseményei racionális úton nem deríthetők ki, ezért működésbe lép az adott szituációt megoldó hiedelem. A jóslások, előjelek útján szerzett információ kielégíti az ismeretlen jövő iránti kíváncsiságot, valamint csökkenti az általa keltett feszültséget, szorongást. Nyilvánvaló, hogy az ismeretlentől való félelem elsősorban a rossztól, negatív eseményektől való félelmet jelenti, az erről szerzett előzetes információk tehát fontosabbak, mint egy esetleges jó eseményről szerettek. Mindez magyarázhatja a negatív jelek túlsúlyát.

Mivel a jövő ismeretlensége – mint szorongást, feszültséget, kíváncsiságot kiváltó tényező – ma is fennáll, a jövőbeli események megismerése – mint ezek feloldása, enyhítése – változatlanul foglalkoztatja az egyént. Erre a problémára racionális megoldás, magyarázat nem adható. Így a jóslásokhoz, előjelekhez kapcsolódó hiedelmeknek továbbra is funkciójuk van az egyén életében, ezért ezek továbbra is fennmaradnak, élő részét alkotják a közösség hiedelmeinek.

IRODALOM

Almquist, Alden 1991. Divination and the Hunt in Pagibeti Ideology. In Philip M. Peek (ed.): *African Divination Systems*. Bloomington–Indianapolis, 101–111.

Aune, David E. 1987. Oracles. In Mircea Eliade (ed.): *Encyclopedia of Religion* 11. London, 81–87.

Balázs Lajos 1995. „Menj ki én lelkem a testből...” Elmúlás és temetkezés Csíkszentdomokoson. Csíkszereda.

Bloch, Raymond 1984. *La divination dans l'Antiquité*. h. n.

–1991. *La divination*. h. n.

Boehm, Fritz 1927. Angang. *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* I. Berlin–Leipzig, 409–435.

Devish, René 1991. Mediumistic Divination among the Northern Yaka of Zaire: Etiology and Ways of Knowing. In Philip M. Peek (ed.): *African Divination Systems*. Bloomington–Indianapolis, 112–132.

Finály Henrik 1991. Fatum. In Finály Henrik: *A latin nyelvi szótára*. Budapest.

²³ Jahoda 1975. 241.

Gagy József 1992. „...megmondta mi volt, mi van, mi lesz”. In *Kapcsolat, környezet, közösség*. 90–94. Csíkszereda. (Csíkszeredai antropológiai írások.)

Herold, Ludwig 1934–1935. Orakel. In E. Hoffmann-Krayer – H. Bächtold-Stäubli (Hrsg.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* IV. 1255–1292. Berlin–Leipzig.

Honko, Lauri 1980. *Geisterglaube in Ingermanland*. Folklore Fellows Communications 185. Helsinki.

Jahoda, Gustav 1975. *A babona lélektana*. Budapest.

Jobes, Gertrude 1962. *Dictionary of Mythologie, Folklore and Symbols*. New York.

Keszeg Vilmos 1994. Jólások a Mezőségen. *Néprajzi Látóhatár* III: 46–64.

–1997. *Jólások a Mezőségen*. Sepsiszentgyörgy.

Loewe, Michael – Blacker, Carmen (eds.): 1981. *Oracles and Divination*. Boulder.

Mengis, Carl 1936–1937. Tierorakel. In E. Hoffmann-Krayer – H. Bächtold-Stäubli (Hrsg.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* VII. 911–925. Berlin–Leipzig.

Müller, Walther – Bergstrom 1930–1931. Gottesurteil. In E. Hoffmann-Krayer – H. Bächtold-Stäubli (Hrsg.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* III. 994–1063. Berlin–Leipzig.

Peek, Philip M. 1991. The Study of Divination, Present and Past. In: *African Divination Systems*. 1–22. Bloomington–Indianapolis.

Peek, Philip M. 1991. *African Divination Systems*. Bloomington–Indianapolis.

Petránovics Katalin 1992. Az álom szerepe egy asszony életében. *Új Horizont* XIX: 71–78.

Peuckert, Will-Erich 1936–1937. Vorzeichen. In E. Hoffmann-Krayer – H. Bächtold-Stäubli (Hrsg.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* VII. 1730–1760. Berlin–Leipzig.

–1936–1937. Weissagung. In E. Hoffmann-Krayer – H. Bächtold-Stäubli (Hrsg.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* VII. 391–440. Berlin–Leipzig.

Pócs Éva 1980a. A hiedelmek funkciója a mai falun. In Frank Tibor – Hoppál Mihály (szerk.): *Hiedelemrendszer és társadalmi tudat* I. 177–206. Budapest.

–1980b. A falu hiedelemvilágának összetevői. In Szemerényi Ágnes (szerk.): *Nógrádsípek. Tanulmányok egy észak-magyarországi falu mai folklórából*. 269–358. Budapest.

–1990. Jólás, tudakozódás. In Dömötör Tekla (szerk.): *Magyar néprajz* VII. 686–692. Budapest.

Park, George K. 1974. Divination. In *Encyclopedia Britannica* V. 916–920. Chicago.

Ruhle, Oscar 1927. Bibel. In E. Hoffmann-Krayer – H. Bächtold-Stäubli (Hrsg.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* VII. 1209–1219. Berlin–Leipzig.

Szuhay Péter 1976. Kártyajólás. *Ethnographia* LXXXVII: 402–410.

Tillhagen, Carl-Hermann 1970. Volkstümliche Wahrsagekunst in Schweden während des vorigen Jahrhunderts. *Acta Ethnographica* XIX: 369–388.

Turner, Victor 1975. *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*. Ithaca-London.

Vargyas Gábor 1994. Alkudozás az istenekkel. Betegség és gyógyítás a közép-vietnámi bru törzsnél. (Kandidátusi értekezés.)

Zuesse, Evan M. 1987. Divination. In Mircea Eliade (ed.): *Encyclopedia of Religion* 4. London, 375–382.

SUMMARY

The possibilities of predicting fate in two villages of the Felcsík region of Transylvania

This paper deals with beliefs related to divination in two villages in the Felcsík region of Transylvania. The material was collected between 1996 and 1998.

By way of introduction I briefly describe the material and systematise it based on the international ethnographic literature. I define the major groups of different omens and divination methods, based on their passive or active characteristics.

By fate I mean the significant events in the life of individuals or the community. Thus not all events predicted by divination can be considered to belong to this category. However, the notions of predestination and fatalism are generally characteristic of ideas about fate. Belief in divination is closely related to these concepts: the idea that the future and ordinarily incomprehensible spatial and temporal dimensions are knowable if certain procedures and methods are followed.

On the basis of the relationship between fate and methods of divination I discuss beliefs and divination methods currently widespread in the two villages in detail, using the above categories. It can be concluded that the methods of divination which are still generally known are the ones which provide information precisely about fate.

By way of conclusion I try to show the working mechanism of divination using the theories of Lauri Honko and Gustav Jahoda. Based on the collected material I present the factors defining perceptions and memorising of divination and signs. I try to study the process of learning and fulfilment of a prediction, i.e. the actualisation of beliefs.

The basic function of divination can be seen as a way of finding out about events which are unknowable but which have consequences for the lives of people. The unknown features of these events evoke curiosity, tension and anxiety. Since events taking place in a different time and place cannot be learned in a rational way beliefs which help decrease anxiety and satisfy curiosity become active. This explains why beliefs connected to divination are still widespread.

A HOLDFOGYATKOZÁSRA SZÜLETETT GYERMEK MÁGIKUS GYÓGYÍTÁSA CSÍKSZENTDOMOKOSON

A csíkszentdomokosi születési szokások tanulmányozása során két alkalommal találkoztam olyan jelenséggel, amikor az általánosan használt terminológia mögött mást értenek: tartalmi és formai szempontból egyaránt. Olyan csecsemőkről van szó, akik nem egészen torzak, nem olyanok, akiket az anyjuk nem akarna elfogadni, mondván, hogy *váltott gyermek* vagy *agos*, de mégis van bennük valami születési rendellenesség. Az életben maradásuk túlvilági, illetve kozmikus erők közreműködésének köszönhető.

Az egyik eset, amikor a gyengélkedő gyermeket valamelyik nagyszülője „váltja meg”, „kiváltja” azáltal, hogy meghal helyette. Ennek nyomán a család megbizonyosodik afelől, hogy a gyermek életben marad. A neve: *váltott gyermek*. A másik eset, amit én valóban különösnek tartok, az agoshoz kapcsolódik. A homonim megnevezés legalábbis ezt a látszatot kelti, és ezzel bonyolítja is a homályt körülötte. Szentdomokoson ugyanis az *agos gyermek*en olyat értenek és olyan hiedelemmel találkoztam, amire nem találtam egyértelmű példát sem a néprajzi irodalomban, sem a határtudományokban, de a szakmai levelezés, szóbeli faggatózás sem segítettek lényegesen megmagyarázásában. Maradt tehát az analógiák és összefüggések keresése.

A jelenséget előbb a folklorisztika eddigi tapasztalatainak szögéből vezetem fel.

A Magyar Néprajzi Lexikon így határozza meg az agos gyermeket (a szócikk szerzője Grynaeus Tamás és Pócs Éva): „leginkább az an-golkóros, sovány, szőrös, [...] öreges kinézésű újszülött elnevezése a népi gyógyászatban főleg a nyelvterület K-i részén [...] Másutt az adatok felbukkanása szórványos: helyett inkább a rokon váltott gyerek hiedelemkör dominál [...] A népi kórforma nem egységes, nem azonosítható egyetlen gyermekkórtani egységgel sem...” A betegség okáról pedig azt írja, hogy a hiedelem szerint „a terhes anya szőrös vagy tollas állattal került kapcsolatba (pl. megrúgta vagy megdobta a

kutyát vagy macskát...)”. Gryaneus Tamás tudakozó levelemre válaszolva még azt is megjegyzi, hogy „kefével megütötték, szépasszonyok megszoptatták, vagy rontás az oka”.¹

Kit neveznek agos gyermeknek Szentdomokoson?

A holdfogytára született gyermeket. Annak valami fogyatékosága van, vagy elméileg vagy testnövésibe. Ugye, holdfogytakor nem nyírjuk meg a juhokat se, disznót se ölünk, azért, met akármit csinálsz, annak sárgul meg a szalonnája. Avasodik meg. A másik fehéren, szépen megmarad.

(Szabó Árpádné Albert Rozália, 79 é., 1995)

A gyermeket, amejik hódfottára születik. A rák mét fogy el hódfottára, s az újságra telik meg? A patakbeli rák! Holdfottára üresen marad, csak a karéja marad, s újságra úgy megtelik, hogy jó falatot kapsz belőle.

(Szabó Árpád, 84 é., 1995)

Ha gyengének született, azt mondták, agos. Holdfogytára lett. Tették a lapátra, s mintha vették vóna bé a kemencébe, az egyik asszony vetni akarta bé, s a másik fogta le. Én nem tudom, valamit mondtak, hogy távojon el tőle az a betegség. S így meggyógyult.

– Itt szembe lakik az asszony, ő mondja, hogy megmentették. Így! Béhívom, s mondja el ő.

(Szabó Vilmosné Karda Julianna, 74 é., 1996)

– Agos? Holdfogytára született gyermek! Én ojankor születtem, hogy a hold fogyott. S hat hétre én es annyira elfogytam, hogy édesanyám levitt Karcfalvára Éltes doktorhoz. S a doktor azt mondta, ő nem tud csinálni semmit vélem, ennek nincs orvossága. Édesanyám hazahozott, az idősebb asszonyok akkor felvilágosították, hogy hát mit kell csinálni az ijenekkel. Met én agos gyermeknek születtem. Holdfogytára. Édesanyámat arra tanyították, hogy süssön kenyeret. Tegyen tüzet a kemencébe. S amikor égett a kemence tüze, a tészta azalatt kelt, akkor engemet pójáson reatettek a bévető lapátra, édesanyám úgy tett mintha lebbentene bé a kemencébe, s

¹ Gryaneus – Pócs 1977. 37–38.

egy másik asszony megkerülte a kemencét. S mikor lebbentett neki a tűznek – nem vetett bé! – az az asszony azt kérdezte:

Mit sütsz, asszon?

S édesanyám mondta,

Agost!

S így háromszor ezt megcsinálták. Amikor bevették a kenyeret [ti. a kenyértésztát], csináltak egy nagy vakarut: a közepe likas vót, hogy a pójás buba áttért rajta. Azt is bevették a kemencébe. Míg a kenyér sült, engemet félretettek a bölcsőbe... Mikor kisült, engemet háromszor áthúztak a vakarun, s azt mondták,

Úgy teljen meg ez a lejánka, mint ez a vakaru s a hold!

Legyen kövér s egészséges!

S akkor azt a vakarut beléhúzták a kutyának a nyakába. Engemet az istálló küszöbjéhez tettek, a küszöbön kívül, s a kutyát háromszor átszőktették rajtam. S valami ojan mondtak, hogy a kutya száradjon meg, mint a kenyér, hogy megszáradt.

Vidd el az agost erről a lejánkáról.

Legyen ojan kövér, mint a hódtőte!

Valahogy így mesélte nekem édesanyám. Akkor este, me ojanakor csinálták a sütést, mikor újhold volt, felmutattak háromszor a holdnak, s mondták

Üreset adok, s telit várok!

A kutyát hagyták, hogy vigye az agost rólam, ne fejlődjek tovább rajtam. S akkor a kutya leette magáról a vakarut. Mikor arra reatőt hat hét(!), akkorra hejrejttem, kiszépültem, meghíztam. Édesanyám visszavitt a doktornak: „Doktor úr, itt van az a lejánka, akit idehoztam vót!” S azt mondta a doktor úr, Éltes, „Hát, sok babonáság van, de sok igaz es van benne! Met én nem tudtam vóna meggyógyítani.” E velem történt 1940-be. Hogy mással csinálták-e, azóta se hallottam. Én egészséges lettem, kitőttem s felnőttem, 4 gyermekem lett, s lássa-e, itt vagyok?!

(Both Károlyné Albert Erzsébet, 56 é., 1996)

Összevetve az agosról alkotott eddigi tudást a domokosi agosrítussal, úgy gondolom, egy hiedelemkompozícióval, hiedelemcsomóval állunk szemben, melynek megoldásához talán több szál is vezethet, több fonalat is lehetne lazítani, az egyszeri kardcsapást elkerülendő. Ettől kezdve tehát kétféle agossal van dolgunk. Egyszemélyesen: domokosi és nem domokosi agosnak fogom nevezni őket.

Próbáljuk lassan szétválasztani az ismertet az ismeretlentől, az átfordéseket a függőben maradt jelenségektől.

Mágikus gyógyításról van szó tehát. A beteg diagnózisa: agos. A nem domokosi betegség tünete – a Néprajzi Lexikon és más munkák szerint – szeplő, szemölcs, májfolt. Tehát bőrbetegségek. A szentdomokosi – ugyanúgy nevezett – betegség tünete: „fogy ki a világból”. A betegség okai, a nem szentdomokosi esetében, mint láttuk, az anya állapotos korában macskába, kutyába rúgott, kefével megütöttek, szépasszonyok megszoptatták, romlás. Más szóval, az okok jórészt abból adódnak, hogy az anya terhessége idején néhány tiltást nem tartott tiszteletben, illetve a vele szembeni tiltásokat valakik megszegték. Úgy is mondhatom, szubjektív indíttatásúak és földiek. A domokosi agosság oka: a csecsemő holdfogytára született, azaz anyán kívüli okból, tehát objektív és kozmikus eredetű.

A tünetek ok és okozati összefüggése alapvetően meghatározza a gyógykezelés különböző módjait, noha egy pillanatra se felejtjük, mind a két, azonos névvel megnevezett betegségnek hiedelemalapja van. Csakhogy miközben a nem domokosi agos földi mulasztások következménye, és ennél fogva kezelése kizárólagosan földi eszközökkel, földi eseményeket megcélzó analóg mágikus praktikákkal végezhető, a domokosi agos transzcendens függőségben van a holddal, fő kezelése pedig metafizikus.

A gyógyítás folyamán felfedezni közös, illetve ismétlődő eszközöket, módokat, rítusokat is, de ezek sajátos, olykor lényegesen eltérő értelmezésben jelentkeznek: a makrokozmosz egy dimenzióját veszik célba.

A nem domokosi agoson alkalmazott gyógymódok között gyakori volt – a Néprajzi Lexikon szerint – „az egyébként a váltott gyerek visszaváltásaként elterjedt sütőlapára ültetés vagy kemencébe dugás, továbbá fürdetés hamus vízben[...], de legáltalánosabb volt a gyerek jelképes megfőzése [...] az anya tartotta a gyereket a fazék fölé, a másik két asszony pedig a házat vagy az üstöt »kerülte«.”² Egy csíkmenasági recens gyűjtés szerint például a házat kerülő és a gyereket fazék fölé tartó asszonyok a rítushoz időzített párbeszédet is folytattak. A menasági gyűjtést idézem:

„–Mit főz asszony?

² Grynaeus – Pócs 1977. 38.

– Aggot főzők, s ifjait várok.”³

A főzésnek tökéletesített módját is említi Grynaeus Tamás és Pócs Éva, mely szerint a gyermek után kutyakölyköket fürdetnek, majd a vizet a kutyával együtt trágyadombra öntik. „Általában jellemző a gyógy-módokra a kutyával való kapcsolat...”⁴

Ezzel szemben a domokosi agos gyógyítását egy naprendszeri hely-zethez kell igazítani. Ez pedig a rítust is, az értelmezést is bonyolítja. A domokosi agos leánya romlását az ottani hiedelem szerint a hold-fogytával egybeeső születés idézte elő. Gyógyításában, végső célként, szintén a holdhoz fordulnak. Mi a hiedelemháttere ennek az agos-típusnak és gyógyításának? (Nem feladatom a hold mitológiáját sem tisztázni, sem felvonultatni, viszont bizonyos általános érvényű értel-mezés megidézése elkerülhetetlen.)

Pócs Éva írja, hogy „a holdfázisok szabályszerű ismétlődésével – fogyó–növvő holddal – sokféle történés, cselekmény hozható analógiás kapcsolatba”.⁵ Dobos Ilona is rámutat, hogy „a babonás cselekedetek egész sorának alapja a holdfázisok szabályszerű ismétlődése, a fogyó–növvő hold. A holdkezdet szerencsés időpontnak számít. A holddal együtt nő az ekkor ültetett vetemény, gyarapodik a jószág...”⁶ Gyer-mekkoromból emlékszem, hogy édesanyám veteménymagot, palán-tát újholdra tett, szüleim falujában, Kászonban, szülőfalumban, Csíkszentmártonban örvendtek vagy bosszankodtak aszerint, hogy az állatok pároztatása összejött-e vagy nem az újholddal. Romulus Vulcănescu *Román mitológiájában* olvasható, hogy a teleholdas éjsza-kák időszakában kezdtek szántani, végezték a vetést, az akkor fogant vagy született gyermeket szerencsésnek tartották.⁷

Ezen hiedelmek és gyakorlatok alapja Európa-szerte a hold cikli-kus változása, „amelynek révén – idézem újra Pócs Éva megállapítá-sát – a hold kapcsolatba került a születés és halál, a növényi, állati és asszonyi termékenység képzeteivel”.⁸ Mit fedezett fel a holdban a domokosi mágikus gondolkodás, és mi ennek a mágiának a háttere? Sok vonatkozásban azt is, amiről eddig szó volt. De egy árnyaltabb

³ Mirk 1996. 6.

⁴ Grynaeus – Pócs 1977. 38.

⁵ Pócs 1979. 568.

⁶ Dobos 1986. 43.

⁷ Vulcănescu 1987. 395.

⁸ Pócs 1979. 568.

választ talán Eliade nyújt számomra. Ő, aki mit sem tudott a csík-szentdomokosiakról, így ír: „A holdfázisok – a hold »születése«, »halála« és »feltámadása« – révén tudatosodott a kozmoszban saját létmódjuk és egyúttal továbbélésre vagy az újjászületésre való kilátásaik. A vallásos embert a holdszimbolizmus ösztönözte arra, hogy egymáshoz látszólag semmiben sem kötődő tartományokat kapcsoljon össze. [...] Valószínűleg a hold ritmusainak vallási értékelése tette lehetővé a primitív népek első nagy antropokozmikus szintéziseit. [...] A holdszimbolizmus kapcsán olyan heterogén dolgok vonatkoztathatók egymásra és kapcsolhatók össze, mint a születés, a kifejlés, a halál, a feltámadás...”⁹

Eliade hosszabban idézett gondolatmenete segítségével, úgy gondolom, valamelyest kiolvasható a domokosi mágikus hiedelem lényege: vagyis az, hogy felismeri, illetve áttételesen megfogalmazza azt a hiedelemképzetet, mely szerint a gyermek születése és a mindig figyelt hold fázisa, állapota között ok és okozati összefüggés van. Ennek a felismerésnek függvényében szerveződött az agos gyermek gyógymágiája az általánosabb, de viszonylag más célirányú és sajátos mágikus elemekből. A mítikus gondolkodásban ismert az úgynevezett beavatási halál, amely a kezdethez való visszatérést teszi lehetővé, és előkészíti az újjászületést. Eliade szerint „ha azt akarjuk, hogy valami sikerüljön – gyermekáldás, ház vagy szellemi szándék –, akkor fáradhatatlanul ismételnünk kell a kozmogóniát”.¹⁰ Ez pedig azt jelenti, hogy – idézem újra Eliadét – „az idő művét vissza kell vonni, a teremtést megelőző pirkadatpillanatot kell visszanyerni, ami emberi síkon azt jelenti, hogy vissza kell térni a létezés »tisztá lapjához«, az abszolút kezdethez, ahol még semmi sem mocskolódott be, semmi sem romlott el”.¹¹

Én úgy értelmezem, hogy a szentdomokosi agossal elkövetett rítus a születés–halál–újjászületés kurzusának inszenálása, melyben a halál egy új létezés kezdetét teszi lehetővé. Ezért történik a holdhoz való visszatérés mimézise. „Vissza kell hullani – erősít meg Eliade – a kozmikus éjszakába, hogy újjáteremthetővé, tehát újjáéleszthetővé váljék a világ. Ahhoz, hogy a beteg meggyógyuljon, még egyszer meg

⁹ Eliade 1987. 147–148.

¹⁰ Eliade 1987. 187.

¹¹ Eliade 1987. 185.

kell születnie.” Ehhez viszont, mint láttuk, „a létezés tiszta lapja kell”. Meg kell tisztulni a rossztól! A domokosi ráolvasó logikájából következtetve „ki kell ürülni”. Ennek pedig két mágikus eszköze van az elemzett rítusban.

Az egyik a tűz, az egyetemes megtisztítás és megújulás princípiuma. Ennek a képzelete indokolja szerintem a kemencébe való „belelebentést”, az elégetés mimézisét. A nem domokosi agos kezelésével kapcsolatban azt olvasom, hogy a kemencébe vetés ráijesztés a gonoszra. De Szentdomokoson nincs gonoszképzet! Tehát itt a tűz nem ijesztésre, hanem purifikációra való, arra, hogy – Eliade szavával – visszahulljon a beteg a kozmikus éjszakába, hogy újjáteremthetővé váljék.

A tisztítás másik közreműködője a kutya.

Romulus Vulcănescu a kutyát ambivalens mitikus lénynek nevezi: a jó és rossz princípiumát hordozza, és ezt a képzetet a preindoeurópai mitológiából eredezteti.¹² Dobos Ilona írja, hogy „a kutya már az Ótestamentumban és a görögöknél is különösen szemérmetlen, megvetett állatnak számított”.¹³ Köztudott, hogy rengeteg szitkozódásban, káromkodásban is előfordul.

Az érem másik oldalához tartozik viszont az, hogy ambivalens lényegéből fakadóan amennyire sátáni állat, annyira szakrális lény is. Iránban szent állat, amely elviszi a rossz szellemet; van, ahol gyógyító szellemet tulajdonítanak neki, mivel a halál utáni, születés előtti létezésről feltételezett ismeretei vannak; a mongoloknál a totemős sárga-kutya holdfény sugarából lett, Szibéria népei között demiurgosz állata, neki kellett volna vigyáznia a megteremtett emberre, az iszlám kultúrában a vitalitást képviseli. Az egyiptomi kultúrában a kutya totemállat, nemcsak a halállal, hanem a születéssel is kapcsolatban áll.¹⁴ A fenti képzetektől nem idegen szentdomokosi hiedelem szerint a kutya szintén benefikus állat: a rossz, a romlás elvitelére képes. Az agos gyógyításában a beteg betegségtől való „kiürítésében” működik közre. „Vidd el az agost a leánykáról!” – mondja a domokosi ráolvasó szöveg. A kutya ilyen képességét más magyar hiedelmekben is megtalálni.

¹² Vulcănescu 1987. 531.

¹³ Dobos 1986. 43.

¹⁴ Vö. Hoppál – Jankovics – Nagy – Szemadám 1990. 131–132.

Grynaeus Tamás rendelkezésemre bocsátott kéziratában olvasom, hogy a váltott gyermeket „kilenc helyről kért lisztből készült galuska főzőlevében fürösztik”, a galuskából pedig „naponta egyet a beteg neme szerinti kutyával etetnek meg”. A galuska és a kenyér – mind a kettő lisztkészítmény – közvetlen vagy közvetett kapcsolatban voltak a beteggel. A domokosi „likas vakarun” a meztelen gyermeket háromszor átbújtatták, majd az istálló küszöbe mellé fektetett gyermekben a kutyát háromszor átugrasztották, és ráolvasó szöveget mondtak: „a kutya száradjon meg, mint a kenyér... Vidd el az agost erről a leánykáról!” A kenyérnek (galuskának) – az én olvasatomban – rossz átvevő, az agosságot a kutya felé közvetítő mágikus rendeltetése van, amellett, hogy az életet jelképező táplálék, ősi áldozati étel. Az egész egy fantasztikus mágikus manipuláció, az érintéses mágia kivételes példája.

A kutya rosszelhordó képzetét illusztrálják Keszeg Vilmos mezősi adatai is, amelyeket szintén kéziratban kaptam. A maradék szenes víz, igézetvíz felhasználásának vezérmotívuma, hogy azt az ajtó-sarkához s a kutyára öntik. Halász Péter szóbeli közlése szerint a moldvai csángók a *romlott* térdre, lábra kettéhasított kutyakölyköt, azaz kutyakölyök-pakolást kötnek, hogy „húzza le a rosszat”. A domokosi agos kezelésében a kutyával való gyógyítást a tűzzel végzett tisztító, ősi állapotba visszahullató mágia megduplázásának, legalábbis kiegészítőjének vélem. A ráolvasó szöveg első kulcsszava „üres” megvalósításában a mágia a kutyára osztott jelentős szerepet.

Amikor a megtisztulás, az újjászületéshez szükséges „tisztá lap” feltételei a földön elvégezhető mágia eszközeivel megvalósultak, akkor következik a domokosi agos jelképes visszaadása a holdnak, visszatérítése a kezdetekhez. Újholdas este kinyújtott karral háromszor felnyújtják a csecsemőt a hold felé „Üreset adok, telit várok” formulával.

Kutatói elvem egyike: a kicsiben felfedezni a nagyot, a részben az általánost. A domokosi mágiában remegve fedezem fel az Eliade által megfogalmazott egyetemes gondolkodás és szemlélet megvalósulását. (Érdekes, hogy nagy következtetéseit Eliade nem illusztrálja példákkal.) A gyógyító praktikában általában a fogyó holdat veszik igénybe, „hogy a bajok ugyanúgy csökkenjenek” – írja Pócs Éva.¹⁵ Más

¹⁵ Pócs 1979. 568.

szóval, a hold regresszív tevékenységét használják fel analógiás mágiaként gyógyításra. A domokosi agos gyógyításában ellenkezőleg, a hold progresszív tevékenységével gyógyítanak, amikor ennek az előfeltétele – tisztulás, kiürülés – a tűz, kenyér és kutya mágikus konvergenciája révén megvalósul. A hold, amit elvett vagy nem adott meg, azt adja vissza, adja meg, amit előidézett – agosság – fordítsa visszájára. Az én olvasatomban, a rítusok kontextusában ez lehet az „Üreset adok, telit várok” mágikus formula jelentése. A lyukas kenyér, vakaru nemcsak a rosszat átvevő, a rossztól üresítő mágikus közeg, hanem a holdtól várt növekedés anticipációja, előképe. Annál is inkább, mert a kenyér és hold mellérendelt viszonyban jelentkeznek a ráolvasó szövegben: „Úgy teljen meg ez a lejánka, mint a vakaru s a hold.”

Az „Üreset adok, telit várok” formula a lengyel W. Szafranski gondolatait is eszembe juttatja: „Némely természeti népnél a holdat életvízzel telt edénynek képzelik. A hold az életvíz kelyhe... Innen származnak a hold életerejét erősítő lunáris szokások. Úgy, ahogy a földről eltűnő élet a holdba száll, a halottak is a holdba mennek, hogy ott életvizet igyanak és megint feltámadjanak. Ez a metafizikus hold-konceptió az elmúlt századok emberi társadalmainak tudatában elsőrendű szerepet játszott.”¹⁶ Én csak nyugtázhatok a Szafranski fenti, az Eliade megfogalmazta élet–halál–újjaszületés és a szentdomokosi, szerintem metaforává magasztosult formula összecsengését.

A domokosi agos mágiából egyfajta filozofikus jelentést is kiérzek: az ellentétek kibékíthetőségének a gondolatát az általánosan elterjedt dualisztikus, polarizáló világszemlélettel szemben. A gyógyító praktikkával nem legyőzik, nem elijeszítik a rosszat, hanem visszacserélik, visszaküldik abba a mitikus centrumba, ahonnan származik. Az „Üreset adok, telit várok” a visszacserélés egyszerű udvariassági formulájaként is felfogható. Mint a boltban szoktuk a rossz áruval. Egyszerű paraszti (és nemcsak) pragmatikus fogásnak is értelmezhető, anélkül hogy vulgarizálnám, profanizálnám a mágikus rítust. Úgy gondolom, hogy a szentdomokosi agos gyógyító mágia egészében a hold rontó és építő mítikus erejének a megragadása: ez utóbbinak az előző ellenében. Ugyanaz a kozmikus centrum objektíve kétféle energiája közül szubjektív szándék szerint az egyiket akarja hasznosítani az

¹⁶ Idézi Dobos 1986. 31–32.

ember javára. Végül is azt teszi, amit az egyetemes ember tesz a természetben a természettel. A mágia az agos gyógyításában a kozmikus távolság áthidalására való. És hogy a távolság ellenére a kapcsolat, a kommunikáció létrejött, a kibékülés, a csere megtörtént, én abban látom, hogy a rítus végrehajtásától számítva hat hétre, ahogy az adatközlő és a mágia alanya mondja, „helyrejuttem, kiszépültem, meghízta”. A holdfogytára esett születéstől hat hétre való elfogyás, a gyógyító mágiától hat hétre történő visszatérés szimmetriája önmagában béke.

A csomóoldás, gombolyagfejtés műveletével itt megállok. A lefejtett szálak sokaságából, talán kuszaságából még néhány szavas következtetésre teszek próbálkozást:

1. A szentdomokosi agos-hiedelem tartalmában és formájában is más, mint a nem szentdomokosi magyar agos-hiedelemkör.

2. A domokosi agos gyógyításának záróképében, abban, hogy az agost két kézzel felnyújtják a telehold felé, mint bemutatott áldozatot, én a holdkultusz gesztusban és szóban rögzült bizonyítékát látom. Azért tartom érdekesnek ezt kimondani, mert Pócs Éva értékelése szerint ennek nyomai „a mai európai – és így a magyar – parasztságnál már nem találhatók meg”.¹⁷

3. Harmadik következtetésem a folklórkultúra különös, talán kevésbé érzékelt természetére vonatkozik. Arról van szó, és úgy tűnik, ez a szokásfolklórra és a szokások hiedelmeire inkább érvényes, hogy a ritka, speciális helyzetekre is nyújt megoldást. De mert ebből kevés van, ismerője is alig akad. Hiába kerestem Szentdomokoson az agosra még egy példát, nem találtam. Ha tehát az élet válsághelyzetet teremtett, a kezelésre a latensen létező tudást és szakértőjét is előhívta. Az okkeresésben, a mi szemünkben, irracionális ok jött elő. Akkor a gyógy mód is, szintén a mi felfogásunk szerint, csak irracionális lehet. Visszont ez, a dolgok belső törvénye szerint teljesen racionális eljárás. Ezt a sémát (algoritmust) Carl Gustav Jung „Az archaikus ember” előadásában igen érdekesen boncolja.¹⁸

4. És végül egy érzelmi természetű következtetés: a domokosi agos-mágia a gyermekhez való határtalan ragaszkodás csodálatos példája, az elfogyás, az elpusztulás megállítására és visszafordítására tett erőfeszí-

¹⁷ Pócs 1979. 568.

¹⁸ Jung 1995.

tés. Szememben egyrészt egy eljátszott, dramatizált pogány ima, másrészt egy szerencsétlen szülés klinikai megmentésének, jóvá tételének mágikus változata.

IRODALOM

Dobos Ilona 1986. *Paraszti szájhagyomány, városi szóbeliség*. Budapest, Gondolat.

Eliade, Mircea 1987. *A szent és a profán*. Budapest, Európa.

Grynaeus Tamás – Pócs Éva 1977. Agos gyerek. In *Magyar Néprajzi Lexikon* 1. Szerk. Ortutay Gyula. Budapest, 37–38.

Hoppál Mihály – Jankovics Marcell – Nagy András – Szemadán György 1990. *Jelképtár*. Budapest, Helikon.

Jung, Carl Gustav 1995. *Föld és lélek. Az archaikus ember*. Budapest.

Mirk László 1993. Az aggott gyermeket megfőzték. *Művelődés* XLII: 6–7.

Vulcănescu, Romulus 1987. *Mitologia Română*. București.

SUMMARY

The magic healing of children born during the eclipse
of the moon at Csíkszentdomokos

The paper deals with the healing by magical means of a strange congenital malformation. In order to cure the condition magical practices are performed with complex meanings and effects. The condition affects a child who is born during the last quarter of the moon, and manifests itself in extreme weight loss, of such seriousness that the doctor warns of the child's imminent death. Such a child is called 'agos' at Csíkszentdomokos, however, among Hungarian speakers the term 'agos' usually is used for children with a different kind of illness. These rare cases were cured by means of unusual magical practices. The practices include a whole range of purificatory magic procedures aimed at purging the child of the harm caused by the unfortunate timing of his/her birth which results in the child's being transcendently subjected to the moon. The curing process begins with baking bread when they mime throwing the baby into the fire. Then they bake a bread with a hole and slip the baby through it three times. According to belief, this bread with the hole in it is the medium which takes away the evil being put around the neck of a dog, who is made to jump three times over the child. Finally the dog is allowed to go away with the bread, which is thus 'impregnated' with evil. The magically purified child is shown up to the moon three times while the magic formula

„I give you an empty one and expect a full one!” is being repeated. This curing ritual is based on the notion that there is a cause and effect relationship between the child's birth and the phase of the moon, which is closely observed. This phenomenon is mentioned by Eliade in several examples referring to customs and beliefs connected to birth, marriage and death.

What is peculiar to this case is that usually Hungarians use the waning of the moon to carry out healing activities in the Csíkszentdomokos case it is the waxing of the moon that is used for these activities.

ICA. EGY HOMORÓDALMÁSI JÓSASSZONY ÉS EGY SZÉKELYFÖLDI HELYI DIVINÁCIÓS HAGYOMÁNY*

A jóslás az igen tág értelemben vett mágikus cselekedetek közé tartozik; minden kultúrában ismert egyetemes jelenség. A jövőben bekövetkező események előrejelzése,¹ ellentétben a tágabb értelmű divinációval; például a francia – 'jóslás' -ra is használt – divination szó értelme: „A rejtett felfedezésének művészete olyan eszközök segítségével, melyek nem természeti ismeretekre támaszkodnak.”² Bizonyos afrikai társadalmakban a jóslatok nem a jövőre, hanem a múltra vonatkoznak: valamilyen már megtörtént szerencsétlenség okát magyarázzák.³ Az, hogy a jóslás a jelent megelőző vagy a jelent követő eseményekre vonatkozik, nem döntő jelentőségű; végül is a jelenben élő számára mindkét idődimenzió rejtett, titkokkal teli. Ami egyetemes érvényű, az a helyzet, amelyben a jóslat szükségessé válik.

Az antik, valamint a jelenkori jóslási hagyományokat tanulmányozva elmondható, hogy *a jóshoz (közösségi vagy egyéni) kritikus időszakokban fordulnak*: például háború kitörésekor, járványok idején; házasságkötés, építkezés előtt. Aki szorong, kételkedik, bizonytalan, krízisállapotba kerül, az fordul jóshoz; elvárja, hogy a jós rámu-

* Tanulmányomban élő személyről beszélek; az olvasó elnézését kérem, amiért a személy nevét nem közlöm, hanem fiktív nevet használok. Tanulmányom a konferencián elhangzottak kiegészített változata; ugyanakkor az 1998-ban, a *Jelek égen és földön* című könyvben megjelent, ugyanilyen című tanulmányomon végzett, inkább statisztikai jellegű változtatások eredménye ez a szöveg.

¹ Ebben az értelemben használja a Magyar Néprajzi Lexikon szócikkírója, Hoppál Mihály is: „jóslás: a jövőben bekövetkező események előrejelzése különböző jelek alapján”. (Hoppál 1979.)

² „Art de découvrir ce qui est caché par des moyens qui ne relèvent pas d'une connaissance naturelle”. Robert 1977. Szinonimái: oracle, prédiction, prophétie, révélation.

³ Heald 1991.

tasson a cselekvés alkalmára, helyére, idejére: hogy segítsen dönteni; segítsen túljutni egy krízisen, segítsen megszüntetni a morális és fizikai bizonytalanságot.⁴ A jós igen fontos funkciót lát el: megszüntetve a bizonytalanság, kételkedés és krízis állapotát, *visszaadja az embernek a végzet és az istenek jelenlétébe és akaratába vetett hitét*; mindaz, aminek jelentése van, győzedelmeskedik az Univerzum szorongató értelmetlensége fölött. A Homoródalmáson ma is aktív divinációs gyakorlatot folytató három jós egyike Ica.⁵ Itt született; az ötvenes években érettségizett, majd postás, a nyolcvanas években a helyi postakirendeltség főnöke lett. Ma nyugdíjas. Három gyermeke van, mindhárman érettségiztek, leánya egyetemet végzett, egyik sem él otthon. Ica tanult, olvasott, viszonylag művelt; bár falun él, nem gazdálkodik; lakásának tárgyaiból, saját megnyilatkozásaiból, néhány, a falusi környezettől igen eltérő szokásából (például bezárt kapu, amelyen csengetni kell; hatalmas, fekete dog kutya van) kiindulva lehet levonni a konklúziót, hogy életmódja, szemlélete kispolgári...

Ica bőbeszédű, kitárgyalkozó, kapcsolatokat könnyen alakít; mesteriségét idegen előtt is vállalja. Beszélgetésünk közben gyakran szólt a csengő; egy ilyen csengőszó és kapuban való beszélgetés után visszatérve jegyezte meg büszkén: „ilyen a jósnő, mindig útban van” – vagyis: akinek arra útja van, az bejön hozzá, nem kerüli el, mert ez egy beszélgető- és találkozóhely, a falusiak egy része – a kliensek – számára szellemi központ. Ahogy Ica mondja: „menet-jövet bejönnek mindig”, akik jóslatni akarnak; hozzátartozik az életmódjukhoz, hogy jövőről vagy múltból, jelekről és jelentésekről, a rejtett valóságról beszélgetnek. Ezek a kliensek nem csak jóslatni jönnek: ott-tartózkodásom alatt előbb egy asszony hozott zellerpalántát, majd kis időre rá egy másik jött, hogy azokat a kertbe elültesse. Első pillantásra nyilvánvaló: *a jóslással szimbolikus kapcsolatok sokaságát hozza létre, tartja fenn, működteti kliensei és saját hasznára a jósnő; ő maga ezeknek a kapcsolatoknak az építésében jeleskedik, vagyis, Victor Turner fogalmával élve: „okos szociális irányító”*.⁶

⁴ Coquet–Leibovici 1968.VI.

⁵ Háromszor ment férjhez, háromszor vált el, utolsó férjének a neve L. Lajos; 1935-ben született, a vele való találkozásom idején 61 éves volt.

⁶ Turner fogalmát Anderson – Johnson (1991) használja.

Ica kliensei számára leggyakrabban „*kávénézést*”, *tehát kávészóslást* folytat. A hosszas beszélgetésekben az álmokról vagy más formákban megjelenő előjelekről, betegségekről, szociális konfliktusokról is szó esik. Mindez azért történhet meg, mert Icának a legkiterjedtebbek az ismeretei és a legtöbb a tapasztalata a szellemi, a transzcendens, a titokzatos – egy szóval a mágia⁷ körében.

Írásomban arra vállalkozom, hogy értelmezsem Ica „*tudásszerzésének*” *folyamatát*, és bemutassam:

1. Hogyan került kapcsolatba azzal a háromféle mágikus tradícióval, amely az ő falusi, szocializáló környezetében jelen volt. Ezek: a hagyományos paraszti mágia, a spiritizmus, valamint az ortodox papok, szerzetesek (kalugerek) mágikus gyakorlata.

2. Hogyan értelmezhető az ő esetében az iniciáció (beavatás) a mágikus tevékenységekbe.

3. Egy kászoni példát is felhasználva röviden beszélek a jósoknak arról a típusáról, amelyhez Ica is tartozik.

1. A mágikus tapasztalat megszerzése hosszas folyamat: szükséges a jelek megismerése, a jelentések megtanulása, végül egy komplex értelmező rendszer folyamatos működtetése a rejtett dolgok, titkok feltárására – és mindez csak a technikai szféra; a pszichikai és szociális változások időben kibomló igen bonyolult szövevénye is a folyamat része, ugyanakkor alakítója. Ami itt következik, az nem más, mint *a folyamat sematikus ábrázolása*, amely az Icával való beszélgetések nyomán vált lehetségessé.

Ica édesapja Homoródalmáson született, gazdálkodott és cipész-mester volt; katolikus édesanyja Háromszékről került a faluba. Az előbbi „*olyan reális ember volt, nem hitt az ijesmibe*”; az utóbbi hozta magával a családba a mágikus hagyomány ismeretét. Például a háború utáni években, amikor a szellemidézés divatja volt, anyja is egyike

⁷ Írásomban Marcel Mauss mágiameghatározását használom: a mágia társadalmi tények rendszere; cselekvő személyeket, cselekvéseket és reprezentációkat foglal magába. A mágikus cselekvések végrehajtóit varázslóknak, azokat az eszméket és hiedelmeket, amelyek megfelelnek a mágikus cselekedeteknek, mágikus reprezentációknak nevezzük. Minden rítust mágikusnak mondunk, amely nem egy szervezett kultusz része, legyen egyéni, titkos vagy misztikus, egészen a tiltott rítusokig. (Mauss 1950. 16; magyarul Csákö Mihály fordításában 1993; a fenti összefoglalást is innen vettem át.)

volt azoknak, akik „gyűrűbe nézték meg, hogy ki él s ki nem”.⁸ Amikor Ica házában hosszú ideig „szellemek járnak”, az anya az, aki a helyi tudóshoz fordul, diagnózist és terápiát kérve; majd amikor a szellemek az ő házába költöznek át, akkor ő az, aki elsőként a családból román pap – a vaslábi Suciú pap bácsi – segítségét kéri. Azt mondhatom, hogy *mindhárom fent említett mágikus hagyományt első fokon az anya közvetítette leánya felé.*

Ica 1935-ben született; a háborút⁹ és az azt követő esztendőök krízisét gyerekként, tizenévesen szenvedte végig. Jól emlékszik arra, amikor a homoródalmási iskola ablakain megjelent Mária, Jézus, a Szent család képe;¹⁰ vagy amikor elterjedt a hír, hogy a szomszéd faluban,

⁸ „Amikor odavoltak az emberek fogságba, akkor gyűrűbe nézték meg, hogy ki él s ki nem. Hát akkor aranygyűrű nagyon nem volt, itt a faluba ugye, a második világháború, negyvennégybe, ugye akkor nem nagyon vót aranygyűrűje senkinek, nahát ijen, akik Bukarestbe voltak s szolgáltak s mittudomén, és ezeknek. Hát anyukámnak is volt, és akkor jöttek gyűrűbe nézni ugye. És akkor anyukám két lámpát gyújtott, s egy tiszta pohárba, pohár alá egy fehér papírt tett, de az kitörülve, s tiszta vizet töltöttek bele, a gyűrűt a közepibe állították, egy kötőtűvel a közepibe, s a két lámpa elé tükröt... S akkor na odaálltak, s akkor na, kit akar látni, s ezt s ezt. S akkor tudom a bátyámék, ezzel, akivel a vitás kérdés volt, ott voltak Pesten, elmenekültek, s akkor elmentek vidékre a gyerekekkel, s hónapokig nem lehetett hallani róluk, s hát egyszer csak megjelenik a gyűrű közepibe. S hát Csöndör Árpí, ő Madéfalván a vasútnál volt, most nyugdíjas, és volt egy ojan Bocskai-sapkája s így szalutált, s ő látszott, s elöl az édesapja kalapban, s az édesanyja egy kicsit, me nagyon-nagyon pedáns nő volt, így állt féloldalt, s a fehér köténynek így a hámla látszott... S apu hitetlen volt akkor is. Na menjetek el, nem látok ott semmit, aszmondja, nincsen ott semmi. Na hallám, gondolok én: Horthy Miklóssal! Na ezt képzelve! Nézi, s hát tényleg, Horthy Miklós a sok kitüntetéssel meg van jelenve a gyűrű közepibe! Hát például ez hogy lehet? Na akkor apunak is muszáj vót elhígyje, ő gondolt rá, s megjelent.”

⁹ Ezt a háborút a Székelyföldön *44-es háborúnak* hívják, utalva arra, hogy tulajdonképpen csak az ebben az évben lezajlott harcok érintették az itteni közösségeket.

¹⁰ „En például kislány voltam, és nem lehetett az fantázia dolog, me volt ojan, hogy láttam valósággal, az igaz. Hol az Úrjézust felfeszítve, azt én is láttam. Hát mikor, negyvennégybe, vagy háború után, negyvenhétbe. Azt mondták, hogy azért, mert az ablaküveg úgy volt csinálva, hogy mit tudomén. Hát az még azután is sokszor volt, láttam, az ablaküvegen tényleg meg volt jelenve, ez nem hüjeség. Hol az Úrjézus egészbe, hol felfeszítve, hol pedig, van nekünk az a stációnk, hogy hívják, a keresztúti stációnk, állomás képe-

Lövétén véres puliszka került egy család asztalára;¹¹ vagy amikor a máréfalvi szentasszony hirdetéssorozata után a homoródalmási unitárius hívők soron kívüli úrvacsoraosztást kértek és kaptak a papjuktól; egyszóval átélte az ezen a vidéken a *negyvenes évek végének szociálpszichikai krízisét artikuláló csodák* sorozatát. Homoródalmás a környező falvak emberei számára a 20. század elején, közepén, de ma is arról híres, hogy több *tudós* (mágikus szakember: gyógyító) lakott, tevékenykedett itt. A legismertebb Tódor Rebi volt, akinek a tudását unokája, Péter Julia vette át; ő volt az, akihez Ica anyja is fordult; aki a faluban ma is az ijedtséget önöntéssel gyógyítja; akihez ma is távolabbról is járnak mint jóshoz, gyógyítóhoz. Ica mindkét tudóst jól ismerte.¹² Amikor a szellemek járnak az Ica házában, akkor Julia néni jelenti ki, hogy „valami nagy baj van maguknál”, „nem nevezem meg, egy nagy ellenségük csinálta maguknak, s az a nő úgy fog gomojogni, mint a gomoja”; megtanítja a védekezés módját,¹³ majd amikor ezt a véde-

ken, hogy az Úrjézus előtt van Mária Magdolna, mikor viszi a keresztet, ugye, és nyújtja a kendőt, amivel megtörli az Úrjézus arcát. Na ijen is. Aki katolikus, az ki tutta venni, hogy mi az, mert mi már láttuk azokat a képeket a templomban, és mi már láttuk, hogy az Úrjézus amikor a kereszten volt, azt mindenki látta, viszont voltak ojan stáció megjelenések, ijen kereszti képektől a jelenésekig, azokat mi katolikusok fel tudtuk fedezni, me nekünk a templomban megvan. Az unitáriusok kevésbé tudták, látták hogy valami van, csak nem tudtak jelentőséget adni neki, hogy az tulajdonképpen mi. Mi rögtön felismertük, hogy ez így van.”

¹¹ „Meg aztán mi? Vérrel átitatott puliszka. Ezt anyukám, felment Lövétére, me mondták, hogy a puliszka megpirosodott, ojan volt, mintha vérrel átitatták volna. S elment Anyukám fel Lövétére, me anyukám is szerette az ijeneket borzasztóan, s általában a mi családuk, apun kívül, ő egy egészen más típusú valaki volt, s felment anyukám s hozott ojan pulizskát. S eltörtük s tényleg, a belseje ojan volt, nem teljesen piros, ojan volt, mind a megalvadt vér, ojan fuxia szerű...”

¹² „Tódor Rebiről mondja: „Ojan tudós asszony volt, hogy az mikor kellett béka lett, mikor kellett láng lett, mikor kellett mittudomén mi lett, mikor akart...”

¹³ „Felment anyukám oda s aszmondja, megmondta Julia néni, hogy mit csináljunk, de aztán hogy hogy anyukám nem értette-e jól, kellett valami késsel-villával várat csinálni, háttal fordulni az ajtónak, és akkor, már most nem tudom, hogy jobbról–balra késsel s balról–jobbra villával, s úgy bele-szúrni egyiket erről s a másikat arról, ojan várat, aszmondta, vár, s aztán azt többet kivenni nem lehet.”

kezési rítust rosszul végzik el, akkor Julia néni az, aki szenved: kékre-zöldre verik a szellemek. A Julia néni szavai nyomán megindul az el-lenség keresése, megtörténik az azonosítása: aki a szellemjárást meg-indította, az nem más, mint Ica távol, Techirghiolon élő nagynén-je, az apa testvére, akinek a férje viszont az anya testvére volt; s akik-kel, mielőtt azok elköltöztek volna a faluból, egy műhely-helyiség fö-lött összevesztek. Ez a nagynéni a sógornőjétől, Ica anyjától „kilenc fehér gombot és kilenc fekete gombot, kilenc fehér tekerés cérnát és kilenc fekete tekerés cérnát” kért, majd elutazott a tengerpartra, és éppen kilenc hónapra rá kezdődött a szellemjárás!

Mindezek után csak az van hátra, hogy amikor Icaék elvégezték Julia néni utasítása szerint másodszor, most már helyesen a védő mági-kus cselekvést, és amikor Ica már érezte, hogy az idegei kikészültek és éjszaka sírva imádkozik az Úrjéshoz, hogy mutassa meg, ki csi-nálta ezt neki: akkor megnyílna az ajtó, és megjelenjen a nagynéni szellemképe; Ica pedig felkiáltson: „tudom, ki volt”. Ezután a szelle-mek megkínózzák;¹⁴ majd végül egy „idegrohamba” esik.

Reggelre már elmúlt a roham, és világossá vált a *diganózis*: ki tette, miért tette ezt velük; valamint világossá vált az is, hogy mindaz a vé-delem, amit Julia néni tudása nyújt, ez alkalommal nem elégséges. Ekkor indul el Ica anyja Suci pap bácsihoz Vaslábra. A közvetlenül elérhető mágikus védekező eszközök ereje, a paraszti mágikus hagy-o-mány nyújtotta védelem korlátozott: újabb, hatásosabb eszközöket kell keresni, egy más hagyományhoz kell fordulni.

Ica házat szellemek szállják meg; a nagynénje *csináltatásának*, egy hagyományos rontó paraszti mágikus cselekedetnek szellemjárás az eredménye. Hogy miért is teszi a nagynénje velük ezt, az világos: „el akarnak rettenteni mindenkit, hogy ne járjanak hozzám, hogy tudja-

¹⁴ „Na, hát kinyílik az ajtó s ez a néném megjelenik, s ojan turbántot hordott mindig, ojan nagyon pedáns, ijen generálnénak volt a komornanője, s hehe, úgy kacag. S a háta mögött még valakik! S az ajtón levő függönytől nem láttam pontosan, láttam, hogy arcok s mittudoménmi. S elordítom magam: tudom, ki volt! S erre, mire én elordítottam magam... egy nagy kéz úgy szájonfogott, hogy éreztem, így, de ojan szőrös volt, ojan furcsa, ojan nedves sikamlós volt a tenyere, s szőrös, éreztem, hogy, s így elfogta így a fejemet, s én fergelődtem, ugye. S így elgondoltam magamban, hogy Istenem, távoztasd el! S aztán amikor ez elmúlt, ojan idegrohamot kaptam, hogy kezdtem sírni. „

nak rajtam uralkodni”. Hogy miképpen, az is világos: „szellem, holt lélek, vagy ki” szállja meg a házat: az ajtó magától becsapódik; az edények a vitrinben csörögnek; az ágyneműtartó fiókja ki- és becsukódik; ha Ica a szobába belép, a villany kialszik, ha kijön, felgyúl; kerek kis fény jön-megy a karácsonyfa ágai között; a drótszűrő foxijuk vonít, amikor a „látogatás kellett legyen”, majd nyomtalanul eltűnik; a tévét néző szomszédasszonynak szőrös kéz nyúl fel a ruhája alá stb. stb.

A holt léleknek, amely megjelenik a házban, a hagyományos paraszti hiedelemrendszerben helye van; de honnan jönnek elő a szellemek?

Fiatal korában, amikor kezdő postai alkalmazott volt, Icának egy olyan főnöknője volt, akinek a családjában hagyomány a „spiritizálás”. Aki inkább benne élt a hagyományban, az a postamesternő magyarországi nővére, aki időnként meglátogatja hűgát, és ilyenkor szeánszokat tart: „teljesen megmerevedett, teljesen halott lett, s hát beszélt. És akkor mondtuk, hogy kivel akarunk beszélni... hát valamelyik halottal...” Hogy ez mégsem hagyományos „néző”, halottlátó, azt onnan lehet tudni, hogy a halottak üzenetét nemcsak szóban, hanem írásban is közvetíti. Később a postamesternő, majd tőle Ica is eltanulja a „spiritizálás technikáját”.¹⁵ A halottakkal, akikkel kapcsolatba lép (nagyamája, hét hónapos korában elhalt húga), életének fordulóiról tanácskozik: férjhezmenése előtt nagyanyja megjósolja, hogy több férje lesz;¹⁶ testvére figyelmezteti, hogy a legénynek, aki neki udvarol, „kötelezettségei vannak”; kiderül, hogy a legény egy másik leányt teherbe ejtett. Hűgával a túlvilági állapotokról társalog.¹⁷ Kozmogóniai ismereteket szerez: egy alkalommal hűgát nem találja „Isten országában”, mert eljött a földre angyalért; telefonosként hallja, hogy az oklándi

¹⁵ Ez az Ica által is gyakorolt technika „igen egyszerű”: „Veszi a ceruzát, de keresztet nem vet, elmond egy Miatyánkat s nagyon koncentrálni. És arra gondol, akivel beszélni akar.” Ha sikerül a „kapcsolatteremtés” a halottakkal, akkor a ceruza leírja a választ arra, amit a spiritizáló gondolatban kérdez.

¹⁶ Nagyanyja üzenete: „Te még fogsz próbálkozni férjhezmenni, de egyszer se fogod eltalálni. Három férjed lesz, három gyermeked lesz, küzdelmes lesz az életed, az élettel nagyon-nagyon farkasszemet nézel, aztán végül mindenből kikerülsz... mindig keresel, hogy boldog légy, de nem lehetsz sose boldog.”

¹⁷ „Erre megindul a ceruza s azt mondja: kérdezz! S akkor kérdelem gondolatban: ki vagy? S leírja: Magduska vagyok, a testvéred. Volt egy hét hóna-

szülőotthonban éppen halva született egy gyerek; kiszámítja, hogy ha fénysebességgel repül, akkor húga másfél óra múlva ér vissza Isten országába; másfél óra múlva keresi, és valóban: húga már visszaért. Spiritizálásának egy súlyos családi krízis vet véget: hároméves gyereke megbetegszik: diftériát kap, ugyanazt a betegséget, amelyben a hét hónapos húga meghalt. Mivel úgy hallotta, hogy „a halott lelkek, ha zaklatva vannak, bosszút állhatnak”, ezért, családtagjai és a saját életét féltve, befejezi a halottakkal való beszélgetést. Befejezi – de tapasztalatait továbbra is őrzi; e világról és túlvilágról, szellemekről és a velük való kapcsolatról ekkor alakította ki ma is érvényes, a jósláskor használt ismereteit.

Egy késői családi krízis (édesanyja súlyos beteg; fia élete szerencsétlenül alakul; ő is újra elvált) idején dönti el, hogy személyesen is felkeresi a kalugereket. A vaslábi telefonista kolléganője ajánlja, hogy menjen el a Fogarasi-havasokba, a Szombat völgyében levő kolostorba, mert ott kaluger a testvére, és tudja, hogy van egy olyan szerzetes, aki nagyon sok emberen segített már. Fiával együtt, motorbiciklin indulnak el; kalandos utazás után érnek oda; a vak kaluger kitalálja, hogy fia lopott, és börtönben volt; stólával leteríti őket, imát mond fölöttük, megáldja őket. Ezután évente többször felkeresik a kolostort; a gyerekek sorsa jóra fordul, ő maga is úgy érzi, megerősödött lelkileg; mivel postán dolgozik, gyakran és sokat beszél telefonon a vak kalugerral; mai napig másoknak is ajánlja, mások kéréseit is közvetíti.

A kalugerral való kapcsolata igen érdekes módon befolyásolja életpályáját. A nyolcvanas évek közepén, a diktatúra és Securitate fénykorában történt, hogy egyvalaki, a Securitatével kialakult kapcsolatát felhasználva, szeretné őt börtönbe záratni, hogy saját rokonának jut-

pos húgom, aki diftériában meghalt. Azt írja... mondom: hol vagy? Leírja: Isten országában. De így gondolatban kérdeztem. Isten országában... Kérdezem, há naiv voltam: mit csináltok? Hát leírja: imádkozunk. De mit esztek, így gondolatban. Isten igéjével élünk. És mivel töltitek az időt? Énekelünk. Mit énekeltek? Dicsőség mennyben az Istennek. Hát ezeket én nem tudtam volna így egymás után kitalálni, semmi szín alatt, így van? Ezeket így leírja, s amikor így többet írt, akkor aszmondta, na most fáradt vagyok, s hagyj békém. S akkor hiába akartam kérdezni, me akkor csak ijen kusza vonalakat húzott összevissza, de egyáltalán nem írt. Akkor más alkalomkor kérdeztem, hogy nálatok milyen idő van... S leírta: nálunk örök nyár van. Például ezt is honnan tudtam volna én, ha telepátia, önszuggestíciót csinállok, ezt hirtelem hogy találjam ki?”

tassa az állást. Ürügyként felhasználva azt, hogy az idős, írástudatlan nyugdíjasok nevét odaírta a nyugdíjszelvényekre, egy gyűlésen az ott jelenlevő securitatis tisztt (Székelyudvarhely rettegett fenegyereke, akit 1989. december 22-én meglincselnek) hamisítással vádolja. Ica nem ijed meg; sőt azzal védekezik, hogy ő erkölcsileg tisztább, mint a jelenlevők nagy többsége: ugyanis, hangzik az érvelése, ő már évek óta a kalugerekkel tart szoros kapcsolatot, azok őrködnek az ő lelki békéje felett, és azok tudják, hogy ő nem csalt, nem követett el erkölcsi bűnt; bizonyítékként pedig kiteszi az asztalra a kalugernak a hozzá írt leveleit.¹⁸ A vallásüldöző korszak paradoxonaira példa: a kalugerekhez járó magyar állami tisztviselőt a román állambiztonság tisztje nem háborgatja többet; Ica állásban marad egészen nyugdíjazásáig.

Úgy gondolom, a kalugerek felé fordulást az a csoda is befolyásolta, amely szintén a nyolcvanas évek közepén esett meg Icával. Hazatért az a nagynénje, aki annak idején megcsináltatta őket; bekövetkezett, amit Julis néni mondott: beteg lett és úgy gomolygott, mind a gomolya.¹⁹ Ica megsajnálta őt, mert „a teste már megrohadt”; elment Vaslábra az ottani ortodox paphoz; az imádkozik a nagynénjéért; ezalatt a nagynénje itthon jobban lesz: „mint a halottakból aki feltámad”,

¹⁸ „És akkor az asztalra tettem elejükbe, hát a kommunista világba ijésmit az asztalra tenni, egy ijen hivatalos ekonomistának [gazdasági bűnözéssel foglalkozó securitatis], hát mindenesetre nem volt akármilyen egyszerű dolog, s aszmondtam: tudják mit, amíg én ijenekkel barátkozom, s nekem ijen barátaim vannak nekem, tessék, itt a papír, addig én nem félek. Nekem az egyetlen félszem az Isten. Az Istent félem s imádom. De embert se nem imádok, s embertől nem félek. Itt van, tessék. Amíg az ijenekkel tartom a kapcsolatot, addig én az én dolgaimba biztos vagyok. Mert ide hazudni nem lehet. Ide ha lelkiismeretesen s becsületesen le nem írom s meg nem mondom, ott nem lehet miskurálni. Istennel nem lehet alkudozni.”

¹⁹ „Na az a Julia néni, amikor édesanyám felment, s monddta hogy mi van nálunk, aszmondja: Annuska, nem nevezem meg, de egy nagy ellenségük csinálta maguknak eztet, és nem telik el sok idő, aszmondja, s ez a nő úgy fog gomojogni, mint a gomoja... S jön Gergő bácsi s aszmondja: te Annuska fiam... gyere, s Ica te is, gyere nézzétek, nénétek meg van részegedve. Megyünk átál, s mind a gomoja! Kétrét vót így kucorodva, s így járt az előszobában, egyik hejről a másikra, így, így. Mikor én megláttam, hát azt hittem agyvérzést kapok. Itt a gomoja! Tehát gomojog, mind a gomoja! S tagadhatatlan, hibás.”

a kedvenc nótáját énekli, majd három napra rá csendesen meghal. A csoda: Isten, az ortodox pap közbenjárására, tudomásul vette a könyörgést, és enyhített a beteg sorsán.²⁰

A kalugerrel való kapcsolat nem rituális technikák elsajátítását, hanem inkább *a kinyilatkoztatásszerű megállapításokhoz szükséges magabiztoság és lelki egyensúly kialakítását* biztosította Ica számára. Amikor a munkahelyének megőrzéséért harcolt, akkor „az igazságért imádkoztatott” a kalugerrel; mindazoknak, akik a nyílt konfliktus után leszidták, hogy a kaluger leveleivel érvel a securitatis tiszt előtt, és ezért bolondnak nézhetik, azt válaszolta, hogy neki nem a tiszt jóindulatának a megnyerése és fenntartása, a világi hatalom előtti behódolás, hanem a kalugerrel és az ő közvetítésével Istennel való kapcsolat adja az erőt és az önállóságot.²¹

2. Iniciáció (Mauss és Hubert értelmezése szerint) mindazokat a pszichikai és szociális változásokat értem, amelyek egy mágikus szakemberrel az új mesterség elsajátítása és az új ő személyes és társadalmi ő

²⁰ „Láttam a szerencsétlent, hogy a teste már megrohadt, mittudoménmi, felmentem Vaslábra, még akkor élt az a pap bácsi, Suci pap bácsi, mondom, úgy szenved a néném, a Jóistent kellene kérje, hogy legyen jól. Imát mondott. Eközben az egyik sógorasszonyom őt rendezte, s mikor jövök haza, azaz fogad, hogy te, képzeld el, nénénk jobban van! Én ott vótam Vaslábon, s jöttem haza, s közbe itt történt valami ojan dolog, hogy vót egy kedves nótája, hogy hej durádé durádé beteg lett a cigányné, ezt nagyon szerette, ezt az éneket, s képzeld el, aszmondja néném, felült s elkezdett pattogatni, s érthetően énekelt, hogy hej durádé durádé, beteg lett a cigányné. Hát addig meg volt bénulva, s most hal meg, s most hal meg. Hát ez ojan volt, mind aki a halottakból feltámad... S rá pár napra, három napra meghalt a néni. Egy alkalommal megyek fel a pap bácsihoz Vaslábra s mondom: hát pap bácsi, meghalt a néném! Hát aszmondja: hát hallgass ide, fiam. S mondom, né miyen jól volt, énekelt, s ez akkor miért volt, kérdeztem. S aszmondja: hallgass ide fiam. Akit az Isten halálra választ, azt földi ember vissza nem imádkozhatja. S megkérdeztem: hát akkor ez mi volt, hogy ijen jól volt három napig? Az Isten, aszmondja, megjelentette nektek, fiam, hogy tudomásul vette a követeléseket. S ő, mind Isten, meg tudta volna tenni, hogy életbe maradjon. De a sorsa eddig volt, az élete eddig volt, s meg kellett haljon.”

²¹ „Valaki az én lelkemet tudja irányítani, az én hitemet? Nem tudja. Azt én, magamnak én vagyok a kocsisa. A magam életének s a magam lelki életének s az én eszemnek is én vagyok a kocsisa s az istene, se nem az ekonomista se nem az ijen s az ojan. Kész.”

identitás kialakítása során történnek. Esetenként egy-két, valóban megrázó erejű esemény, cselekedet eredményezheti ezeket; máskor hosszabb folyamat eredményei is lehetnek.

Ica néhány éve kezdett el rendszeresen jósolni: a vele egyfalusiak között sem igazán ismert; másfalusiak inkább a régebben praktizáló másik két jósnőhöz, különösen pedig a hírneves Tódor Rebi unokájához, Péter Julishoz járnak. Új identitását szűkebb társadalma sem fogadta el még teljesen.

Icával való beszélgetésem során arra a következtetésre jutottam, hogy nemcsak magabiztos, hanem céltudatos: percet sem kételkedik az általa nyújtott „szolgáltatás” hasznosságában, fontosságában. Megvannak az élete során, a „sok szenvedéssel” szerzett tapasztalatai a transzcendensről; és úgy gondolja, hogy ezeknek a birtokában másoknak is hasznára lehet.²² A sok szenvedés itt: az ára a megszerzett tudásnak.

Iniciációjának voltak revelatív pillanatai is: az, amikor abbahagyta a spiritualizálását, mert úgy gondolta, hogy ezzel hozzátartozói és saját életét fenyegeti; vagy az, amikor meglátta, hogy ki az oka a házában történő szellemjárásnak; vagy az, amikor a securitatis tiszttel, a kaluger közvetítette isteni igazság erejét érezve, szembeszállt és győzött. De azt is mondhatom, hogy egész élete volt olyan, hogy a kiállt próbák ellenére nem űrülhet, meghasonlottsághoz, hanem egy időskori egyensúlyhoz jutott el. Talán furcsán hangzik: a jóslás mint tevékenység, a jóslás mint identitás számára *a felfedezett lehetőség arra, hogy önmagával és környezetével kiegyensúlyozottan, harmóniában élhessen*; természetesen élvezve a mindezzel együtt járó szimbolikus-anyagi előnyöket – és vállalva a racionálisan gondolkozó falubeliek rosszallását, lenézését.

3. Amint fentebb hangsúlyoztam: Ica nem olyan tudós, aki más falvakban is ismert, akihez számára teljesen ismeretlen emberek tömegesen járnak. Kliensei falubeli ismerősei, valamint ezek ismerő-

²² „Van akinek simán eltelt az élete s zökkenőmentesen ment minden az életibe, s azoknak tapasztalatuk nincsen semijen sem ojan szempontból, de viszont akit az életbe nagyon sok támadás s nagyon sok rágalom s nagyon sok meg nem illető vád ért, az az életbe mindenképp lelkiileg s mindenhol meg-edződött, s akkora tapasztalatokat szerzett, hogy az talán sok-sok mindent mások részire meg tud magyarázni, de talán tanácsot is tud adni. Na, s ez volt biza a dolog ami velem megtörtént, s ez nem volt gyerekjáték.”

sei.²³ „Kávénézésnek” nevezett jóslást végez: a megszilárdult kávézacc kínálta jeleket interpretálja. Ugyanakkor álomjóslást is gyakorol – jobban mondva beszélgetés közben saját és klienseinek álmait is szóba kerülnek. Nem volt olyan alkalom, hogy transzba esett, és kinyilatkoztatásként, próféciaként nemcsak egyes személyek, hanem a közösség, a világ sorsára vonatkozó jóslásokat tett. Mindaz, amit végez, igen távol áll bármiféle, klasszikusnak ismert, intézményes, induktív²⁴ vagy inspiratív jósláshagyománytól.²⁵

Ica tevékenysége egy bizonyos okból igen figyelemreméltó: *a jelenben, a Székelyföld falvaiban egyre kevesebb hagyományos mágikus technikákat ismerő és gyakorló, szélesebb körben ismert tudós, és egyre több Icához hasonló jósműködik*; átalakul a mágikus szakemberek szerepvállalásának, szerepgyakorlásának formája. Kijelentésem alátámasztására részletesebben nem személyekről, hanem csak egyetlen közösség sajátos, a közelmúltban kialakult jóslási hagyományáról szeretnék szólni: *a kászoni gicsálásról*.

A Kászoni-medence a Keleti-Kárpátokban, Hargita megyében, Csíkszeredától, a megye központjától mintegy negyven kilométerre terül el. A katolikus vallású magyar népesség öt településen él. Az 1920-as évek elejétől kezdve a fiatalok és a házasok egy része pénzt keresni ment Bukarestbe. Szolgálók, kocsisok, építőmunkások (leginkább híresen jó ácsok) voltak a kászoniak; nem telepedtek le véglegesen Bukarestben, hanem a fiatalok házasságot kötni és gazdálkodni, az idősebbek a megtakarított pénzzel földet venni, gazdálkodni hazatértek. A néhány évnyi távollét után újra a paraszti közösség tagjai lettek; azt lehet mondani, hogy olyan emberekként, akik paraszti közösségben nőttek fel, ott szocializálódtak, a városi kitérő után szellemi és anyagi értékekkel gazdagodva hazatértek azzal a céllal, hogy a helyi – hagyományosan paraszti gazdálkodást folytató – társadalomban megerősítsék társadalmi helyüket/pozíciójukat.

²³ Érdemes lenne feltérképezni, éppen azért is, mert korlátozott számú emberre terjed ki, a klienseinek körét; kikkel milyen előzetes viszonyban volt; ki milyen alkalomkor, kinek a közvetítésével jutott el hozzá, hogy jósljon; vagyis: kik számára jelent szociális központot Ica lakása, szellemi központot Ica tevékenysége.

²⁴ Komoróczy 1992. 9–89.

²⁵ Beszélgetéseinkből arra következtettem, hogy nemcsak hogy nincs tudomása a mágikus tudományokról, de különösebben nem is érdeklik ezek: Ica nem elméleti, hanem gyakorlati beállítottságú.

Az 1950-es, 1960-as években is indultak emberek pénzt keresni Bukarestbe. Csak 1968, a megyésítés, a közeli városokban beinduló iparosítás állította meg ezt a folyamatot: ezután a fiatalok a közelebbi városokba (Csíkszeredába, Kézdivásárhelyre) költöztek; ide ingáztak azok, akik gyári munkásként otthon gazdálkodással is foglalkoztak. Az 1920-as, 1930-as években Bukarestben, nagyvárosi, román környezetben éveket eltöltők hozták visszatérve magukkal – többek között – azt a román szót, amely egy ma is élő jóslási gyakorlatot jelöl; azt a gyakorlatot, melyet írásomban bővebben szeretnék ismertetni.

A modern társadalmakban a vallási hiedelmek és gyakorlatok több szinten szerveződnek. A legkomplexebb szinten levő egyházi vallásgyakorlatra a vallási specialisták: a papok, valamint tevékenységük intézményes formája jellemző. Kásonban a magyarok vallásgyakorlatának intézményes formája a katolikus egyházon belül zajlik; a katolikus pap a közösség tagja (*insider*), aki hivatalos és nyilvános rítusok során közvetít az emberi és az isteni között.

A helyi ortodox pap, valamint a kalugerek (ortodox szerzetesek, akik Moldvában, tehát Kászontól viszonylag nagy távolságra élnek) nem tagjai a helyi magyar közösségnek (*outsiderek*). A különbséget hangsúlyozni kell: ezek a vallási specialisták a kászoniak számára nem ugyanazt jelentik, mint saját híveik, egyházuk számára. A kászoniak mágikus szolgálatokat kérnek tőlük; azért fordulnak hozzájuk, hogy „gyertyát gyűjtsanak”, „könyvet nyissanak” és „climádkozzanak” valakit (akire az ima, átoknak minősülve, halált hoz). Látszólag isteni segítséget kérnek tőlük is; de valójában ugyanazt a kényszerítést várják el, mint a mágikus szakemberektől. A szó, amivel tevékenységüket megnevezik, ugyanaz, mint amivel a tudósok vagy a boszorkányok tevékenységét megnevezik: a kalugerral is, a boszorkánnyal is *megcsináltatják* azt, aki tevékenységének célpontja lesz. A román paptól és a kalugerektől azt kérik, amit a katolikus paptól soha nem kérnek: mágiát. A kalugerek a helyi közösség tagjai számára valóban jósként is működnek: jövőről is beszélnek, megtörtént eseményeket (például ellopott állatok, pénz) értelmeznek; diagnózist állapítanak meg, terápiát írnak elő.

A *tudósok* vagy *jósok* (mindkét megnevezéssel illetik ugyanazokat az embereket), akikhez a kászoniak fordulnak, szintén közösségen kívüliek (*outsiderek*): mágikus specialisták, gyógyítók. Ilyen például a Zsidó Moinesti-i vak asszony, a csíkszentgyörgyi tudós vagy cigány-

asszonyok. Ugyanazt lehet róluk is elmondani, mint a kalugerekről jóskokként is működnek. Tevékenységük azonban nem intézményszerűtett egyedi eseteket oldanak meg; amennyiben pénzért, szolgáltatásként végzik ezt a tevékenységet, akkor sem a mindennapokban nem ez a mesterségük, és nem ez a fő megélhetési forrásuk csak részdíós specialisták.

Kászónban a közösség egyes tagjai a jelenben arról ismertek, hogy „gicsálnak” azaz egyéneknek vagy kis társaságok résztvevőinek felkérésre, anyagi ellenszolgáltatást nem igényelve, kávézaccból jósolnak.²⁶ Ezeket az embereket nem tartják tudósoknak. Azt azonban, hogy a kávézacc rajzolta jelekből valóban meg lehet tudni a sorsot, hiszik a helyi közösség tagjai.

A gicsálással bizonyíthatóan sokan próbálkoztak és próbálkoznak ma is. Azoknak, akik később elismert szakértők lettek, 1. át kellett venniük (vagy adott esetben saját maguknak ki kellett dolgozniuk) a jelek valamilyen fajta magyarázó rendszerét, valamint 2. át kellett esniük valamilyen fajta beavatáson (iniciáción). Egyébként a közösség minden tagja ilyen vagy olyan formában, játékosan vagy komolyabban, a szocializáció során kapcsolatba kerül valamilyen jóslással tulajdonképpen megtanulja, hogy mi tekinthető előjelnek; majd, ha a sors úgy hozza, és „bévalósul”, akkor egy életen át ragaszkodik az érvényesnek tekintett magyarázathoz. Ő is értelmezi, ha kedve tartja, a saját vagy családtagjai álmait; vagy például táncba menés előtt a barátnök együtt „kártyán kivettetik”, hogy ki fogja őket táncoltatni.

Azok, akik később szakemberré válnak, vagy könyvből tanulják meg a jeleket és a hozzájuk társított jelentést, vagy egy már gyakorló gicsálótól veszik át ezeket. Voltak és ma is vannak a faluban olyan, a két világháború közötti időben vagy még azelőtt nyomtatott álmoskönyvek, tenyérjóslásról vagy kártyajóslásról írott könyvek vagy ezek kézzel leírt másolatai, amelyek kiindulópontot jelentenek.²⁷ Ezek szerint nem az előjelek formája, megjelenési dimenziója, hanem előjel és

²⁶ Előfordult, hogy valaki tenyérből próbálkozott gicsálással; ez azonban kivételes eset.

²⁷ Az egyik gicsáló asszonyt idézem: „Van egy jóskönyv, s álomfejtő is. De az olyan régi, hogy össze van már ronsolva, összeszakadozva, minden. S abból nézem én ki a jeleket, hogy mi mit jelent. Tehát abba, amit jelent, akkor mindenbe azt kell jelentse.”

jelentés együttese fontos; ezeket rögzítik, használják fel a gicsálók a saját gyakorlatukban.

A saját előjelrendszer kialakítása egyértelműen kreatív tevékenység. A kialakuló helyzetekben – a jóslási rítusban – az előjelek felismerése, bemutatása és a hozzájuk fűzött improvizált magyarázat (amennyiben ez utóbbi elfogadható és elfogadott²⁸) együttesen nevezhető jóslatnak. Kásonban ezek a rítusok lehetnek nyilvánosak is: egy gicsáló társaságban, kávéivás után több embernek jósol.²⁹

A tanulás mellett a gicsálónak át kell esnie a beavatáson is. Beavatáson azt értem, hogy – nem egyik pillanatról a másikra, hanem folyamatosan és visszafordíthatatlanul – megváltozik a személy identitása és társadalmi pozíciója. Ennek, véleményem szerint, két fontos mozzanata van: 1. a gicsáló meggyőződik nem mindennapi képességről, és vállalja ezt mint identitásának részét; 2. a tevékenysége miatt őt érő közösségi fenyegetést, a hatalma kiváltotta félelmet is megismeri, és vállalja a kialakuló új szociális pozíciót. Különösen ez utóbbi az, ami visszaretenti a gicsálásra vállalkozókat: aki erre vállalkozik, annak olyan titkokat kell felfednie, „igazságokat” hangosan, nyilvánosan megfogalmaznia, amely társaira rossz fényt vet, érdekeit sérti, és konfliktushoz, fizikai agresszióhoz is vezethet.³⁰

Összefoglalva azt mondhatom, hogy Kásonban a „gicsálás” olyan, *a jelek interpretációját végző (induktívnak is nevezett) jóslási módszer, amely*

²⁸ Természetesen, mint más mágikus rítusoknál, itt is a legfontosabb: eleve, a priori elfogadni, hogy a jelek és az elmondottak a jövőt körvonalazhatják. Aki gyanakodva hallgatja a gicsáló szavait, nem érzi magára vonatkozóknak az értelmezést, az ugyanúgy felháborodhat, értelmetlenségnek tarthatja a magyarázatot, mint az alábbi vélemény megfogalmazója: „Azt tudni kell, hogy én is belenéztem a kávéba a múltkor, s mondták, hogy ott van, kettő áll szembe, az egyik szőke s a másik barna! Az anyátok, há honnat lehet azt tudni, hogy szőke-e vagy barna, az feketekávé!”

²⁹ Bár aki elmondta, neheztelt emiatt, de megesett az is, hogy a temetés utáni torban, tehát a közösség egyik fontos és hagyományőrző rítusa közben gicsáltattak a jelenlevők. Ez egyértelműen a gicsálás elfogadottságát bizonyítja.

³⁰ Egy a gicsálással kísérletező asszony meséli, miért kellett abbahagynia tevékenységét: „Szinte megverték, mert ez a Mózes bácsi... Neki onokatestvérít megölték, de nem lehetett tudni, ki. S a könyv azt írta, hogy vérengzős gyilkolt, s többen összenéztünk, me nem tudtuk, hogy ki vót, hogy ő vót-e, de így beszétek s gyanították. Összenéztünk, s bátyám aszmonda: hozzád verem a jóslást! ...tedd le a jóslást, még valamit csinálsz magadnak!”

hatvan évvel ezelőtt nem létezett, ma azonban általánosan ismert és gyakorolt; *széles körű társadalmi legitimitása van; azok, akik „gicsálnak”, társadalmi presztízsnek örvendőnek.*

A gicsálás mindennapi, apró vagy életbevágóan fontos eseményekre egyaránt vonatkozhat. Esetenként a gicsálás tragikus kimenetelű eseményeket is előre jelzett; természetesen sok olyan alkalom is volt, amikor „nem igazolódott”. Ez a gyakorlat létezésével *a véletlent és a rejtettet artikulálja* a kászoniak közösségében. A gicsálás mint mágikus aktus, mint kiscsoportos rítus a mai kászoni identitás része.

A fentiekben körvonalaztam: a gicsálásnak nevezett jóslási gyakorlat itt, Kászonban alakult ki az elmúlt hatvan évben; azelőtt ez a fajta jóslás, ilyen típusú jós a közösségen belül nem volt. Közismert azonban, hogy a török hódítás nyomán a Balkánon a nem török népek között is meghonosodott a kávézás szokása; ennek nyomán a mágikus specialisták kialakították a kávéjóslás rítusát. Azok a cselédek, kocsisok, építőmunkások, akik Kászonból Bukarestbe kerültek, egy komplex, a nagyvárosi kispolgárság, úri cselédség környezetében élő szokásként ismerhette meg a kávéjóslást. Voltak külvárosban élő mágikus specialisták, cigányasszonyok; de aki naponta kávé ivott, az, elvben, megpróbálhatta maga is az előjelek felismerését. Azok a román szakácsnők, szobalányok, inasok, akik mellé felfogadták a kászoniakat, vagy maguk is kísérléteztek kávéjóslással, vagy kliensei voltak a mágikus szakembereknek. Megvolt tehát az a környezet, amely felmutatta a kulturális mintát.

A kászoniak egyértelműen megfogalmazzák: a gicsálást Bukarestben cselédeskedő asszonyok kezdték el itt. Valójában akkor terjedt el Kászonban a gicsálás, amikor tömegessé vált a kávéivás szokása: a hatvanas évektől. Egyrészt a kávé luxusfogyasztási cikkből mindennapi élvezeti szer lett. Másrészt: a técsz megalakulása után már nem dolgoztak látástól vakulásig; a beszélgetni sokkal gyakrabban összeülő asszonytársaságok otthon vagy a cukrászdában kávé ittak.

A kávéjóslás mögött meghúzódó hiedelmet – a *pars pro toto*, a rész az egészét képviseli elve – nem kellett meghonosítani, Bukarestből importálni, hiszen itt is élő volt. Ugyancsak létezett a hivatalos, egyház által artikulált és hivatalosan fenntartott sorsképzet – Isten szándéka, akarata – mellett a sors megismerésének, befolyásolásának mágikus formáiba vetett hit is. Más volt a jóslás nyelve Bukarestben – ez azonban nem jelentett nehézséget: a formai elemek felismerése nem

kötődik nyelvhez; a jelentéstulajdonítás pedig a magyar írásbeliségben létező hagyományra épül: az álomfejtő vagy más technikákat magyarázó könyvekből veszik át.

A Bukarestből Kászonba visszaérkezők magukkal hozták: 1. a román megnevezést; 2. előjelek magyarázatának gyakorlatban megtapasztalt ismeretét; 3. azt, hogy amit gicsáltak, az sorsukra vonatkoztatva „igaznak” bizonyult (egyéni meggyőződést); valamint 4. azt, hogy egy idegen, az övéknél gazagabb, fejlettebb „világ” alkalmazza – és közben társadalmilag legitimálja – ezt a gyakorlatot. Mindezek után itt Kászonban a helyi szakértők végezte kávéjósítás nemcsak játéknak, szórakozásnak, hanem krízisek idején használható divinációs technikának bizonyult.

Ma a kászoniak mindennapjait – furcsamód sokkal inkább, mint a diktatúra idején, 1989 előtt – az egyének, családok, érdekcsoportok közötti konfliktusok sorozata – a krízisek sora – jellemzi. A környező falvak magyarsága mindig is agresszív, verekedős embereknek tartotta a kászoniakat. 1991-ben itt alakult ki az egyetlen olyan magyar–cigány konfliktus, amely a késelésen, emberölésen túl kollektív agresszióval végződött: a magyarok felgyújtották a cigányházak többségét.

1989 után olyan folyamatok sora indult be a romániai társadalomban, melyeket a ma is parasztinak nevezhető kászoni közösség nem ért, nem érthet – és ebből kifolyólag kevésbé képes megfelelő, közösségi és egyéni érdekeket artikuláló, világértelmezést megadó válaszokat kidolgozni. A kihívások nyomán kialakult egy szorongásos, excitált állapot, amely csak szimbolikus jelentésüket vizsgálva érthető meg, egyébként irracionálisnak tűnő cselekvések sorozatát szüli – egyéni és közösségi szinten egyaránt.

A továbbiakban négy olyan jelenséget sorolok fel, amely jelentős mértékben befolyásolta a helyi közösség életét – és más, hasonló paraméterek között élő romániai közösségek életét is. Meglátásaim saját tapasztalatra épülnek – mindezekről a jelenségekről nem készültek még a problémákat feltáró esettanulmányok.

1. A helyi hatalom konfúz működése. Helyi csoportok vetélkednek egymással; a helyi közösségek tehetetlenül és közömbösen szemléli a hatalmi harcot. A helyiek nagy része ma is távolságot tart: keletlenül megy ügyet intézni; szimbolikus gesztusokkal próbálja kezelni az adminisztrációban levő embereket.

2. A földtörvény helyi csoportérdekek szerint történt alkalmazása. Tulajdonképpen a faluhoz közel fekvő, jó termőképeségű földek megszerzése volt a tét; valamint a falu belterületén levő kertek (jövendő házhelyek) birtoklása. Minden vitának voltak olyan vesztesei, akik úgy érezték, igazságtalanság történt velük; éppen ezért korrekciót, az „igazukat” keresik: törvénytelen utakon (erőszakkal) – vagy szimbolikus gesztikulációval, akár ellenfelük fizikai pusztulását is kívánva.

3. A „reform” (az idézőjellel a helyi közösségben élő mitikus értelmezésre szeretnék utalni). Közvetlenül két dolgot jelent: egyes családtagok munkanélküliségét, valamint a paraszti mentalitásba nem illeszthető, tehát felfoghatatlan, tehát szorongást kiváltó, alig védhető inflációt.

4. Ez a jelenség Kászonon kívül is jelentkezik, de mégis speciálisnak mondható. Évente egyszer-kétszer megjelennek a svájci és franciaországi testvértelepülések küldöttségei, és segélyt, ajándékot osztanak. Ez akciók utóélete igen figyelemre méltó: újra és újra kommentálják a megtörténteiket, rengeteg idő eltelik, sok energia elfogy az utólagos feldolgozás, szimbolikus kiigazítások során: kinek mi miért jutott, miért nem jutott, mi kellett volna, hogy jusson, mi az igazság, mi a család stb. stb. Ez a külső, mesterséges beavatkozás igen erősen próbára teszi a helyi közösség hagyományos értékrendszerét, előtérbe helyezi az individuális haszonszerzésre törekvők megítélésének, tehát a közösség morális rendjének problémáját.

Ezekkel a komplex, egyszerre ható jelenségekkel szemben különösen a társadalom szélén levők (idősek, betegek, szegények) számára csakis egy eredményesnek gondolt védekezés áll rendelkezésre: a mágia. Nem csoda hát, ha az imaginárius társadalmi rend, az elképzelt normalitás fenntartása érdekében a *szimbolikus diagnosztizáló és gyógyító technikák kerülnek előtérbe*. Ezek egyike a gicsálás.

4. Kissé korai más székelyföldi közösségek jóslási szokásainak bővebb ismerete nélkül, csupán a fentiekből távolabb mutató konklúziókat levonni. Az bizonyos, hogy a Székelyföld mai falusi közösségeiben a társadalomnak szüksége van az Icához hasonló jósnőkre. Egy jól körvonalazható *szociális szerepkört* töltenek be: a jelen konfliktusaiban, személyi kríziseiben jelentenek biztos pontot, nyújtanak – különösen a peremre szorultaknak – szimbolikus meg erősítést.

A kutatónak, aki nem mondhatja, hogy ismeri az elmúlt fél évszázad székellyöldi társadalomtörténetét, de sejt már néhány jelentős tendenciát, fel kell tennie a kérdést: *mi fog történni ezekben a közösségekben, ha az ezredvég közeledtével, a krízis elmélyülésével a mágikus akcióknak újabb tér nyílik, újabb millenarista, messianisztikus mozgalmak bontakoznak ki?* Mert ha kialakulnak ilyen mozgalmak, akkor megjósolható, hogy ezek a jósnők vagy a hozzájuk hasonlók fognak a helyi közösségekben a mozgalmak élére állni.

IRODALOM

Anderson, David M. – Johnson, Douglas H. 1991. Introduction. Diviners, Seers and Spirits in Eastern Africa: Towards an Historical Anthropology. *Africa* 61: 3: 293–298.

Coquet, André – Leibovici, Marcel (ed.): 1968. *La divination*. Paris, PUF.

Harris, Marvin 1988. *Culture, People, Nature. An Introduction to General Anthropology*. New York.

Hoppál Mihály 1979. Jóslás. In *Magyar Néprajzi Lexikon* 2. Szerk. Ortutay Gyula. Budapest, 686.

Heald, Suzette 1991. Divinatory Failure: an Examination of the Religious and Social Role of Gisu Diviners. *Africa* 61: 3: 299–317.

Komoróczy Géza 1992. Rangjavesztett tudomány. Álomfejtés az ókori Mezopotámiában. In *Beszárkózás a nemzeti hagyományba*. Budapest, 47–82.

Mauss, Marcel – Hubert, Henry 1950. Esquisse d'une théorie générale de la magie. In *Sociologie et Anthropologie*. Paris, P.U.F.

–1993. A mágia elemzése és magyarázata. Fejezet Marcel Mauss – H. Hubert A mágia általános elméletének vázlata című tanulmányából. Fordította Csákvai Mihály. In *Szociológiai történeti Szöveggyűjtemény*. Szerk. Huszár Tibor – Somlai Péter. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó.

Robert, Paul 1977. *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*. Paris.

SUMMARY

Ica, a Diviner from Transylvania and her Divinatory Traditions

Ica is one of the diviners in Homoródalmás (a Hungarian village in Transylvania, Harghita county, Romania) still active today. Together with her colleagues, she creates, maintains and operates symbolic relationships for her own and her clients' benefit; she is a „sensible social leader” (V. Turner) of the local community.

In this paper I present the process by which Ica has acquired her „wisdom”, that is, the process through which she became a diviner. I show that she has shaped her views of divination and of human destiny and developed her own divination techniques based on three kinds of magic traditions. These traditions are:

1. the popular magic of the European peasantry;
2. spiritualism;
3. religious and magical practices of Orthodox priests and friars.

Diviners like Ica work in several villages of Transylvania. In recent decades, the role of these magic agents and their practices have gradually changed. I discuss in detail one particular divination practice, called „gicsálás”, which came into being during the last 60 years in the Kászón-basin. This new practice proves that diviners like Ica who have renewed their diagnosing and healing techniques are needed by village communities even today.

EGY SZÉKELY SZENTEMBER, AZ OROSZHEGYI BÁLINT I. LÁSZLÓ

„A magyar vallásos népelet iránt az utóbbi években öröndetesen megélénkült mind a tudományos, mind a művészi, mind pedig az egyházi érdeklődés.” Ezt írta Bálint Sándor 1941 novemberében, a jászladányi szentember, Orosz István önéletrajzának előszavában. Megállapítása az elmúlt évek közérdeklődésére is helytálló. A 19. századi és századunk első felében élt szentemberek, Frankovics Mihály, Miklós István, Engi Tüdő Vince, Megyesi József, Mészáros Mihály és társaik működését, gyógyítását, látomásait jórészt már földolgozta és publikálta a tudomány, az elmaradások pótlása pedig most van folyamatban. Sajátos jegyek sokaságát magán viselő népi vallásosság élt tovább a földrajzilag egységes Kárpát-medence eltérő állami kereteiben; a magyarság a világképéből fakadó túlélési módszereket is kidolgozta. Ennek kutatása azonban még nagyon a kezdeteknél tart. Ezt kívánjuk most szerény adalékokkal előbbre vinni.

A Székelyudvarhely közelében lévő faluban, Oroszhegyen él az 1907-ben született Bálint I. László parasztember. Az ő sorsát és a közösség életét befolyásoló elhivatását írom le az alábbiakban. Az 1950-es évek Romániájában tiltva volt a vallási élet minden látványos megnyilvánulása, így a csíksomlyói pünkösdi búcsú is. A búcsújárás újraindításának üzenetét kapta elhívó látomásában Bálint I. László 1962-ben. Élményeiről az 1994-től 1996-ig tartó gyűjtésem során magnetofon előtt számolt be. Első látogatásom 1994 májusában volt, Tóth Péter Pál operatőr-rendező, valamint Molnár V. József és Gál Péter társaságában. Laci bácsi elbeszélését hangszalagra rögzítettem, az itt közölt részletek e felvételek lejegyzései, valamint Gál Péter kollégám saját felvételéről készült anyagából valók. A felvett szövegben a magyar néphit és a keresztény világkép egységes megnyilvánulásának lehetünk tanúi.

Bálint I. László elhívó látomása – első „elragadtatása” – egy az Oroszhegy határában lévő ősi kultuszhely, az Urusos-kút közelében

történik. Az Urusos-kút eredete a helyi hagyomány szerint Szent László király alakjához kapcsolódik. Különös kapcsolat fűzi Bálint I. Lászlót is Szent Lászlóhoz, aki látomásában is szerepel. „Szent László nevire vagyok keresztelve, az Ő nevit hordozom...”, mondja. Vegyük tehát sorra Bálint I. László történetének helyszíneit és eseményeit.

OROSZHEGY

Mint említettük, Oroszhegy Székelyudvarhely közelében lévő község. Lakói római katolikus vallású székelyek, akik földműveléssel és erdőgazdálkodással foglalkoznak időtlen idők óta. Messzi földön híres a jó erős oroszhegyi szilvapálinka is. Jellegzetes hegyaljai település az 1009 méter magas Deskő, vagy más néven Örhegy lábánál. Lakossága az 1992-es népszámlálás adatai szerint 1814 fő, amely 2 román és 17 cigány kivételével magyar.¹ A település távol van minden fő közlekedési úttól, talán ezért őrizhette meg a legutóbbi időig zárt közösségi rendjét, archaikus kultúráját. „Az oroszhegyi népeletnél még sok ősi szokás maradt fenn egész eredetiségében, melyek másutt már átalakulni kezdenek...”, írja Orbán Balázs a „Székelyföld leírása” című művében.²

AZ URUSOS-KÚT

A kút a községtől 6-7 km távolságra északnyugati irányban van, mezsei úton közelíthető meg. Orbán Balázs így ír róla: „Tovább Kápolna-mező nevű helyen egy kápolna maradványai látszanak, a kápolna mellett egy gyógyforrás fakad fel, melyhez most is Úr szeredáján feljár a nép s felviszi beteg gyermekeit fürösztetni, mert e forrásnak nagy gyógyhatást tulajdonítanak, mely a hagyomány szerint onnan ered, mivel Szent László király itt szokott volt fürdeni. A forrás közelében egy bemélyedést Sátorhelynek neveznek: itt állott volna a szent király sátora.”³ A kút eredetét Bálint I. László így meséli el:

¹ A községre vonatkozó népszámlálási adatokat Vofkori László: Székelyföld útikönyve című munkájából vettem: Vofkori 1998.

² Orbán 1868. I. 99.

³ Orbán 1868. I. 104.

No osztán ez megtörtént, akkor osztán győzelmet aratott a pogányokon, Szent László kiráj vót a kiráj, a magyaroknak. Annak öröme Szent László kiráj osztán, hogy legyőzték a tatárokat, itt járt, s ahogy itt járt, hát hol az az Urusus-kút van, ahol a keresztfa van kápónakeresztfa, van egy kicsi kápóna, annak még a kövei megvannak, aki tudja hol van a', a keresztfa ehejt s a kápóna vót ahajt. Mellette sűrű bokor van... Hát oda aztán Szent László kiráj a kardját beléütte, a rózsafüzérjét fétette a kardmarkolatra, s ott hálát adott a Jóistennek, hogy legyőzték a tatárokat. Onnan jött a víz, onnat fakadott föl a forrás, addig egy toplicás vót terület...

Az urusos-kúti csodás vízfakasztásról épp e sorok írójának gyűjtésére hivatkozva említést tesz Magyar Zoltán „Szent László a magyar néphagyományban” című könyvében.⁴ Az oroszhelyi vízfakasztás mondai hátterét, valamint bővebb művelődéstörténeti és folklorisztikai ismertetését Gál Péter József adja, közelmúltban megjelent, Molnár V. Józseffel közös könyvében.⁵ A kútnál történt csodás gyógyulásokra így emlékezik:

...a nép között ojan fekéjes betegségek vótak, mit az orvosok nem igen tudtak gyógyítani. Hát akkor felmentek oda az Urusos-kúthoz, de csak akkor, áldozócsütrökre virradóra, áldozócsütrökre szombatján, ojankor mentek el, hogy napfény jötte előtt oda legyenek. De vitték azt az ótvaros gyermekeket, azt az ojan sebes gyermekeket, amejiken az orvosok nem tudtak segíteni. Akkor ott tüzet tettek, hol az az Urusos-kút van, ahajt küjjebb vót a kápóna, a kápónán a száraz hej, nem a mocsárba tették a tüzet, hanem oda a száraz hejre tüzet tettek. Abból a vízből melegítették fé, amijen edényt vittek, ojant vittek, abból a gyermekeket megmosták. [...]
A gúnýját oda fölterítették a bokorra s otthagyták. Kinek nem vót ojan gúnýja, az pénzt vetett bé a bokorba vagy a földre s aki azt megkapta az imádkozott érte, hogy az Isten könyörüljön meg rajta s adja vissza az egészségit...

Laci bácsi megemlékezett még arról is, hogy a forrás gyógyító vize női panaszokra és vérfolyásos betegségekre is hathatós segítséget nyújt.

⁴ Magyar 1998. 80.

⁵ Gál – Molnár 1999. 97–108.

A hálás gyógyultak pedig nagyobb értékeket, ékszert, órát, pénzt is hagytak a kút környékén.

Amikor gyermekek vótunk, s marhákval jártunk, akkor nem ennyi vót, mint most, hanem rengetegsok gúnya vót. S ügyelni kellett, mert az állatok azt ették. S vótak ott ojan nagyobb betegek es, hogy nem tudták az orvosok gyógyítani. Odament éjjel, imádságot mondott, pénzt hagyott vagy valamit, ojan ékszert hagyott, vagy az óráját, vagy valami drága kécncset. Gyermekek vótam, a marhákval jártam ugye[...] S a bokorba pénz vót békányva. Aztán mü févettük, de imádkoztunk érte, me' apámék így mondták: ha valamit elhoztok az Urusos-kúttól, imádkozni ké! Azétt hagyták ott, hogy imádságra van szükségük a gyógyulásra.

Tehát aki ezt elviszi, imádkozni köteles az érték otthagyjának gyógyulásáért, de ha ezt elmulasztja, reászáll a gyógyultból távozó betegség. Itt, a kútnál érte Bálint I. Lászlót első transzcendens élménye már gyermekkorában. Közeli kaszálójuk tisztítása után a kút környékét tisztogatni, imádkozni érkezett ide. Pihenni és ebédelni szeretett volna a kápolna romjainak közelében lévő hűvös helyen.

Ahogy elszenderedtem, hát érzem, hogy jobb felől úgy megsírít a szél! Hát eltúrtem. Hát balfelől es úgy megsírít a szél! Akkor azt mondja nekem valaki, hogy kelj fel, azt mondja, mer' itt szent a hej. [...] Ezt a csodát érzettem én itt ezen a területen.

Bálint I. László látomásélményének érdekes, bár első látásra távolinak tűnő párhuzamára bukkantam saját moldvai gyűjtésem anyagában.⁶ A lészpedi „szent leány” Jánó Ilona így vall első látomásban tett pokolbéli látogatásáról:

S mikor mentem a pukolba, mentem lefelé! Mind csak gyorsan menzs oda es. Nem kell megállni! Aztán láttam mejeket söpörték bé. Azok mind pátrihon⁷ mennek, mett aztat a zördögök taszítsák bé. A szellem úgy viszi mint a söpű, mind hajtsa bé. Szellem, szél, mind a zördögök...

⁶ Jánó Ilona szül.: 1934. Lészped; gyűjtés: 1991. (Harangozó 1992. 71.)

⁷ Vö. *patin* (fn.) románul korcsolya. Lásd még Márton 1972. 458.

Külön figyelemre méltó tény, hogy Jánó Ilona életkora második⁸ látomásának idején nagyjából azonos azzal a korrall, amelyben Bálint I. László kapja első kivételes küldetését.

Mikor vótam körösztény leán, tizenhét esztendősn...⁹ emlékezik Jánó Ilona.

Mü mán ojan legényecskék vótunk, 16–17 esztendősök – mondja Bálint I. László –, osztán legeltettük a marhákat. S oda jártunk az Urusos-kúthoz. Akkó vót az es, hogy csak úgy megsírított a szél, amit mán mondtam magiknak...

CSÍKSOMLYÓ

Az ősi búcsújáróhely székelv nemek és ágak szerinti pompás pünkösdi fölvonulását nem nézhette jó szemmel a román kommunista hatalom. Talán érezték, hogy ezzel az erővel csak katonai erődemonstrációval lehet szembeszegülni. A nagy csíksomlyói körmenetnek vallási tartalmán túl van valami győzelemünnep jellege is. Az utolsó nagy pünkösdi búcsúra, amely már a fenyegető katonai és belüleges megfigyelők sokaságától volt beárnyékolva, 1949-ben került sor. Volt ebben az egész székelységre kiterjedő ellenállásban valami mitikus. A búcsú főcelebránsa a hónapok óta a letartóztatás árnyékában élő gyulafehérvári főpásztor, Márton Áron volt. Ezekről az eseményekről így emlékezik meg Márton Áronról írt könyvében P. Szőke János: „1949 tavaszán Felcsíkon volt Márton Áron bérmaúton. A gyimesi hívek egy fehér lovat ajándékoztak neki, s Márton püspök, fiatal férfiak vezetésével lóháton vonult be csíksomlyóra. Ezt az állami hatóság filmre vette, s úgy vélik egyesek, hogy a film még ma is megvan az állam levéltárában. A bérmaút alatt több ízben hatósági szervek tűntek fel, de a papok és a hívek olyan sorfalat álltak a püspök mellett, hogy senki sem tudott a közelébe kerülni.”¹⁰ Laci bácsi így emlékezik ezekre az évekre:

⁸ Első látomásélménye ugyanis három esztendősn korában volt a léspedi „szent leány”-nak.

⁹ Jánó Ilona szül.: 1934. Lészped; gyűjtés: 1991. (Harangozó 1992. 70.)

¹⁰ P. Szőke 1988.

Hát a csíksomjai búcsút letiltották, s nem lehetett menni Csíksomjóra búcsúra. Nem szabad gyülekezni! Hát úgy es elmentek egynehányan, de Oláhfaluba' biza, a miliciára béhajtották őket, s másnap a fát vágatták. Amikor a búcsú letelt, akkor hazaeresztették. Amikor hazajöttek, aztán itt a vezetőség kacagta, hogy miben búcsút jártak, s még mennek e búcsúra? Akik valahogy el tudtak menni, s megtudták, hogy azok elvótak, kérdezték tőlük, hogy a menyecske Csíksban mit csinál? Hogy viselkedik? De hát az ember lesütötte a fejét s ellhallgatott...

AZ ELHIVATÁS

No osztán ezalatt, 62-be' lött itt kollektív, s abba' 61-62 között vót ez az álomlátásom. [...] Egyik álomba' látom, hogy keletről egy nagy csillag támadt. Az a nagy csillag támadt, hát igyenesen jött, jött, húzódtam félre, hogy nehogy neköm gyűjjön, hát né! Hogy húzódtam félre, igyenesen belém jött az a nagy-nagy csillag. Hogy belém jött... egész testembe fért el. Hát édes jó Istenem, mi az? E mi tud lenni? De hát úgy megerősített engem, annál erősebb lettem... [...] Hát jött egy ojan ünnep, hogy így mondjuk: Gyümöcsótó. A naptárba' úgy van írva, hogy Fogantatás. Gyümöcsótó fogantatás, az Úr Jézus Krisztusnak foganása. Akkor egy ojan álmodok, hogy egy ojan hejre repültem én, nem a földön mentem, hanem repültem, mint aki hova akar repülni. Én elrepültem a magosba, megkerültem a határt. Elmentem egy ojan hejre, ahol a határkerülőök ezelőtt meg szoktak állani. Ott vót egy keresztfa. Hát én valahogy onnan emelkedök, addig emelkedtem ki magam erejéből, hogy egyszer nezek vissza, s hát a föld akkora, mint egy fekete pont. Megin' emelkedök, emelkedök, s nezek vissza, s mán nem láttam. No, hogy nem láttam én egyszer, akkó má' most mit csináljak? Addig emelkedtem, há' má' tovább nem lehet, hogy no megütközött, hát a fejemet má' nem engedi valami! Hát csak az kék égboltozat, de nem es kék, hanem ojan lilaszínű, mint a piros hajnal, ojan fajta. Hát itt most mi lesz, Istenem mi lesz? Ojan villanás csapott fejem felett egészen nyugot felé, mint egy csónak! Istenem, mi lehet ez a fényes villanás? S hát zúgás van! Zúg, zúg, zúg! De nem sokáig zúgott, hanem csak bėjött a zúgás, mintha embőrbeszéd lött vóna. Nem is úgy mint az embő, hanem ojan vé-

konyabb hangon. Az a vékonyabb hangú tömeg lejött, s ahogy lejött, de gyorsan jött, pillantásra körülvett, de hát nem értöttem én, hogy ők mit mondanak. Egyszercsak értöm, hogy aszondja:

– Maga lösz az első csapatnak a vezetője!

Hát, Istenem, miben csapat lehet, én nem láttam egyebet az ég egy világán semmit, csak ojjant, mint egy-egy vinkli. Az úgy mozgott-mozgott, de sokan vótak, mint amikor a méhek rajoznak. Azok körülvöttek ingömet, s aszondták:

– Még jó két csapat!

Akkor már jött is a második csapat, utána a harmadik csapat. Mikor a harmadik csapat lejött, akkor esszecsapott az a nagy fényösség, tovább nem láttam. Na aszondja: Kerüljük meg az égbótot! Aztán menjünk vissza oda, ahonnan jöttünk. Ennyit magyarul értöttem. Éneköltünk: „Zúgjon hát a hálaének...” Mikor az kifogyott, mondtuk az olvasót es...

Akkor indulás vót keletnek s mind keletre möntünk, délre, egész nyugotra, északra, úgy mint a csigalépcső, háromszé kerütük meg az égbótot. Hát amikor háromszé mögkerütük, már oda le vagyok érve, ahonnan én felszállottam, s akkor azok a vinklik eltűntek a szemeim elől. Ez a jelenet vót: a keleti területen tisztán síkos hegyek vótak, kőszálhegyek, a déli vidéken pedig szép búzavetések. Nyugot felé gyümölcsfák vótak, az északon megint fenyősök. De amint láttam, hogy marad el a föld, kicsinek marad, mint egy fekete pont, úgy mikor értünk le, akkor hát láttam a fekete pontot, há' nagyobb, nagyobb, nagyobb. Mikor a harmadikot békerültük, há' ott vagyunk ahonnan fölemelkedtem. No osztán ahogy leértünk parancsot kaptam:

– Menni ké Csíkba! Ott el kell végzeni – azt mondja – mikor megyek Udvarhejig, legelsőbben menjek bé a templomba! A templomba' végezzem el az imádságot, onnét bé Csíkba, Somojóra, metté kell szabaduljon. Na azt mondja, katonasággal gyakorlatoznak ott, s versengenek biciklikvel, s ezektől fé kell szabaduljon.

A KÜLDETÉS MEGVALÓSÍTÁSA

Laci bácsi a parancs szerint cselekedett, tarisznyát vett a vállára, begyalogolt Udvarhelyre, ott elvégezte az imádságát, és autóbusszal utazott át Csíkszeredába. Bement a szeredai plébániatemplomba, ott is elvégezte a kiszabott imádságát. Elmondásából úgy tűnik, küldetése

minden részletre kiterjedő volt, bár az itt leírtnál részletesebben sohasem beszélt róla. Abból, hogy minden részlet pontosan úgy valósult meg, ahogyan látomásában arra fölkészítették, küldetésének fontosságára, komolyságára következtetett. Csíksomlyón fölkeresi a kegytemplomot, beszél az ott lévő ferences atyával, és elvégzi az imádságát is. A szállására vonatkozóan azt az információt kapta látomásában, hogy az egy Péter nevű embernél lesz. Nagy megerősítés volt számára, hogy az első ember, ahová szálláskérőben a barát társaságában bekopogtatott, azonnal szállással kínálta, s hallotta, hogy a barát az idős embert Péter bácsinak szólítja. Laci bácsi folytatja elbeszélését:

Elmöntem én onnat osztán a borvízhöz. A borvíz alól van, ott a templomon túl, az erdő alatt. Ott szoktak megállni a búcsúsok es, ott szoktak délre ebédoyni, s ott pihenni a borvíznél. S ahajt aztán elévettem a kenyeret s ettem, de bíz a keservesen ment le, mikor azt mondta a barát, hogy nem lehet itt búcsú, me' katonaság lesz itt, még meg is ölögetnek. De hát én akkor mind elbúsultam, Istenem, hát én, hogy tudjam teljesíteni a parancsot? Na hát, lesz mán, ahogy leszen!

A halálfélelemmel küszködő Laci bácsit még jobban megrémíti, hogy a borvízkúthoz fegyveres katonai alakulat érkezik. A csapat egyik tagja pedig halálosan megfenyegeti, ha nem takarodik el onnét. A kegytemplomban részt vesz a májusi ájtatosságon, majd szállására megy.

Ahajt aztán elszenderedtem. Hát ott vagyok ahol indulunk ki a Sálvátorra, az első vezérkeresztnél. Hát én oda letérgyöttem, s ahogy letérgyöttem, előttem áll Mária! Nem ojan vót mint a kegytemplomban, hanem ojan mint odafönt a szentpétőri templomba' való Mária szobor. Előtte vót Szent Pétör. Amejik ott van abba a templomba. Kard vót az ódalán. Hát jobb felül ott áll Szent László kiráj. Bal felől Szent István kiráj, s én vótam hátul térgyön állva. Csobotfalva felé azon a részön, úgy a fenyős alatt, annyi a katonaság, hogy a fűszál nem vót annyi. Istenem, most mi lesz, most meglőnek ingemet, hogy tudtam én idejutni? Akkor, mikor én ezt elgondoltam, akkor Szent Pétör elől, sudár termetű embör vót tiszta kék gúnyában, kihúzta a kardját, kitarlja az ég felé, egyszer levágott, egyszer keresztülvágott s az esszes katonaság leomlott. [...] Mikor ez megtörtént, akkor Szent István kiráj balfelől ügyesen megfordul, reám néz, még hármat lé-

pett, addig nezett, s akkor eltűnt. Akkor Szent László kiráj es kifele fordult, megnezett ingemet, s amig hármát lépett ő es eltűnt. Amikor ezek eltűntek, a Mária szobor, nem lábön fordult meg, hanem úgy egytestűileg megfordult jobbra. Szembe velem s azt mondja:

– Maga korán reggel menjen a kegytemplomba, adja által a misézőnek az üzenetet! Ez az üzenet, hogy többet nem lesz a csíksomjai kegyterületen katonai felvonulás! Akkor azt mondja: A stációk essze vannak törve, azokat a búcsúsok adományából fogják megcsináltatni. Osztán azt mondja nekem: Maga a munkát, amit eddig végzett, végezze tovább is! Gyakrabban a szentmisére, mer’ a gonosz uralkodik, de a Jóisten akaratját nem fogja letörni!

Na akkor aztán ez vót pénteken éjjel, szombatra virradóra. Aztán mikor megebredtem, hát én csupa víz vótam, annyira meg vótam gyötörve.

Bálint I. László elvégezte a reábízott feladatot. A kétségek azonban továbbra sem hagyják el:

Istenem, vajon bételik e? Hát eltelik nyolc óra, nem jönnek a katonák. Eltelik kilenc óra, nincsen gyakorlat semmi. Hát egyszer eljő a tíz óra, senki se mozdul. Akkor keletről jött egy ojan nagy téglalapszárnyú gép, de nagy, nagy gép, akkor elmenyen a Hargita felé, s úgy megkerüli Csíksomjót. Nagy kerületet csinált, háromszor kerülte meg, min kűsebbre, kűsebbre! Föl a Salvator hegye fölé es, s ahonnan jött oda vissza es ment.

Bálint I. László élte tovább a székely földművesek életét. Nevelte gyermekeit, küzdött a földdel a megélhetésért és sokat imádkozott. Vezette a szentolvasót a templomban. A „gonoszok” azonban nem hagyták, s ma sem hagyják nyugodni:

Este, mikor lefeküdtem, örökké a gonoszak rám akarnak rohanni! Amint rám akarnak rohanni a gonoszak, én örökké valahogy, az Úristen úgy adta, hogy fölemelkedtem a levegőbe. Ott es mondtam a rózsafűzért, ott es intöttem a hitre, ne üldözzétök a papokat, ne üldözzétek a hitet. S akkor, mikor ezt mondtam, akkor má’ cigányok támadtak rám, s le akartak fogni, akkor emelkedtem föl a levegőbe s oda szálltam ahová akartam. Így vót az én sorsom s az én életöm...

Bálint Sándor írja idézett művében: „Orosz István a régi licentiátusok, félépítványok szellemi utódja is egyúttal, aki jelentős, a nép fiataljainál éppenséggel nem ritka, egyházas kultúrájával azt a szakadékot hidalja át, ami a jozefinizmus kényelmes józanságában nevelkedett lelkipásztor és a vallás heroikus élményét hordozó nép között sokszor vált a 19. század folyamán olyan feltűnővé.”¹¹ Az Orosz Istvánról szóló sorok maradéktalanul vonatkoznak Bálint I. Lászlóra is. Mi annyit tehetünk még hozzá, jó fél évszázaddal azután, hogy Bálint Sándor papírra vetette ezeket a sorokat, hogy az általa emlegetett szakadék a 20. századra is jellemző maradt.

Bálint I. László hite, áldozatvállalása, egész személyisége a székegyházi hagyomány teljességében alakult ki. A kötött szövegű hagyományok, imák, énekek tudását és használatát, az Urusos-kút történetének őrzését és továbbadását ugyanúgy Istentől kapott feladatként éli meg, mint csíksomlyói küldetését. E feladatok tekintette életcéljának, miközben földi kötelezettségének is példásan megfelelt. Közössége és szűkebb családja tisztelettel és szeretettel veszi őt körül, bár életfelfogásával, szemléletével nem azonosul maradéktalanul. (Az sem zárható ki, hogy látói képessége családon belül öröklődött.)



1. kép. Bálint I. László 1994 májusában
(Harangozó Imre fényképe)

¹¹ Bálint 1942. 26.



2. kép. Az urusos kút 1995 nyarán
(Harangozó Imre fényképe)



3. kép. Márton Áron fehér lovon bevonul Csíksomlyóra
(Archív felvétel 1949-ből)



4. kép. Repülőgép Csíksomlyó fölött (Vécsey Gyula felvétele)



5. kép. Az Urusos kút környéke a gyógyult gyermekek
 itthagyt ruhadarabjaival
 (Harangozó Imre fényképe, 1994)

IRODALOM

- Bálint Sándor 1942. *Egy magyar szentember*. Budapest.
 Gál Péter József – Molnár V. József 1999: „Idvezlég, kegyelmes Szent László kerály, Magyarországnak édes oltalma...” *Örökség Könyvműhely* 97–108.
 Harangozó Imre 1992. „Anyám, anyám, szép szűz Márjám...” Újkígyós, Az Ipolyi Arnold Népfőiskola Kiadása.
 Magyar Zoltán 1998. *Szent László a magyar néphagyományban*. Budapest, Osiris.
 Márton Gyula 1972. *A moldvai csángó nyekjárdás román kölcsönszavai*. Bukarest, Kriterion.
 Orbán Balázs 1868. *A Székelyföld leírása* I. Pest.
 P. Szőke János 1988. *Márton Áron*. (A szerző kiadása)
 Vofkori László 1998. *Székelyföld útikönyve* I. Budapest, Kartographia.

SUMMARY

A Sekler Holy Man, I. László Bálint of Oroszhegy

The paper presents the personal history of a Transylvanian Hungarian (Sekler) Holy Man born in 1907, whose fate intertwined with the re-launching of the

pilgrimage of Csíksomlyó which had been banned by the Ceaușescu regime. With regard to the re-launching of the event Bálint received a heavenly message in a vision. As a result, even risking his life, he became the spiritual leader of the community fighting for the re-launching of the pilgrimage. The paper presents the texts of the author's interviews with Bálint and analyses the syncretistic pagan-Christian world-view manifested in Bálint's heavenly „journeys”.

A SORS FOGALMA AZ OROSZ RÍTUSOKBAN ÉS FOLKLÓRBAN

A Szadko nevű híres guzlás zenésztől szóló epikus énekek szövegében gyakran fordulnak elő a *sors*, *sorsolás*, *áldozat* fogalmai. Noha ezekkel egy folklórmű, egy epikus ének esztétikailag megformált világában találkozunk, érdemes megnézni, mennyire őrizték meg ezek a kifejezések autentikus jellegüket. Az ének objektíválta a nép ősi hitvilágát, erkölcsi ítéleteit és esztétikai nézeteit. A hosszú évszázadok folyamán viszont új nézeteket is magába fogadott.

Tehát varázslatos mesterségben, a zenében járatos hősről van szó, aki híres, jávorfából készült guzliján szórakoztatta a gazdag novgorodiakat. A róla szóló énekek cselekménye úgy indul, hogy miután már három napja nem hívják zenélni, kimegy az Ilmeny-tó partjára. Két alkalommal visszamenekül a városba, mert hullámozni kezd a tó vize. A harmadik napon kiemelkedik a tóból a vizek ura, és aranyhalakkal jutalmazza csodálatos játékát. A novgorodi kereskedőktől fogadással nyert pénzen Szadko Novgorodban szép házat épít, és vendégeket hív. A lakomán szokás szerint mindenki eszik-iszik és valamivel dicsekszik: ki számtalan arany kincsével, ki fiatal erejével, ügyességével, jó lovával. Mások bölcs apjukkal-anyjukkal, az esztelenek – fiatal feleségükkel. Szadko fogadkozik, hogy a gazdag Novgorodban (különben Hanza-város) felvásárolja az összes árut, jót és rosszat egyaránt. Az ének egyik változatában megnyeri a fogadást,¹ egy másik változatban alulmarad Novgoroddal, „a nagy Úrral” szemben.² (Talán érdemes megemlíteni, hogy egy középkori novgorodi krónika említést tesz egy a 12. században élt gazdag kereskedőről, Szotko Sztotinovicsról, aki templomot épített a városban.³)

A Szadkóról szóló énekek igen népszerűek voltak, és az egyik hiteles szöveget dallammal együtt a 18. század hatvanas éveiben jegyezték le az Ural vidékén.

¹ Danilov 1977. 278.

² Rybnikov 1970. 2: 280.

³ Kámán 1972. 66.

Egy másik Szadko-ének cselekménye a hős tengeri útja alkalmából bontakozik ki, amikor viharba került hajói megállnak a tengeren. Egy hordó ezüsttel, majd egy hordó arannyal próbálja kiengesztelni a tenger urát, de a vihar nem csendesedik el. A hajósok sorsolnak, ki legyen közülük az áldozat. Akárhogy változtatja Szadko a sorsolás tárgyát: szín-arany, fa, nád – amelyre ráírja a nevét, az eredmény egy és ugyanaz: neki kell alámerülnie a tengerbe. Guzlijával megy le, és a tenger urának palotájában játékaival szórakoztatja a királyt, vagy válaszol a királyné találós kérdéseire. Figyelmezteti Szadkót a mellette megjelent öreg ember, szent Nikola, hogy a tenger urának vad táncától vihar tör ki, emberek pusztulnak. Az ő tanácsára Szadko eltépi a húrokat, és amikor a tenger királya ki akarja házasítani, a háromszor háromszáz lány után következő szolgálót, Csernávuskát veszi feleségül. Reggel Novgorod közelében a Csernáva folyó partján ébred fel.

A Szadko-énekek egyik legarchaikusabb motívuma, a hős túlvilági útja és ott kötött házassága közös a Kalevala és az észti Kalevipoeogról szóló eposz motívumaival. Az orosz ének is közeli vidékről származik, és sokáig szerepelt az északi énekesek repertoárjában. A századunk harmincas éveiben már csak prózában lejegyzett Szadko-történetben egy idős asszony így emlékezik rá: „Nem volt gazdag, szerencsés volt. [...] Kutyát, macskát dobtak be a tengerbe, de nem mozdult a hajó [...] Szadko a vagyonát a fiatal feleségére, druzsinájára és az Isten templomára hagyta.”⁴

Az archaikus énekek hősei mindig otthonukból indulnak világjáró útjukra.⁵ A legtöbbjük sárkánnyal vagy más alvilági lénnel küzd meg.⁶ Szadko másképpen szembesül az ellenfelével, aki egyben az ajándékozója is.

Az epikus ének hőse a varázsmese hőséhez hasonlóan olyan világban él, amely mellett egy „másik”, nem emberi, állati, istenek lakta és az ember számára halált jelentő világ létezik.⁷ Ez az idegen világ néha az ember háza küszöbénél kezdődik, máskor messze van: a tér és az idő képlete diffúz jellegű az archaikus folklórban. A világ kettéosztottsága ellenére átjárható határokkal rendelkezik, a két világ között

⁴ Astachova 1938–51. 1. 54.

⁵ Propp 1976. 68.

⁶ Smirnov 1974. 85.

⁷ Bajburin 1993. 184.

lehetséges a „párbeszéd”. Az ember bizonyos alkuval kapcsolatot tud teremteni a másvilággal, ehhez azonban szüksége van egész emberségére, találékonyságára, eszére. Az ember cselekedeteit a rítusok és a hozzájuk kapcsolódó szokások irányítják. De a választásnak, az emberi döntésnek megmarad a lehetősége. A helyes cselekvés, a jövőbe látás úgy valósul meg, hogy az arra való ösztönzés, buzdítás „kívülről érkezik, valamilyen jelzés formájában” – írja Jurij Lotman.⁸ A rítus az emberi cselekvést a szakrális világ felé orientálja, arra, ami valaha a kezdet kezdetén, első ízben megtörtént.

Ezt illusztrálják a születéshez kötődő rítusok. Ekkor a legfontosabbnak azt tartották, hogy az újszülött megkaphassa a közösség közös készletéből neki járó részt. Az új jövevény a sorsok ártrendeződését hozta magával. Régebben az orosz falvakban a kereszttelőre minden családfőt meghívtak, akik a rituális kereszttelőkésáából haza is vittek saját gyermekeik részére.

Az emberi sorsot orosz nyelven olyan szavak jelölik, mint *dolja*: valaminek a része, gerezdje, *ucsasztj*: a „rész”-t jelentő szóból képezett szó, vagy *szugyba*, amelynek a töve „ítélet”-et jelent. Az ember „részt” az anyjától, apjától, nemzetségétől kapta. De a sorsa függött a születése napjától: hétköznapi vagy ünnepkor született, fontos volt a hold állása is. Különösen nagy szerepet kap a sors meghatározása az emberi élet kezdetén és természetesen, összegzésként, a végén. A sors fogalma hozzátartozik az alapvető mitológiai ellentéthez, az élet és a halál oppozíciójához.

Alekszandr Veszelovszkij a vallásos népelemek tanulmányozása során külön fejezetet szentelt a sors kérdésének: „Szugyba–Dolja” címen.⁹ A neves orosz komparatista a hiedelmek, szokások, szólások-mondások, dalok, legendák alapján figyeli meg az emberi sorsot ábrázoló „fantasztikus és ingadozó képeket”. Ilyen a „sors fonala”, amely a nemzetséghez való kötődést jelöli, a másik ezzel ellentétes jelenség a „bolond szerencse”. Ezek a képek sose öltenek absztrakt formát. Veszelovszkij felfigyelt a szerb folklórban a sors fogalmát tágító jelenségre: a váratlan esemény, találkozás esetére. A szerb *szrecsa* kifejezésből és más, abból eredő alakokból származtatta a magyar *szerencsét* is.¹⁰

⁸ Lotman 1981. 4.

⁹ Veselovskij 1880. 173.

¹⁰ Veselovskij 1880. 208, 213.

A sors lehetséges meghatározásai közül valamilyen kép rögzül a különböző népek tudatában, nyelvében, amely kulturális sajátossággá válik.¹¹ Veszelovszkij szerint az orosz *dolja* a szerb *srećsával* ellentétben visszatükrözi „a nyomást, a kötöttséget” és ezáltal a nép képzeletében felgyülemlik a *gore* mint baj, *obida* mint sérelem, *krucšina* mint keserűség, *nuzsda* mint szűkösség; valamennyien a rossz sors: *zlaja dolja* szinonimái.¹²

Visszatérve az orosz szokásokhoz, meg kell említeni, hogy a karácsony előestéjén közösen elfogyasztott kásából, az öröletlen magokból készült *kutya*-ból még az őszöket is megkínálták. Hasonló rituális ételt szolgáltak fel a halotti tornál. El nem maradt az orosz falvakban a lakodalmi kenyér, *karavaj*, kalács készítése sem. A sütését a menyasszonyi háznál – néha vele párhuzamosan a vőlegény házában is – fiatal férjes asszonyok végezték, akik közösen adták össze a hozzávaló lisztet, sót, tojást, vajat is. A múlt század végi kutató által lejegyzett dal szerint készítése szinte kozmikus méreteket öltött: „Az Isten dagasztja, a Szűzanya világít, a Hold a kemencébe teszi és a Nap süti a kenyeret.”¹³ A kutató megfigyelése szerint az ilyen kenyér 20 kilós is lehetett, az átmérő pedig akár másfél méteres is. Ivanov és Toporov megfigyelései szerint az ilyen kenyeret díszítő jelek hasonlóak a sámándobot díszítő, a Világfát körülvevő szimbólumokhoz.¹⁴ A lakodalmi kenyér az ünnepi asztalon áldozatként funkcionált, és a sorsot – *ucsaszty*, boldogságot – *scsaszty* testesítette meg. A felnőtt vendégek között osztották szét, ezúttal evett belőle az ifjú pár is, akiket éppen ezzel az aktussal fogadtak a felnőttek közé. Más alkalommal is készült rituális kenyér: az új házba való költözéskor, vagy amikor egy fiú kivált a családból, vagyis amikor az ember élete új szakaszba lépett, és ez alkalomból új sorsot kapott.

A halállal kapcsolatos orosz kifejezések arra utalnak, hogy az ember letöltötte a számára kimért időt, elköltötte a reá eső életenergiát. Zelenin a keleti szlávok néprajzáról szóló ismert munkájában éles határt von a természetes halállal – „saját halállal” – elhunyt emberek, akik „őszökké” váltak, és a hirtelen vagy erőszakos halállal meghalt emberek között, akiket nem temettek el mások mellé a temetőben.

¹¹ Veselovszkij 1880. 261.

¹² Veselovszkij 1880. 260.

¹³ Šein 1891. I. 378.

¹⁴ Ivanov – Toporov 1970. 372.

Ahogy a nevük is mutatja, ezeket a *zalozsnyje pokojnyiki*-t nem földelték el, hanem kövekkel, deszkákkal takarták le.¹⁵ A halált jelentő orosz szó, *szmerty* szótöve a *merity*, vagyis ‘megmérni’ szóból ered, és ezzel kapcsolódik a sors fogalmi köréhez.¹⁶ A sors fonalának az elszakadása szinte minden népnél halált jelentett. A halott ember testének a lemosása azt szolgálta, hogy letörölték róla az élővel rokonító utolsó vonást is, amit az új ruhába való öltöztetése is hangsúlyozott. Begomboltak rajta minden gombot, bekötöttek minden csomót, éppen ellenkezőleg, mint ahogy a szülönővel cselekedtek.¹⁷

Az archaikus kultúra szokásaiból idézek még néhányat, amelyek szükségesek a Szadko-énekek mélyebb rétegeinek megértéséhez:

Az újnak, az elsőnek mindig is szakrális jellege volt, mert nem az emberé volt, hanem az Istené, az Isten része.¹⁸ Így az oroszoknál az új kenyeret nem vágták fel, hanem kézzel törték, ezzel is jelezve szakrális jellegét.¹⁹ A régi orosz falvakban csépléskor a gabonából vakoknak, tűzvésznel otthonukat elvesztett embereknek, katonafeleségeknek juttattak, vagyis a sors kisemmizettjeinek, de félretettek az egyház részére is. Egy jelenségre utalok még, amely kapcsolódik az új, az első szakrális köréhez. Főleg a belorusz falvakban szokás volt fogadalomból, baj, betegség elűzése céljából egy nap alatt közösen elkészíteni valamit. Asszonyok új türlőkőzt szőttek a közösen hozott lenből: megfonták, megszőtték, kiféhrítették, kihímezték. A férfiak kisebb épületet, kápolnát ácsoltak egy nap alatt. Ez az objektum ideálisan új volt, nem volt ideje megöregednie, és ezzel jelezték az élet rituális megújulását.²⁰

A rendelkezésemre álló tucatnyi Szadko-énekből a következőkben kiemelem a számunkra érdekes fogalmakat. Ezek a hős életének sorsfordító eseményeiként szerepelnek, ami sok mindent elárul. Először a kenyéráldozat motívumát említtem. A 18. század hatvanas éveiben az Urál vidékén lejegyzett ének szerint Szadko tizenkét eszten-deig a Volgán kereskedik. Mielőtt elindul Novgorodba, kenyeret és sót áldoz Volgának, az pedig üzen testvérének, az Ilmeny-tónak, amely

¹⁵ Zelenin 1995.

¹⁶ Sedakova 1975. 246.

¹⁷ Bajburin 1993. 107, 109.

¹⁸ Bajburin 1993. 146, 147.

¹⁹ Bajburin 1993. 148.

²⁰ Zelenin 1994. 193.

gazdaggá teszi Szadkót. Később, amikor tengerre száll, eszébe jut, hogy nem fizetett kenyér–só adót a tenger királyának.²¹ Egy 19. századi kutató az ősi szláv istenekről szóló munkájában hangsúlyozza, hogy a pogány szlávok „tavaknál, folyóknál, kutaknál áldoztak”.²² A 19. század hatvanas éveiben az Onyega-tó partján, a Karéliával szomszédos vidéken feljegyzett dalban Szadko ezüsttel és arannyal próbálja kiengecsztelni a tenger urát, és amikor a vihar nem csitul, megérti, hogy élő áldozatot (*zsivoj golovoj*) követel a tenger ura, és elrendeli a sorsolást. Itt is mindenki egyéni tárgyat készít a sorsoláshoz, és ráírja a tulajdonnevét.²³ Az egyéni sors kihangsúlyozása régi eredetű. A sorsolást szolgáló egyéni tárgy eredetileg – az ősi görög rítusokban legalábbis – „az áldozati állat darabja, vagyis része volt”.²⁴

Archaikus vonásai vannak a túlvilági utazásnak is: Szadko rendszerint elalszik a tengerre bocsátott deszkán, és felébred a tenger alján. A Kirsza Danyilov féle 18. századi kézirásos gyűjteményben olyan variánssal is találkozunk, amelyben a vihart Szadko „apja-anya nagy imádsága”, valamint a hős imádsága csendesíti le. Szadko arany sakktábláján indul el a parton álló nagy *izba* felé, ahol megtalálja a tenger urát.²⁵ Indulása előtt pedig új ruhába öltözik, mert rájön, hogy eljött érte a halál. Szadkónak a hajója is csodálatosan van kiképezve: „a tatja állatszerű, az orra kígyószerű”.²⁶

A zenével járó világtéremtés motívuma, halványan ugyan, mégis megfigyelhető egy énekben. Szadko újonnan épített házában, „a fehér kőből” épült palotájában megjelenik a nap, a hold és a csillagok, úgy, ahogyan az égen is vannak.²⁷ Ősi motívumok szövik át a menyasszonyválasztás említett jelenetét is, amelyhez hasonló, amikor az észt hős, Kalevipoeg háromszáz finn lány között talál rá a jó feleségre, egy árva lányra. Szadko egy másik énekben konyhalányt vesz feleségül, nem érinti éjszaka, csak a bal lába kerül véletlenül a leányra; reggel a Vollhov folyó partján ébred, és a bal lába vízben van.²⁸

²¹ Danilov 1977. 179.

²² Famicin 1995. 59, 309.

²³ Kámán 1972. 240.

²⁴ Danilov 1977. 180.

²⁵ Russkij muzykalnyj epos 1981. 72.

²⁶ Kámán 1972. 240.

²⁷ Kámán 1972. 247.

²⁸ Russkij muzykalnyj epos 1981. 188.

Az archaikus elemek mellett számos keresztény motívum bukkan fel az énekekben. Ez érdekes, de természetes jelenség az ősi epika életében, hiszen a legtöbb éneket a 18–19. században írták le a keresztény parasztoktól, és tudjuk, hogy az Onyega-tó és a Fehér-tenger partján sok óhitű énekes őrizte meg az epikus dalkincset. Egy újabb, az orosz epikát áttekintő francia tanulmány a keresztény motívumok rendszerével foglalkozik, amelyek újszerűen motiválják a hősök cselekedeteit.²⁹ Szadkót is Szent Nyikola segíti hazajutni. Az egyik énekes azzal magyarázza Szadko győzelmét a kijevi kereskedők felett, hogy volt neki gyóntatója, és hogy segítette őt Szent Nyikola.³⁰ Kirsza Danyilov gyűjteményében a novgorodiak felett győzedelmeskedő Szadko a versengés idején mindennap új templomot épít: Istvánnak, Szófiának és Nyikolának.³¹

Külön figyelmet érdemel egy kozák kórusdal. A szökött jobbágyoktól származó régi doni telepések sokáig harcban álltak autonómiájukért a cári Moszkvával. Délről a tengeri kijáratoknál a török Porta szorongatta őket. A kórusdal Szadko nevű hőse inkább egy büszke, sőt hetye kozákatamán. A Cár-grád, Konstatinápoly korcsmájában mulat, és „a buta részegségében” azzal kérkedik, hogy nincsen nála gazdagabb ember. Ő „eladja Oroszországot, de vissza is vásárolja”, „a kőből épült Moszkvát meg kisépri”. A viharba került hajó sorsát látván elsírja magát. Drámai monológjának figyelemre méltó az érvelése. Megkérdezi hajósait: nincs-e bűnös a hajón? „Nem szidalmazta-e valaki anyját-apját? Nem átkozta-e valaki az őseit-nemzetségét?” Ezután magát vádolja: vajon nem őt átkozta el az édesanyja? Kijelenti, hogy nem tartja őt már „sem az anyaföld, sem a tengervíz”. „Bevetem magam a kék tengerbe.”³² A formájában is új, lírai és drámai elemekkel gazdagított kórusdal erkölcsi konfliktusa az epikus dalokhoz képest újszerű. Az ősök archaikus tisztelete mellett jelen van az anyai áldás vagy átok új keresztény mozzanata is.³³ E kórus Szadkója már a vallásos népének bűnbánó hőseire emlékeztet, a dal lírai telítettsége, hirtelen bekövetkező vége már a balladákra utal.

²⁹ De Proyart 1993. 65, 123.

³⁰ Astachova 1938–51. 2. 683.

³¹ Danilov 1977. 146.

³² Russkij muzykalnyj epos 1981. 410, 411.

³³ Veselovskij 1880. 251.

IRODALOM

- Astachova, A. M. 1938–1951. *Byliny Severa* 1–2. Moskva–Leningrad.
- Bajburin, A. K. 1993. *Ritual v tradicionnoj kulture*. Sankt-Peterburg.
- Buslajev, F. 1861. *Istoričeskie očerki russkoj narodnoj slovesnosti i iskusstva* 2. Sankt-Peterburg.
- Danilov, 1977 *Drevnije Rossijskije stichotvorenija, sobrannye Kiršeu*. Moskva.
- De Proyart, Jacqueline 1993. Réflexions sur la thématique chrétienne de quelques bylines du cycle de Kiev. *Revue des études slaves* 95-1.
- Famycin, A. S. 1995. *Božestva drevnich slavjan*. Sankt-Peterburg.
- Fedotov, G. P. 1966. *The Russian religious mind* 1-2. Cambridge.
- Frazer, J. G. 1923. *Folk Lore in the Old Testament. Studies in Comparative Religion, Legend and Law*. London.
- Freidenberg, Olga 1978. *Mif i literatura drevnosti*. Moskva.
- Gilferding, A. F. 1949. *Onežskije byliny, zapisannye*. 1. Izdanie 4. Moskva–Leningrad.
- Gurevics, A. J. 1974. *A középkori ember világképe*. Budapest.
- Ivanov, V. V. – Toporov, V. N. 1970. K semiotičeskomu analizu mifa i rituala na belorusskom materiale. In J. Greimas (ed.): *Sign, Language, Culture*. Paris, The Hague.
- Kámán Erzsébet 1972. *Orosz népköltészet*. Budapest, Tankönyvkiadó.
- Karev, V. M. 1982: Sud'ba. In: *Mify narodov mira* 2. Moszkva.
- Lotman, J. M. 1981. „Dogovor” i „vrucenije sebja”. In *Problemy literaturnoj tipologii i istoričeskoj preemstvennosti. Trudy po russkoj i slavjanskoj filologii* 32. Tartu.
- Potebnja, A. A. 1861. O dole i schodnyh suščestvach nim. In *Drevnosti. Trudy moskovskogo archeologičeskogo obščestva* 1. Moskva.
- Propp, V. J. 1976. *Fol'klor i dejstvitelnosty*. Moskva.
- Russkij muzykalnyj epos. 1981. Moskva.
- Rybnikov, P. 1970: *Pesni sobrannye*. 2. Moszkva.
- Šein, V. N. 1891. *Materialy dlja izučenija byta i jazyka russkogo naselenija Severo-zapadnogo kraja* 1. Sankt-Peterburg.
- Sedakova, Olga 1975. Soderžatelnyj plan Slavjanskogo pogrebalnogo obrjada. In *Balto-slavjanskije etno-kulturnyje i archeologičeskije drevnosti*. Moskva.
- Smirnov, J. I. 1974. *Slavjanskije epičeskije tradicii*. Moskva.
- Tylor, E. B. 1871. *Primitive Culture*. London.
- Veselovskij, Alekszandr 1880. *Raziskanija oblasti russkogo duhovnogo sticha*. Vypusk 5. Sankt-Peterburg.
- Zelenin, D. K. 1994 *Izbrannye trudy. Stati po duhovnoj kulture 1900–1913 godov*. Moskva.
- Zelenin, D. K. 1995. *Očerki russkoj mifologii. Umeršije neestestvennoj smertju i rusalki. Izbrannye trudy*. Moskva.

SUMMARY

The idea of fate in Russian rites and folklore

Sadko, the miraculous musician, is a popular figure in Russian epic songs. In these songs different motifs relating to fate appear: drawing of lots, victims, divination. The epic form of songs expresses archaic mythological *ideas*, embellishing them with aesthetic features and adding new themes. Many stories came into being around the figure of the miraculous musician: in some Sadko appears as a musician, in others as a rich merchant, or as a seafarer, who received riches from the god of the sea and miraculously manages to find his way home. Christian motifs mingle with motifs of mythological divination. Behind this colourful texture the archaic motifs of trips to the other-world, of marriage with some miraculous being can be recognised. The essay deals with the concept of space and time common in fairy tales and epic songs. It provides a linguistic analysis of the Russian expression for the „drawing of lots”. It discusses rites connected with the new-born baby and with human beings entering different phases of life. In the light of this analysis the structure of epic songs becomes significant, the turning point in the life of the hero play an important role. The essay introduces different motifs found in epic songs of Sadko recorded in various regions of Russia (Lake Onega, the middle region of Volga, the Ural mountains). The paper concludes with a discussion of a choral-song. In this song Sadko arrives in Constantinople as a Cossack but instead of returning home he throws himself into the sea repenting of his sins. The character of the hero and the unfolding of the conflict points us in the direction of religious folk songs and ballads.

THEORY

The following are the main points of the theory.

1. The first point is that the theory is based on the assumption that the system is in a state of equilibrium. This means that the system is not changing with time, and the forces acting on it are balanced. This is a simplification, but it allows us to study the system in a more controlled manner.

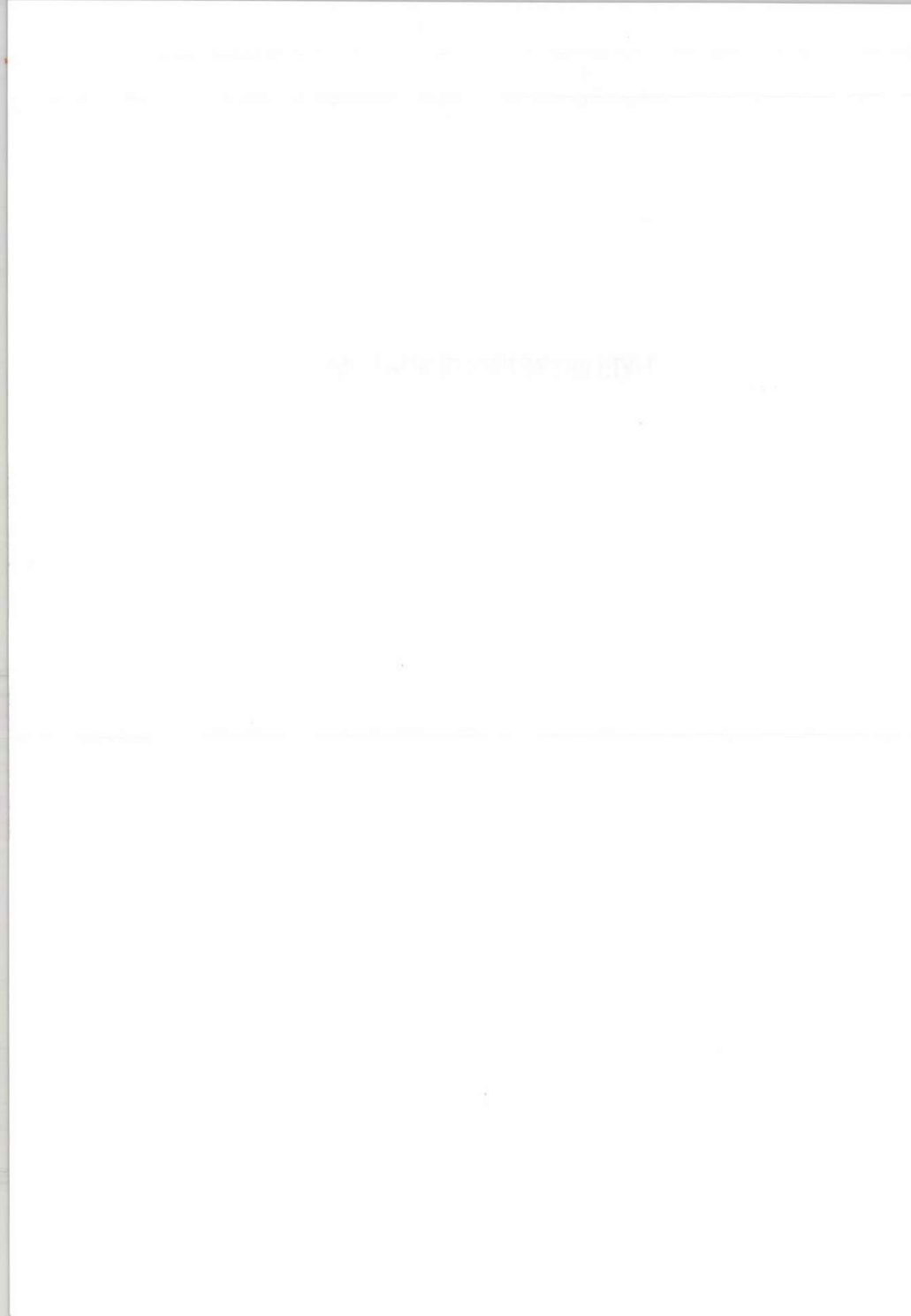
2. The second point is that the theory is based on the assumption that the system is linear. This means that the response of the system to a change in input is proportional to the change in input. This is also a simplification, but it allows us to use linear algebra to analyze the system.

3. The third point is that the theory is based on the assumption that the system is time-invariant. This means that the response of the system to a change in input does not depend on when the change occurs. This is also a simplification, but it allows us to use the same analysis for different times.

4. The fourth point is that the theory is based on the assumption that the system is causal. This means that the response of the system to a change in input cannot occur before the change in input. This is a more realistic assumption, but it also makes the analysis more complex.

5. The fifth point is that the theory is based on the assumption that the system is stable. This means that the response of the system to a change in input does not grow without bound. This is also a simplification, but it allows us to use the same analysis for different systems.

NYELVÉSZET ÉS IRODALOM



AZ ÁLDOZATTÓL AZ ÁLDOMÁSIG ÉS AZ ÁGYÚIG (ÉS VISSZA)

dapaticum negotium – magnus aldumas

Nálunk inkább az *Őszösvetség*, Európában inkább az ógörög áldozatok (a mentegetőzés ellenére, igenis véres, sőt embert áldozó szertartások) ismerete óta sokszor és sokat foglalkoztak az 'áldozat' fogalomkörével, szókinscével. Ráadásul a magyar *áld/áldoz/áldozat* szócsalád köztudottan nem kései nyelvünkben. A magyar nyelvtudósok egyedülállóan fontos és érdekes felismerésekre jutottak e tárgykörben. Erről (noha bizonyára nem eléggé pontosan) az érdeklődők szélesebb köre is tud. Mégis tanulságos összegezni, mit is tudhatunk ma e szócsaládról.

Hogy milyen sokoldalú és érdekes összefüggésekre kell itt gondolnunk, könnyen bemutatathatjuk. Századunk egyik legszínesebb tudósa/tudománynépszerűsítője így foglalta össze ezt (érdemes hosszabban is idézni szavait, mivel szinte mindazt megemlíti, amit ma és mi is fontosnak tarthatunk):

„Nézzük, mit mond a magyar nyelvtudomány a magyar *áld* szóról. [...] A magyar *alkalmas*, *alku*, *alkalom* szócsoporthoz régi nyelvemlékeinkben ilyen jelentését is találjuk: 'összeilleszt', és ugyanilyen értelemben használták az *alkotmány* kifejezést is. Valamennyi ilyen szavunkban egy régebben meglevő, ma már kiveszett *alt*, *olt* ige lappang, ennek töve pedig *al*, *ál*. Ez a vogul nyelvben, tehát legközelebbi rokonnyelvünkben is megvan 'összeilleszt' jelentésben. Ebből a töből származik a magyar *áld*, *áldoz* ige. Ma a két ige kétfélét jelent, a régi magyar nyelvben azonban az *áld* annyit is jelentett, hogy 'áldoz'. [...] Mindkét szavunk eredeti jelentése az volt, hogy 'összeilleszt, egybe-szerkeszt'. A régi magyar nyelvben a két vagy több dologból összeillesztett, egybeszerkesztett tárgyat *áldénak* hívták, vagy másként *álgyúnak* mondták. Ezt a szót alkalmazták arra a szerkezetre is, amit a hadidolgok fejlődése során megismertek: az ágyúra.

[...] A régi *áldozat* semmi más, mint *alku* az istennel. Két fél meg-egyezése, összeilleszkedése. A vogul vadász, mikor vadászatra megy, áldozatot mutat be s tényleges alkut köt istenével, egyességet köt vele.

[...] Sőt annyira alku jellege van ennek az egyességnek, hogyha például lóáldozatot ígér, de azt betartani nem tudja, mintegy váltót ad azzal, hogy a ló képét kivágja nyírfakéregből s azt helyezi istene elé ideiglenesen, addig, míg lovát meg nem keríti. [...] Még az áldozat mozdulatait is követni tudjuk szavainkban, a nap *leáldozik*, földhöz hajlik, leborul, mint egykor az áldozó pap.”¹

László Gyula is írja, hogy a szegedi nyelvészprofesszor, Mészöly Gedeon akkor megjelent nagyszabású tanulmányát² kivonatolta. Mészölynek az *áld-* szócsaláddal foglalkozó írását (nyilván frappáns és sokrétű mivolta miatt is) széles körben megismerték, noha vezető nyelvészeink közül többen is (mint például Pais Dezső, Bárczi Géza, turkológusaink) több vonatkozásban nem fogadták el Mészöly érvelését.³ Mészöly maga viszont tovább fejlesztette szócsoport-etimológiáját. Egyetemi előadásából összeállított „ómagyar” szövegmagyarázataiban az Anonymusból közismertté vált „*magnum áldomás fecerunt*” kifejezéssel, majd az „*áld, ágyú, alkalom, alkonyodik*” szócsoporttal önálló, terjedelmes tanulmányban foglalkozik.⁴ Mészöly nyilván tudott ugyan az etimológiáját ért bírálatokról, ám ezekkel igazában nem foglalkozik, voltaképpen csak a maga véleményét részletezi. Mészöly szerint a magyar *áld* > *áldomás* szavak összefüggenek egymással, eti-

¹ László 1944. 18–19. Az idézetben néhány nyomdahibát kijavítottam, a kihagyásokat jeleztem, és én készítettem a nyelvészeti közleményekben megszokott tipografizálást.

² Mészöly 1943. A tanulmány különnyomata kis füzetnyi.

³ Minthogy nem célom minden etimológiai hivatkozást külön is adatolni, csak jelzem, hogy például etimológiai szótáraink megfelelő szócikkeiben megtalálhatók az ilyen utalások.

⁴ Mészöly 1956. 65–82. A kötet előszava 1952 szeptemberében kelt. Tálán érdemes megemlíteni, hogy (nyilván Mészölynek a magyar nyelvészek körében közismert különállása miatt) a könyv nem egyetemi tankönyvként, hanem csak „egyetemi segédkönyvként” jelent meg. Nem kevesebb, mint 4 lektora volt, köztük két debreceni nyelvész és finnugrista (Kálmán Béla és Papp István), néprajzi lektorként pedig Tálasi István. Ránk is maradt Tálasi rövid lektori véleménye, ebben főként a néprajz szempontjából tartja fontosnak a művet. Megemlíti, hogy a magyar nyelvtörténeti adatok finnugor egyeztetése sikerrel bizonyítja a mások által olykor kétségbe vont finnugor néprajztudomány lehetőségeit. A lektori jelentés 1955 augusztusában készült, és Tálasi elfogadja az *áldomás*, sőt az *ágyú* etimológiáját. Lásd Tálasi 1979–80. 548.

monjuk nem egy ugor *jolti*- 'rendel, terem' ige. Az *áldomás* ugyanaz, mint az *alkalmas*, és mindkettő ige-töve *alk-* 'illik, illeszkedik'. Így az *alku* ige-töve jelentése 'illő, valamihez illő', sőt 'összeillesztés, összeilleszkedés'. Hasonlóan értelmezhető az *alkot* ige és ennek származéka, az *alkotmány*, továbbá az *alkalom* is. Ami az ige tövét illeti, a vogulban meg is van az *ált-* > *ält-*, *ölt-* 'hozzáilleszt, egybeszerkeszt, alkot' ige. Még egy névszói származék is ismert, a *Sermones Dominicales* glosszájából ismert *áldé* 'instrumentum', ami meg az *ágyú* szó eredetibb jelentésű alakja.

Természetesen számunkra az a legérdekesebb, ami a nyelvtörténeti érvelésben ez után következik. A magyar *áld* és *áldoz* igeek azonosak. „Megvolt tehát a régi nyelvben az *áld* igeének nemcsak 'benedicere', hanem az 'offerre', 'immolare', 'sacrificare' jelentése is. Az itt-ott magyar szavakkal magyarázott latin szövegű 12., 13. századi oklevelek tanúsága szerint azokat a forrásokat, kútforrkat, röviden: kútakat, melyek mellett a pogány magyarok áldoztak, nem *áldozókutaknak*, hanem *áldókutaknak* nevezték: Inde ad *aldo cut* (1193); iuxta quendam fossam, quae vocatur *Aldoukut* (1223). Ezek az áldókutak voltak azok, melyekre Szent Lászlónak ez a törvénycikke (22.) céloz: Quicumque ritu gentium iuxta puteos sacrificaverint, vel ad arbores et fontes et lapides obtulerint, reatum suum bove luant” azaz „Akik pogány szerrel kútaknál áldoznak, vagy fánál és kőszálaknál áldozatot hoznak, bűnüket egy ökrön váltsák meg.”⁵

Mészöly ez után Anonymus ismert „kövérlő-áldozat” toposzát (caput 16., *De monte Turzol*) idézi: *more paganismo occiso equo pinguissimo magnum* aldamas *fecerunt*. Ezt összekapcsolja a voguloknál is közép-

⁵ Mészöly 1956. 74. A szöveg központozását egy kicsit rendeztem. A forrásközlést viszont nem ellenőriztem. Természetesen Szent László Dekrétumainak úgynevezett első könyvéről (*Decretorum liber primus*) van szó, amely – érdekes módon – éppenséggel a legkésőbbi rész, és amelyet az 1092-es szabolcsi zsinat hozott. Mészöly az egyetlen mondatból álló *Caput 22* teljes szövegét adja, a közhasznált formában (egyes másolatokban „gentilium”, illetve „oblaciones obtulerint” olvasható). A jogászok fordítása (a *Corpus Iuris* számára) azonban nemcsak Mészöly archaizáló nyelvétől tér el, hanem más szakkifejezést is tartalmaz, éppen az 'áldozat' fogalmára: „A ki pogány módra kútak mellett áldoz, avagy fának és forrásnak és kőnek ajándokot ajánl, akárki legyen, egy ökörről bűnhődjék érte.” (Kolosvári – Óvári 1899. 56–57.) A „ritu gentium” megszokott fordítása a „pogány módra”, és noha itt további filológiai megjegyzéseket is tehetnénk, tartalmilag megfelelő az utalás.

ponti szerepű lóáldozattal. Arra is külön kitér, hogy a vogul áldozat is „alku, egyezség kötése”.⁶

Természetesen kitér Mészöly az ‘alkony’, ‘áldozat’ értelmezésére is. „Nemcsak az ember áldozott, hanem a nap is. Nemcsak embernek volt áldozatja, hanem *napáldozat* is volt, sőt van ma is. Hogy a nap este úgy áldozik, mint a pogány pap, ezt még így tudták a mai hazába megtelepedett magyarok.” Az új, szláv és keresztény terminológiával *szent-elés* szóval mondott ‘áldozás’ így lett a magyarban *napszentelet*. „A mai székely *napszentület* a keletről hozott *napáldozat*nak lefordítása. A székely azért mondja ma is, hogy »*leszentül* a nap«, mert ezer esztendővel ezelőtt úgy mondta, hogy este »*áldozik* a nap«. ”⁷ Ez után az *alkonyat* szó magyarázata következik, amit Mészöly az ‘alkalom, alku’ jelentéssel ruház fel, amikor is „meg-*alkudott*, mármint e m b e r a z i s t e n s é g g e l, i s t e n s é g a z e m b e r r e l ”.⁸ (Mészöly számára e furcsa etimológia – etimologizálás – mind vallástörténeti, mind nyelvtörténeti – jelentéstörténeti szempontból fontos.) Így foglalja össze idevágó gondolatait: „Az anthropomorphizmus korában a nép, mint az ember, k e l t a z ő s z á l l á s á r ó l, ahová előző nap s z á l l o t t. [...] Azután a nap j á r t, mint az ember. Napszállatkor – tüzet rakván a felhőben – á l d o z o t t, mint az ember.”⁹

⁶ Biztosan érdekes megjegyezni, hogy Mészöly a vogul áldozati szokásokra való leírását Munkácsi műveinek magyar nyelvű (!) szövegeiből veszi, azaz nem foglalkozik azzal a finnugor irányultságú magyar nyelvtörténetész számára kézenfekvő kérdéskörrel: mennyiben figyelhető meg hasonlóság a vogul áldozatok nyelve és a magyar szavak (etimológiája) között. Ez mindmáig nyitva maradt, önálló áttekintést igénylő téma. Mészölynek a lóáldozat fontosságára vonatkozó megjegyzéseit (e kérdéskör azonban legalábbis Cornides Dániel tevékenysége óta igazán gyakran került előtérbe a magyar őstörténeti kutatásban) az is magyarázza, hogy más dolgozataiban is („mióta lovasnép a magyar?”) azt a nézetet hangoztatta, miszerint már az ugor népek ismerték a lovat, sőt a magyarok voltaképpen e kor óta számíthatók „lovasnépek”.

⁷ Mészöly 1956. 79.

⁸ Mészöly 1956. 80.

⁹ Mészöly 1956. 81. Talán érdemes felhívni arra a figyelmet, hogy itt mindvégig nem a „Nap” ‘égitest’, hanem a „nap” ‘időszak, 24 óra’ antropomorfizálásáról olvashatunk. Nem értem, Mészöly miért nem a megszokott „kozmitikus” antropomorfizálásról beszél, noha még indoeurópai nyelvekkel foglalkozó kollégái is ezt teszik, ahol pedig a ’Tag’ és ’Sonne’ nem homonimák.

Mindennek jelentéstani összegzése első tekintetre csak nyelvészeti konstrukció, ám csakhamar kiderül, hogy e bonyolultnak tűnő, végül mégiscsak két tényezőt felvonultató rendszerezés vallástörténeti értelmet is nyer Mészöly felfogásában.

Mínthogy Mészöly az „isten” sőt „(áldozó) pap” kifejezéseket használja, a legrégibb időtől kezdve a maga koráig, különösebb fejlődésrajz nélkül, elgondolásait egy szoros értelemben vett vallástörténeti felfogáshoz csak nehézségek árán lehetne kapcsolni. Mészöly azonban nem volt vallástörténész, részletesen nem térek ki a következőkben ezekre az összefüggésekre.

Érdekes nyomon követni, mi lett Mészöly etimológiáinak sorsa nyelvudományi áttekintéseinkben. Itt most elég csak az etimológiai szótárakra utalni.

Az 1967-ben megjelent, ma is használt szótár az *áld* címszónál¹⁰ foglalja össze a kérdéskört (ide utal a többi szócikk is). Egyértelműben hangsúlyozzák az *áld/átköz* eredeti poláris jelentését. A szó eredetét a finnugor, majd az ugor korban meglevőnek tartják, az ősmagyar korra (azaz már a magyar nyelv külön életére) teszik fel a *-d* gyakorító képző kapcsolódását az igéhez. Ehhez (etimológiai szótárhoz illően) kevés vallástörténeti magyarázatot adnak. Eszerint „az *áld* a pogánykori szellemi élet öröksége: eredetileg áldozati szertartással kapcsolatos kifejezés volt. A jelentésfejlődés feltehető útja: ‘<az ember> (jó vagy gonosz) szellemi hatalomnak felajánl’ → ‘a jó szellemnek felajánl, feláldoz, áldozatot mutat be’ → ‘a jó szellem oltalmába ajánl valakit, jót kíván valakinek’, ebből egyfelől ‘magasztal, dicsér’, másfelől ‘áldást mond fölötte, megszenteli’. A kereszténység századaiban részben az áldozati szertartás megváltozása, részben az *áldoz* származék megszi-lárdulása és térhódítása következtében az eredeti jelentés fokozatosan háttérbe szorult, az újabb jelentésváltozatokhoz pedig még egy járult: ‘<az Isten az (oltalmába ajánlott) embert>’ jóban részesíti.”

A lakonikus és körültekintő jelentésfejlődés jócskán eltér Mészöly időfeletti értelmezésétől. Itt már nem azonos a múlt századi vogul (és magyar), meg az egykori ősmagyar, meg még az Árpád-korban is pogány módra áldozó magyarság szokásvilága. A jó/rossz erőknak (szellemnek) való áldozás binaritásának megszűnését azonban itt sem tudják datálni (ez nem is lenne könnyű dolog), ám már a honfoglalás utáni kort egyér-

¹⁰ Benkő 1967. I. 130–131, 194.

telműen a pozitív „áldozással” hozzák kapcsolatba, és ezt tartják a keresztény szemantika számára továbbfejleszthető lehetőségnek.

Ugyanez az etimológiai szótár elveti az *áld* szónak az *ágyú*, *alkalom*, *alku* szavakkal való összekapcsolását. Minthogy Mészöly jelentésfejlődés-felfogása éppen az „alku” jelentését állította középpontba, itt új elgondolást kellett vázolni: ez lehetett a fentebb idézett „bináris jelentésfejlődés” hangoztatásának oka.

Az ugyancsak 1967-ben megjelent magyar „finnugor” etimológiai szótár (ennek kézírata azonban már ismert volt a „magyar” etimológiai szótár cikkírói számára) az *áld* szóhoz osztják, cseremiszi és mordvin párhuzamokat említ.¹¹ A Mészölynél egyedül szereplő vogul szópárhuzam itt nem is szerepel. A szótár felteszi viszont „a ‘segnen’ ~ ‘fluchen’ jelentéskettősség esetleg már alapnyelvi” múltját.

Az etimológia megváltoztatása Pais Dezső cikkére vezethető vissza. Pais, „ősvallási” tanulmányainak egyik mozzanataként, szemlátomást hosszú ideje foglalkozott az *áld* ~ *átkoz* ígépárral. Budenz, Munkácsi, Beke Ödön és mások tanulmányaira hivatkozva voltaképpen egy már 1922-ben megfogalmazott véleményre utal vissza. Ebben a jelentés oppozícióját a „polinéziai szigetlakók” tabutilalmaival értelmezi. Véleménye szerint:¹² „A tabu, vagyis a vallásos tilalom a gonosz szellemek, a démoni hatalmak befolyásától való félelemben gyökerezik. A tilalom megszegése, a tabu megsértése felkelti a mögötte lappangó gonosz szellem haragját. S a bosszút a t a b u helyreállításával kell elhárítani. Ezen a ponton nő ki a tabu intézményeiből az á l d o z a t. Az á l d o z a t voltaképpen nem egyéb, mint a gonosz szellemek haragjának kiengesztelése bizonyos tárgyakkal, sőt személyeknek az ő tabujukul, más szóval az ő tulajdonukul való nyilvánításával.” Persze a tabu alatt álló emberek élete nem könnyű: érinthetetlené válnak: „Bizony elmondhatnók róla, hogy a tabusággal ugyancsak *meg van áldva!*”

Pais vallástörténeti értelmezése végső soron Frazer felfogását tükrözi.¹³ További részletes diszkussziója nélkül is nyilvánvaló, hogy in-

¹¹ Lakó 1967. I. 81–82.

¹² Pais 1975. 37–38. (A tanulmány korábban kialakított részét ebből, a legutóbbi kiadásból idézem.)

¹³ Érdemes lenne egyszer megvizsgálni Solymossy Sándor, Marót Károly és mások (például Róheim Géza) hatását a két világháború közötti és az azóta is ható magyar nyelvtudományra (sőt régészetre).

nen származik magyar etimológiai szótárunk „szellem” kifejezése. Pais tabufelfogását kiterjeszti a magyar honfoglalás utáni adatok értelmezésére is.

„Az áldozat pogány elődeinknél sem szorítkozott pusztán fehér lovak leszúrására és elhamvasztására. *Áldozatok*, azaz egyik vagy másik szellem tulajdonává, tabujává tettek ők embert is, ámbár akkor, amikor a történelem színpadán feltűntek, a feláldozás aligha került az Isten vagy a gonosz szellemek tabujává avatott egyén életébe. Mégis: akit abban az időben tabuvá tettek, illetőleg az ő szavaikkal: *megáldottak*, *feláldoztak* vagy *elátkoztak* (**eláldoztak*), az a tilalmaktól korlátozott tabu-állapotban aligha érezte magát jobban, mint az imént említett maori főnök.”¹⁴ És tovább:

„A kereszténység elhozta őseink közé az evangéliumok kegyes, szeretettől áradó Istenét. Valakit az ő tabujává nyilvánítani, vagyis szóbeli megnyilatkozással *neki áldani* (akkor még így!) vagy *áldozni*: a lehető legjobb kívánság, az áldott egyén legfőbb öröme. De éppen nem volt felemelő érzés valakire nézve, ha az *áldás*-nak valamelyik olyan formájával emlékeztek meg róla, amely a pogányságból örökölt vagy a Bibliából megismert gonosz szellemnek figyelmébe ajánlotta őt. Mindezekből nyilvánvaló: előbb az ember volt az, aki *áld*, vagyis ‘jót kíván’ és csak később kezdtek így beszélni: az *Isten áld*, vagyis ‘jót ad’. – Az Isten jóságának és a fent említett rosszaságának éles szembeállítására vonja maga után a szócsalád szétválasztását olyanképpen, hogy az *áld* az újabban fejlett: 1. ‘a jó Istennek ajánl’ és 2. ‘jót kíván, jót ad’ jelentéskörre szorítkozik, az *átköz* meg a régebbi: 1. ‘a rossz szellemnek ajánl’ és 2. ‘rosszat kíván’ értelmet örökíti tovább.”¹⁵

Gondolom, nem kell részletezni, hogy Pais következtetései mind elméletiek. Egyetlen történeti vagy régészeti adatot sem említ, sőt ekkor (1922 körül) még magyar nyelvtörténeti adatokat sem sorolt fel. Erre csak 1952-ben kiadott, kiegészített tanulmányában¹⁶ tér ki. Megemlíti, hogy egykori cikkét (hivatkozás nélkül) Horger Antal átvette (és nyilván nála olvasta ezt Mészöly). A Pais által a középkori magyar ‘benedicere’ és ‘maledicere’ használatára összegyűjtött adatok (zöm-

¹⁴ Pais 1975. 38.

¹⁵ Pais 1975. 38.

¹⁶ Lásd Pais 1952. Itt Horger Antal *Magyar szavak eredete* című könyvére (Budapest, 1924) utal.

mel bibliai szövegek fordításai) külön figyelmet érdemelnének. Nyilván a latin *-dico* jelentésére gondolva úgy véli, hogy a magyarban is lehetett az *áld* és *átkoz* igéknek egy eredetibb ‘mond’ jelentése. Sajnos, erre nem tud példát idézni.

Csak ez után, cikke végén tér ki Mészöly 1943-as tanulmányára, amelyről ezt írja: „A szócsoporthoz tartozó foglalt fejtegetésekkel és eredményekkel jelentékeny részben egyetérthetünk, de nem mindenben.”¹⁷ Ez eufémizmus, hiszen a maga korábbi etimológiáját ismétli meg, Horgert ennek hivatkozása nélküli átvételével vádolja, újabb ötleteket és finnugor párhuzamokat említ (vogul – osztják), sőt még egy török etimológiát sem zár ki az *átok* szóval kapcsolatban. És az idézet így is folytatódik: (nem érthetünk egyet) „így az *áld*-ra vonatkozókban sem.”

Persze Mészöly 1956-ban minderre nem utal. És az sem derül ki az utólagos referenciákból, hogy Pais vallástörténeti értelmezése teljesen eltér az „alku”-dozó Mészöly-megoldástól. Azt viszont mindebből jól láthatjuk, hogy az *áldozat* vallástörténeti etimológiáját nálunk először nem Mészöly, hanem Pais kísérelte meg.

Talán meglepő, ha azt mondom, éppen vallástörténeti szempontból igen fontos, mit is mondhatunk néhány mellékesnek tűnő etimológiai elágazásról. Ezek közül most a legmeglepőbbet, az *ágyú* szót említem. Ha ugyanis ez a (jelentésében igen messze eső) szó már honfoglalás előtti, és az „áldozat” etimológiájával függ össze, igen sokféle jelentésfejlődést tételezhetünk fel az ‘áldozat’ közvetlen fogalomkörében is. Anélkül, hogy itt részletesen kitérnék a magyar *ágyú* török etimológiáinak főként hangtörténetileg bonyolult kérdéskörére, röviden összegzem, mit is mond erről az egyébként kollégáit pontosan idéző, ám őket előszeretettel kritizáló Ligeti Lajos, aki egy olyan összegzésben foglalta össze nézeteit, amelyben szemantikai mezőket vett figyelembe. Ligeti összefoglalása¹⁸ szerint is „két lehetőség közt választhatunk: 1. ótörök jövevényszó; 2. magyar származékszó *áld* ‘összeillik, összeilleszkedik’ igéből, ‘összeillő’ → ‘eszköz, instrumentum’ jelentéssel. A belső magyar fejlődésre támaszkodó magyarázatok bizonyítatlan és bizonyíthatatlan feltevésekkel operálnak, eredményük

¹⁷ Pais 1975. 39–40.

¹⁸ Ligeti 1986. 316–317. A szerző itt utal a maga és mások korábbi tanulmányaira is.

nem meggyőző. A török etimológia ennél valószínűbb, de teljesen az sem kifogástalan.” Itt az a fő probléma, hogy a török nyelvekben idevonható szavak eredeti jelentése ‘csalás, becsapás’, és csak ujjur szövegekben fordul elő egy ‘eszköz, út-mód’ jelentés, amiből a magyar *ágyú* szó (régi jelentése ‘kínzóeszköz, vigasztartó eszköz: hangszer’) már könnyen levezethető lenne. A török szó a magyar hangtörténet szabályai szerint pontosan *áldó* lenne. Amit akár a „finnugor” *áldó* szóhoz disszimulációként is hozzá kapcsolhatnánk. Csakhogy egyelőre semmi biztosat nem tudunk a magyar *ágyú* szó valódi eredetéről.

Ligeti könyvében külön is felsorolja a török szavakkal kapcsolatba hozható, a vallási hiedelmek körébe sorolható magyar szavakat.¹⁹ Itt több mint 20 szó szerepel, ám köztük nincs olyan, amely jelentéstörténetileg támogatná az *ágyú* vallástörténeti értelmezését. (Mind a ‘csel’, mind a ‘kínzóeszköz’ lehetne így is értelmezhető.) Ám mind ez ideig csak egy tanulságot vonhatunk le e szó etimológiáját illetően: bonyolult dologról van szó.

Viszont megáll a magyar tájnyelvi *csők* szó török etimológiája ‘áldozás, áldozó ünnep; az áldozás szelleme’.²⁰ Amint közismert, nálunk e szót a kunok honosították meg, ezért honfoglalás előtti hitvilágunk felderítésére nem alkalmas.

Köztudott, hogy az utóbbi időben mind a finnugor (uráli), mind a magyar etimológiákat illetően új áttekintések készültek el. Ezekben viszont csak annyit nézünk meg, módosult-e bennük a már bemutatott szóeredeztetés.

Rédei Károly uráli etimológiai szótárában²¹ a magyar *áld* megfelelőjeként egy finnugor *al3-* ‘Zauberworte hersagen, verzaubern’ ige szerepel, mordvin, cseremis és osztják párhuzamokkal, azaz a vogul párhuzamok továbbra is elvetésével. Rédei véleménye szerint a magyar *átkoz* etimológiája bizonytalan. Egy ugor **att3* ‘sagen’ csak akkor kapcsolódhat ide, ha a magyarban egy ‘sagen’ → ‘fluchen, verfluchen’ jelentésfejlődést tudunk feltenni. Ehhez a szóhoz is csak osztják adatunk van (vogul nincs).²² Egyébként ha lenne egy ugor ‘mond’ ige, ennek ‘maladicere’/‘benedicere’ etimológiája megfelelné az összehasonlító vallástudomány közismert szemantikai felismeréseinek.

¹⁹ Ligeti 1986. 271–278.

²⁰ Ligeti 1986. 273.

²¹ Rédei 1986. 7.

²² Rédei 1988. 834.

Az új (német nyelvű) magyar etimológiai szótár csak részletekben egészíti ki a Benkő Lóránd szerkesztette művet, és sokkal ösztövérebb annál, adatkezelése is tömörebb. Ebben az *áld*, *áldomás*, *áldoz*²³ és az *átkoz*²⁴ szavaknál találjuk meg a számunkra fontos véleményeket. Végző soron a finnugor *al3* 'Zauberworte hersagen' a kiindulópont, ebből már a magyarban alakult ki az *áldomás* és az *áldozat*. Az utóbbival kapcsolatban ismét megemlítik a (Napra vonatkoztatva) a *leáldozik* igét, amelyet azonban az „esti istentisztelettel” kapcsolnak össze (talán azért, mivel csak 1744 óta ismernek rá adatot). Az *átkoz* etimológiája a megszokott. (Megemlíthetjük, hogy mind az *alku/alkuszik*, mind az *ágyú* etimológiáját e szócsaládtól elkülönítik.)

Ha összefoglaljuk, mit tudunk ma a szóba került szavakról, elég egyszerű képet kapunk. A látványos megoldások (*alku*, *ágyú* stb.) nem bizonyultak bizonyíthatónak. A vallástörténeti magyarázatok (az „alku az istenséggel”, a „szellemektől” való félelem, a „tabuizálás”) mind bizonyíthatatlan ötletek maradtak, amelyek általános vallástörténeti háttérét illetően nem lehet kétségünk, ám amíg nincs valódi magyar adatunk, nem tudunk mit kezdeni velük. Újabb nyelvtörténeti adatok sem kerültek elő (néhány adat értelmezése módosult csak némi módon). Minthogy a finnugor etimológiai háttérből eltűnt a vogul nyelv, az obi-ugorok köréből csak az osztják adatok maradtak. Ez pedig kevés az „ugor áldozás” rekonstruálására. A mordvin és cseremiszi igék 'ígérni, imádkozni' jelentésűek, ami jobban magyarázható egy korai, egyszerű jelentésből (pl. 'mondani'). Az osztják ige 'fluchen, verfluchen, schelten, schimpfen', sőt 'verzaubern' jelentése úgy lenne értelmezhető, hogy a magyarban is az 'átkoz' volt az eredeti jelentés. Ez homlokegyenest ellenkezik Mészöly megoldásával, ám Pais érvelése azt engedi sejtetni, hogy ő felfigyelt erre a jelentéstörténeti sajátosságra. Ha azonban ezt fel is tételezzük, még mindig hiányoznak azok az adatok, amelyek a magyarban erre az átmenetre utalnának. A magyar *átkoz* ugyanis 1372-től kezdve adatolt, ezzel szemben az *áld* és *áldoz* már az ismert 1193-as helynévtől kezdve, keresztény terminusként pedig már a *Königsbergi töredék* szalagjának előlapja végén („áldott” = az Angyali Üdvözet fordításaként), a 14. század közepéről, a legelső hazai Mária-kultusz-szövegben, stb.

²³ Benkő 1993. 24.

²⁴ Benkő 1993. 57.

Érdemes felfigyelni arra, hogy ide vonható nyelvtörténeti adataink főként két forráscsoportból származnak. Már a Pais Dezső által összeállított „benedictio”-adatok is főként az úgynevezett *Magyar Huszita Biblia* szövegeiből valók, és a jól ismert ószövetségi könyvek fordításaiban. A legelső „maledictio”-adatok is e körbe kapcsolhatók. Az *áldomás*, ‘áldozat’, illetve ‘collatio’ értelmezése viszont nemcsak a Huszita Bibliát tartalmazó szövegekből ismert.

Az utóbbi évtizedekre külön is összegezték (*Régi magyar glosszárium* címmel) azokat a magyar szótörténeti adatokat, amelyek szójegyzékekben, glosszákban, szótárakban maradtak ránk. Ez már gyakorlatilag 16. századi forrásanyag. Ha megnézzük a minket érdeklő szavakat (*átkoz*, *átkozás*, *átkozódó*, *átok* – *áld*, *áldomás*, *áldozat*, *áldozik* stb.),²⁵ úgy látszik, hogy a „benedictio” és „maledictio” már egyházi értelemben szerepel, és különösen az *áldozat* szó gazdag liturgiátörténeti és vallástörténeti háttérrel tüköröz: mind keresztény, mind ószövetségi, sőt olykor az ókori vallásokra utaló módon. Néhány esetben komplikált szóalakok is adatolhatók (pl. *eurus in wlgari hungarorum dicitur: Rauaz atkozta seel* – a *Leuveni Glosszák* kilenc adatának egyike, amelyet magyar dominikánusok a 16. század közepén írhattak a *Leuveni kódex* üresen maradt lapjaira,²⁶) azonban már ezek sem középkoriak, és nem az ómagyar szokásvilágra utalnak. Külön elemzésük persze (máskor) fontos lenne.

Két további kérdéskört is meg kell említeni.

Egyrészt feltűnő, hogy törvényeink „pogány gyakorlatot tiltó” megfogalmazásaival újabban milyen keveset foglalkoztak.²⁷ Azt pedig, hogy a „pogány módra” fáknál, forrásoknál vagy köveknél áldozásról beszélnek törvényeink szövegei, kétféleképpen szokás értelmezni. Vagy hiszünk a tilalomnak, és valóban gyakorolt szokások tilalmát látjuk bennük, vagy a törvénykönyvek szövegét tartjuk az európai gyakorlatból átvettnek. Köztudott, hogy itt a karoling törvények,

²⁵ Berrár – Károly 1984. 94, illetve 74.

²⁶ Ezt részletezi: Berrár – Károly 1984. 41.

²⁷ Hiányzik ez a témakör az egyébként főként nyelvtörténeti, ám jogtörténeti szempontból is igen fontos áttekintésben: Kovács 1964. E dolgozat előzménye egy disszertáció volt, amelynek vitájában (erre utal a könyv is) több fontos észrevétel hangzott el. Ezek azonban nem érintik mostani témánkat (máskor meg ezekkel szemben még mindig Kovács véleményét látjuk igazolhatónak).

sőt éppen a „pogány módra áldozás” témáját illetően a német „superstitio”-kérdések (*indculus*) szövege volt a minta.²⁸

A másik megjegyzés a *Magyar Huszita Biblia* újabb kutatására vonatkozik. Amint ismert, mintaserű filológiai pontossággal Hadrovics László mutatta ki a fordítók prágai irányultságát, viszonyukat a kor német és cseh nyelvű bibliafordításaihoz.²⁹ E filológiai bizonyítás arra is lehetőséget adott, hogy a magyar szövegekben a magyar „Huszita Biblia” előtt már meghonosodott keresztény teológiai terminológiát is felfedezzük. Azonban éppen az általunk vizsgált szavakkal kapcsolatban Hadrovics nem tett megjegyzést: sem a fordítást, sem az esetleges hazai előzményeket illetően. Innen nem meríthetünk tehát további útbaigazítást az „áldás” ~ „áldozás” témakörében.³⁰

Szemlélnk végére érve arra a következtetésre kell jutnunk, hogy Árpád-kori *áldás* ~ *áldozás* ~ *áldomás* szavaink összefüggnek ugyan egymással (ám az *alku* meg az *ágyú* már nem vonható ide), sőt az *áld/átköz* poláris ige eredete a finnugor korig nyomon követhető, viszont a jelentések pontos fejlődését nem tudjuk értelmezni. Arra pedig ily módon nincs lehetőségünk, hogy akár a finnugor, akár az ugor kori áldozati szokásokat ilyen adatok segítségével írassuk le. Még a László király törvénykönyvében olvashatók sem tekinthetők szokásleírásnak. Ha a honfoglalás utáni kor magyar áldozati szokásaira vagyunk kíváncsiak, egyelőre csak a régészet eredményeihez kell fordulnunk. Ez fontos feladat, más alkalommal el is kellene végezni. Ám még ez sem olyan egyszerű dolog. Az áldozatokra (különös tekintettel a látványos formákra) vonatkozó érdeklődés – amely Theophylaktosz Szimokattész világtörténetének „szkíta kitekintésétől” Ipolyi Arnoldig, László Gyuláig terjedt – most mintha megszakadt volna.

²⁸ E kérdéskörrel, noha röviden, foglalkozhattam egy másik dolgozatomban (előbb európai áttekintésben: 1988, majd Voigt 1990), amelyben utaltam e törvényeknek legalább Kollár Ádám 1762-es (!) műve óta folyamatos vizsgálatára, egészen a „tízkötetes” *Magyarország történelme* idevágó részeiig. (Ez utóbbiban nem találtam számunkra most hasznosítható felismerést.)

²⁹ Hadrovics 1994. A korábbi ilyen munkák önálló említést érdemlő felismerést nem tartalmaztak.

³⁰ Hosszú lenne felsorolni mindazokat a munkákat, ahol nincs érdemi adat témánkat illetően. Kutatóstörténeti áttekintésemben (Voigt 1997–98) sem foglalkoztam egyes témakörökkel, inkább irányzatokat mutattam be. Ezt itt nem kívánom megismételni. Arra sem kell kitérnem, hogy például Ipolyi nyomán kézikönyveinkben, lexikonainkban mi minden került szóba – forráskritika nélkül.

Másrészt a régészet eredményeivel kapcsolatban is óvatosságra intenek vezető őstörténészeink. Róna-Tas András legutóbbi áttekintésében ezt mondja: „A honfoglaláskor [jav.] régészeti anyagának interpretációit a hi-edelemvilág rekonstrukciója szempontjából lásd [...] az adatok túlinterp-retálásának komoly veszélyével.”³¹ Magam (aki legalább ennyire követ-kezetesen szoktam felhívni a figyelmet a „túlinterp-retálás” tévelygései-re) arra gondolnék, hogy most már érdemes lenne szétválasztani a „szabá-lyos” és „rendhagyó” temetkezéseket, a „rangos” és „köznépi” sírokban található, áldozatra utaló mellékleteket. Etnológiai párhuzamokból azt is tudjuk, hogy nem minden „összetört” tárgy írható az évszázadok számlá-jára: itt az „átok” is válhatott cselekvéssé. További ötleteim is lennének, de ezeket itt nem kell rendszerezni, mivel ez a régészek és vallástörténé-szek feladata. Ám azt kimondhatjuk: ha ezt a feladatot elvégeztük, végre megtudunk valamit az Árpád-kori magyar „áldozat” kérdését illetően. Amíg az *aldo cut* (1193) régészeti anyagát nem tártuk fel (és csak a gorsiumi rómaiak ilyen gyakorlatát ismerjük), nem sok reményünk van a kérdé-skör megoldására (sőt megértésére).

Azt, hogy van még mit tanulmányoznunk, könnyen bemutathatjuk. Pais Dezső idézi a *Magyar Huszita Bibliához* tartozó *Apor-kódex* (138) lap-járól a következő adatot: *Nap ees hod algjátok urnak* – benedicite, sol et luna, Domino.³² Ez pedig minden őszövevetségi háttér ismeretében is arra utal, hogy nálunk már a 15. század végén (az *Apor-kódex* ekkorra datálha-tó) hogyan is fogták fel az *áld/áldoz* szavak értelmét.³³ Erre (is) kívánt(am) utalni dolgozatom (címében): és vissza.

IRODALOM

Benkő Loránd (főszerk.) 1967. *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára* I. Budapest.

– (Hrsg.) 1993. *Etymologisches Wörterbuch des Ungarischen* 1. Budapest.

³¹ Róna-Tas 1996. 290.

³² Pais 1975. 39.

³³ Noha kitérés a dolgozat vonalától, mégis érdemes megjegyezni hogy a ma-gyar *áldomás* szó eljutott a szerbhorvátba (*áldomás*), szlovákba (*oldomaš*) és a ro-mánba (*aldămaș*), mégpedig vásárlást, alkut befejező ’együttes ivás’ jelentésben. Ezek persze kései jövevényszavak a magyarból (a példákat magyar átírásban említem). Nyelvészeink azt viszont nem jegyezték fel, hogy az *áldás*, *áldozat*, *átok* szavak hasonlóképpen terjedtek volna.

Berrár Jolán – Károly Sándor (szerk.) 1984. *Régi magyar glosszárium. Szótárak, szójegyzékek és glosszák egyesített szótára.* Budapest.

Hadrovics László 1994. *A magyar Huszita Biblia német és cseh rokonsága.* Budapest (Nyelvtudományi Értekezések 138.)

Kolosvári Sándor – Övári Kelemen 1899. *1000–1526. évi törvényczikkek.* (Az 1000–1301 közt alkotott törvényeket fordította és jegyzetekkel ellátta Nagy Gyula.) Budapest, Magyar Törvénytár.

Kovács Ferenc 1964. *A magyar jogi terminológia kialakulása.* Budapest, Nyelvészeti Tanulmányok 6.

Lakó György (főszerk.) 1967. *A magyar szókészlet finnugor elemei. Etimológiai szótár I.* Budapest.

László Gyula 1944. *A honfoglaló magyar nép élete.* (2. kiadás) Budapest.

Ligeti Lajos 1986. *A magyar nyelv török kapcsolatai a honfoglalás előtt és az Árpád-korban.* Budapest.

Mészöly Gedeon 1943. Áldó az ágyú, alku az áldozás, áldozat az alkonyat. *Nép és Nyelv* III: 161–183. (Különnyomat: Szabadka.)

–1956. *Ómagyar szövegek nyelvtörténeti magyarázatokkal.* Budapest.

Pais Dezső 1952. Áld – átkoz. *Magyar Nyelv* XLVIII: 61–68.

–1975. *A magyar ősvallás nyelvi emlékeiből.* Budapest.

Rédei, Károly 1986. *Uralisches etymologisches Wörterbuch.* Lieferung 1. Budapest.

–1988. *Uralisches etymologisches Wörterbuch.* Lieferung 7. Budapest.

Róna-Tas András 1996. *A honfoglaló magyar nép. Bevezetés a korai magyar történelem ismeretébe.* Budapest.

Tálas István 1979–1980. *Néprajzi tanulmányok. Írások I.* Budapest (Dissertationes Ethnographicae 3–4.)

Voigt, Vilmos 1988. Min käre son... *Temenos* XXIV: 137–157.

–1990. Ne legyenek más isteneid – pogánykori nyomok (?) az első parancsolat katekizmus-jellegű történeteiben a középkori (Észak-) Európában. In *Vallási hagyományok a kultúrák keresztútján.* Budapest, 197–203. (Történelem és kultúra 6.)

–1997–1998. A magyar ősvallás kérdése I–II. *Ethnographia* CVIII: 365–418; CIX: 71–96.

SUMMARY

On the vocabulary of early sacrifice in Hungary. Question marks.

Hungarian words *áld/átkoz* 'benedicts/maledicts' and their congenes have a complex and complicated historical semantics.

The law book (1092) of King László I prohibits sacrifices „in the heathen way”. However, if we follow the findings of historical linguists we have some trouble in describing the Finno-Ugric (etc.) background. A careful analysis of existing archaeological data will help.

VALÓDI ÉS ÁLJÓSLÁS, VALÓDI ÉS ÁLJÓSNŐ, FELTÉTELES JÓSLAT ÉS MEGVÁLTOZTATHATÓ SORS ARANY JÁNOSNÁL

A frissen örökös vajdává választott, nagy tervekkel foglalkozó Csóri ismerni szeretné a jövőndőt. Viszonylag egyszerű és igénytelen módszerhez folyamodik.

„Megvettetem – úgymond – a szerencse-kártyát!”

S vőn kezébe üszköt, mint valami fáklyát,

Ment egy omladozott ó pincébe, ahol

Rasdi, a varázsló, tanyáz mint egy bagoly.

(*A nagyidai cigányok*, II. 50.)

A kártyavető cigányasszony bizonyos értelemben professzionistája ugyan a jövődómondásnak, de a „felsőbb okkult erőkhöz” nyilvánvalóan nincs sok köze. Inkább megmosolyogtató figura, de a neve... Rasdi a tragikus sorsú, talán utolsó, mindenesetre egyetlen név szerint ismert magyar sámánnő volt, akit I. Béla királyunk kegyetlenül kivégeztetett.

„Cuius [Vatha] filius nomine Janus multo postmodum tempore ritum patris sequendo congregavit ad se multos magos et phitonissas et aruspices, per quorum incantationes valde gratus erat apud dominos. De multis autem deabus suis una nomine Rasdi capta fuit a Christianissimo rege Bela et tamdiu in carcere fuit reclusa, donec recomederet pedes proprios ibidem quoque moreretur.” (Scriptores Rerum Hungaricarum I. 338.)

„Janus nevű fia sok idővel azután, atyja hitét követve számos bűbájost, boszorkányt és jóst gyűjtött maga köré, és ezeknek varázsenekeivel nagy kegyben állott az uraknál. Számos papnői közül egyet, egy Rasdi nevűt, Béla, a jó keresztény király elfogatott, és ez a börtönben maradt mindaddig, amíg a saját lábait meg nem ette, és ott meg nem halt.” (Madzsar Imre fordítása)

A horrorelemek egy része (a saját lábait megette) csak mende-monda lehet, noha ennek is vannak folklorisztikai összefüggései, olyanira, hogy korábban – valószínűleg tévesen – ezt egyenesen epikus énekmotívumnak véltem.¹ Számunkra itt ennél fontosabb, hogy Bonfini, aki átvette a Képes Krónika elbeszélését, Rasdiról magyar szóval mondja, hogy „varasolo” volt. Nem lehet véletlen, hogy az igen jó történeti ismeretekkel rendelkező Arany János „Rasdi, a varázsló”-t írt.

Rasdi tehát kártyát vet Csóri vajdának. A részletes leírásból kitűnik, hogy Arany a kártyavetés technikáját igen jól ismerte, részletes leírása etnográfiai szempontból is figyelemre méltó.

... mihelyt megérté amit Csóri kíván,
A földre ülteté, mert nem is volt diván,
Nyirkos földre szúrta az égő hasábot,
Mely, amint csak tudott, oly szépen világolt.

Azután vevé a sors-intéző kártyát,
Leraká és kezdé nevezgetni tárgyát:
Ez nagy uraságot, amaz nagy háborut,
Ez jelöl vidámat, a másik szomorut.

Ez régi kedvesünk viszont meglátása,
Kiről már az ember nem hinné, hogy lássa;
Az töménytelen kincs, melyet ki-ki talál;
És amaz ott csúnya, erőszakos halál.

„Te pedig, bölcs vajda, te vagy a tökkolop.
Ide vigyázz már most, kezdődik a dolog.”
Figyelt is a vajda, mert bizony kevésben
Mult, hogy el nem szunnyadt a figyelmezésben.

Rasdi meg a kártyát jól összevegyíté
S így szólott, miután a földre teríté:
„Tökkolop – uraság: ez jól illik össze;
Kár, hogy igen véres háború van közte!”

¹ Demény 1973. 157–159.

„Hadd legyen!” dörmögte a vitézlő vajda,
„Hát ez a fekete mellettem micsoda?”
„Ez fiam? ezt híják... *fekete embernek*,
Mivelhogy más nevet említni se mernek.

Boldog az, ki mellé esik ez a kártya!
Annak a szerencse örökös barátja:
Melletted is vajda, mennyi *kincs* van körül,
S itt a *régi kedves*, kinek szíved örül.”

Mint midőn a jó pap papol igen szépet,
Viszi képzeletben a figyelmes népet,
Csak viszi, csak viszi... míg nem a jó nénék
Már inkább *álmodják*, mintsem hogy képzelnék:

Úgy hallgatja Csóri míg amaz terécsel,
Mert sok szóval mondta, amit én kevésel;
Háromszor veté meg a kártyáit neki,
Háromszor egyformán jött a szerencse ki.

(*A nagyidai cigányok*, II. 65–73.)

Nincs itt helyünk elemezni a nagyon tartalmas szöveget, az etnográfiai leírást sem részletezzük, az elég világos önmagában is. Mindenesetre ez szokványos kártyavetés. A kártyavető cigányasszony azonban váratlanul átalakul.

[Csóri] ... csak a banyát látja,
Ki előtte térdel, kezében a kártya –
S igazítja olykor, hogy égjen, az üszköt,
Amely ott füstölge nagy-makacsul köztök.

Hát egyszer csak, látja, hogy az asszony fölkel,
Megy előre és int a tüzes üszökkel;
Háromszor int vissza; ő pedig követi
Pince belsejébe, ahová vezeti.

Mohos falhoz értek, – de az nem vala gát,
Körmével a banya kiszedi a téglát,

És olyan rést karmol hevenyébe rajta,
Hogy könnyen beférne három cigányvajda.

Alighogy azonban egy téгла kiesett,
Egyszerre, mint nappal, olyan világos lett;
Mikor pedig a rés ki volt bontva tágra,
Csaknem elveszett a Csóri szemvilága.

[...]

Hát csak elébe áll a *fekete ember*:
Szakálla, bajusza valóságos kender,
Vállig ér bajusza, térdig a szakálla,
Haragos szemekkel csúnyán nézett rája.

(*A nagyidai cigányok*, II. 75–78; 83.)

Csóri a pincéből nyilván az alvilágba jut. A fekete ember súlyos próbának veti alá, ezt más alkalommal részletesen elemeztem.² Mostani szempontunkból az a lényeges, hogy Rasdi itt sámáni szerepben lép fel: ő vezeti át Csórit a túlsó világba.

A sámánok és főleg a sámánnők ilyen szerepéről a magyar szakirodalomban viszonylag keveset írtak, noha az voltaképpen jól ismert. A nanajoknál, evenkinél, altaji törököknél, nyenyecéknél a halott lelket vezetik el a sámánok a túlsó világba.³ De előfordul, hogy a sámánjelölt lelkét is vezeti valaki első túlvilági útja alkalmával, amikor még nem tudja az utat. De a samanizmustól függetlenül másokat is vezetnek túlvilági útjuk során, így Vergilius, illetve Beatrice Dantét.

Rasdi tehát erősen dialektikus: egyfelől kártyavető cigányasszonyként szerez némi pénzt a naivoktól, ugyanakkor hatalmas sámánnő, aki képes Csóri vajdát a túlsó világra eljuttatni, hogy ott a nagy tetteihez szükséges erőre és felszerelésre szert tegyen. Jósata is ennek megfelelően kettős értékű. Egyfelől egyszerűen a szokásos kártyavető halandza, általánosságok szerencséről, régi kedvesről, uraságról, nehézségekről. Másfelől a továbbiakban mintha szó szerint beteljesedne: legelőször is sikerül megnyerni a „fekete ember” jóindulatát vagy legalábbis a segítőkészségét – ebben Rasdi aktívan közreműkö-

² Demény 1980; 1999.

³ Eliade 1997. 200.

dik –, majd előkerül Csóri halottnak hitt felesége a két gyermekével (a régi kedves), meglesz az „igen véres háború”, amelyben Csóri diadalt arat és „urasághoz” jut. Persze mindez Csóri álmában történik, de az álom itt egyenértékű a valósággal. Mintegy alternatív másik történet. Ezt a műértelmezések általában nem hangsúlyozzák, csak a parodisztikus elemet. Pedig Arany János világosan megmondja, igaz, hogy Csóri szájába adva: „Száz ébrenlételnél többet ér egy álom!” (*A nagyidai cigányok*, IV. 95.) Ezt általában csak viccnek fogják fel, amint-hogy valóban van egy ilyen értelmezési szintje is. De ne felejtjük el, hogy az egész mű a szabadságharc paródiája, a szabadságharcé, amelyben Arany János aktívan részt vett, amelynek bukását tragédiának érezte, és amelynek eszméit soha nem tagadta meg. Ha a forradalom és szabadságharc csak álom volt, hát persze hogy többet ér „száz ébrenlételnél”.

De egy pillanatig úgy tűnik, hogy a jóslat az ébrenlételnél is beválik: hiszen minden kisebbrendűségi érzésünk ellenére az ellenség sem különb, mint mi, ostoba manőverei következtében elvesztette az ágyúit, s már vonul is vissza. A sorsunk egy pillanatig attól függ, hogy tudunk-e élni a lehetőséggel. Csak ki kellene várni, amíg az ellenség elvonul, s beteljesedne a jóslat, nem is kellene tenni semmit, csak hallgatni kellene. De a vajda kiabálni kezd, mire

A többi cigány is vérszemet vesz legott:

„Köszönjétek – ordít – hogy porunk elfogyott!”

(*A nagyidai cigányok*, IV. 62.)

Volt választási lehetőség, de pillanatnyi meggondolatlanságunk miatt elbuktunk. A sors nem megváltoztathatatlan, fordulhatott volna jól is, ha képesek lettünk volna a lehetőséget kihasználni. Másfelől a jóslat bármily kedvező, csak a lehetőséget adja meg, amit el is lehet játszani.

Komoly formában a „Buda halálá”-ban tér vissza ez a gondolat. Etele király sorsa az idők kezdetétől fel van írva a világfára. Úgy tűnik, hogy Arany János itt mintegy rekonstruált egy ősi mitikus motívumot. Amint a jegyzetekben írta: „*Világfája*. Népmeséink is ösmernek ilyet. Ha már a végzet könyvét *rováson* képzeljük, ez élőfa kérge lehet a legméltóbb hely. A sibylláknál is *falevélen* volt írva.” Tegyük hozzá, amit Arany akkor még nem tudhatott, hogy az egyiptomi fáraók sorsát

az Ised fa leveleire írta föl Thot isten és Szesat istennő.⁴ A szumátrai batakoknál már az egyes emberek sorsa volt a djambubarus fa leveleire írva, s hasonlóképpen az oszmán-törökök hiedelme szerint a tuba-fa leveleire.⁵ Az északi-osztjajokhoz is eljutott a motívum, úgy hitték, hogy egy istennő minden újszülött sorsát feljegyzi egy „arany jellel ellátott hétágú fára”.⁶

Arany költeményében:

Miképen öröktől ez meg vagyon írva,
Mély titku rovással, fent, a Világ-fáján:
„Úr az egész földön, ha ez egy hibáján.”

(Buda halála VIII. 83.)

Tudniillik az indulatosságán. Etele azonban egy idő után nem képes úrrá lenni rajta, s ezzel előrevetíti nemcsak a saját végzetét, hanem az egész hun népét is.

A jóslatok tehát Arany Jánosnál feltételesek, és a sors alternatív lehetőségeket kínál. Lelki alkatunk arra predesztinál ugyan bennünket, hogy adott helyzetben bizonyos módon viselkedjünk, és az adódó kedvező lehetőségeket elszalasszuk, de ez nem végzetyszerű. Ha csak egy kicsivel jobban összeszednénk magunkat, másképpen is történhetne.

IRODALOM

Berze Nagy János 1984. *Égigérő fa*. Pécs. [1958.]

Demény István Pál 1973. Két egyezés a középkori krónikák és a népbaladák szövegében. *Nyelv- és Irodalomtudományi Közlemények* XVII: 155–159.

–1980. A táltos és a garabonciás Arany János műveiben. *Népismereti Dolgozatok* 225–230.

–1999. A darázs lenyelése. In Benedek Katalin – Csonka-Takács Eszter (szerk.): *Démonikus és szakrális világok határán. Mentalitástörténeti tanulmányok Pócs Éva 60. születésnapjára*. Budapest, 333–343.

Eliade, Mircea 1997. *Şamanismul şi tehnicile arhaice ale extazului*. Bucureşti. (Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. Paris, Payot, 1951.)

Kákósy László 1993. *Ré fiai*. (2. kiad.) Budapest.

⁴ Kákósy 1993. 338.

⁵ Harva nyomán Berze Nagy 1984. 233.

⁶ Karjalainen nyomán Berze Nagy 1984. 233.

SUMMARY

The motifs of divination and fate in two epic poems by János Arany

In the poems of the 19th century Hungarian poet, János Arany, the motifs of divination and fate appear repeatedly. The paper discusses two of Arany's poems: the Gypsies of Nagyida („A nagyidai cigányok”) and The Death of Buda („Buda halála”). With relation to the first of these poems the paper examines beliefs in fate, while in connection with the second poem it examines how the poet relates questions of the fate of Attila the Hun with the universal mythic notion of the world tree.

A HŐS, AKI VÉGREHAJTOTTA SORSÁT

A középkori magyar nyelvű írásbeliség az írói mesterség technikáját illetően kétségtelenül a vallásos laikus mozgalmaknak köszönheti a legtöbbet. Az ezt megelőző időszak írói a szereplőket csak a hierarchiában elfoglalt helyüknek megfelelően ábrázolták,¹ és típusok és funkciók szerint jellemeztek.² E korszak írói ábrázolásmódjára valóban jellemző Delahaye megállapítása: „Az ember portrét kér, s a legendaíró programmal felel.” Az ábrázolásnak ezt a középkorias hagyományát elsőként a laikus mozgalmak, a beginizmus és főként a ferencesesség törte meg, amelyek nagyon is fogékonyak voltak az egyéniség, az individualitás iránt, s a magyar nyelvű írott irodalomban alighanem elsőként ábrázoltak összetett, többsíkú, olykor ellentmondásos, társadalmi állásuktól független sorssal, lelkülettel rendelkező személyiségeket, mint amilyeneket a ferences történetírás és hagiográfiai irodalom ránk hagyott: bűnös, aki nem lelkéből, hanem társadalmi helyzete miatt követ el gonosztetteket (a gubbiói farkas), szent, akit indulatai vezérelnek, s folytonosan önkorigálásra kényszerül (Szent Ferenc), áhítat, amely hibás, és Isten tetszésével nem találkozik (Ferenc társa, Masseus) stb. A személyiségábrázolással, a társadalmi helyzettől független erkölcsi értékeléssel ez a módszer a reneszánsz előfutára, s benne először fordul elő, hogy a szöveg példázatosságát háttérbe szorítja egy szépírói eszköz (szerkezeti fogás, hangulatfestés stb.).

Ez a folyamat a következőkben tovább erősödik, s a 16. században már egyre-másra mesesik, hogy (Horváth Jánostól kölcsönözve a szót)³ „a művésziesség programja”, tehát a szépíróiség elve maga alá gyűri a szöveg példázatosságát, illetve hogy a mű eredeti példázatértéke megbomlik, megsérül, mert előtérbe tolakszik az olvasó igényének kiszolgálá-

¹ Lichačov – Pančenko 1976.

² Górski 1968.

³ Horváth 1976. 16.

lása avagy – miért is ne – az író (fordító) gyönyörűsége. Így veszítette el eredeti mondanivalóját, a balga választás bűnhődését a *Fortunátus históriája*, s adott helyette egy ravaszkodni, a pénzzel (szerencsével) bánni a maga kárán megtanuló, fejlődő hőst, minden fejlődés- és családregényünk őst, s így ad a középkori példák után a *Nagy Sándornak históriája* egy vonzó, tudásvágytól fűtött, igazi reneszánsz hőst, irodalmunkban az el-sőt, aki nem elszenvedte, hanem végrehajtotta elrendelt sorsát.

Nagy Sándor – noha más és más forráscsoport alapján – töretlenül népszerű hőse volt az antikvitásnak, a középkornak, valamint a reneszánszsnak is. Hannibáltól kezdve mintát adott az uralkodói aspirációk artikulálásához, és hozzájárult nemzeti mondáink kiformalódásához.⁴ Kedvelték „a rettenthetetlen görög katonát és fölfedezőzt”, az ismeretlen Kelet csodáit fölvonultató kalandos történetet és már a hellénisztikus kor óta a belőle kihámozható tanulságot,⁵ noha az – az „egyéni érdekelttség, vérmérséklet vagy filozófiai hitvallás szerint” – kezdettől kétfarcú volt: vagy példázta „a héraklészi »fáradalmak« [...] és egyáltalán a *virtus* jutalmát, vagy ellenkezőleg, a józan mértéktől való bűnös elrugaszkodást”,⁶ a hübriszt, minden tragikus görög hős vétékét, amelyet gyorsan követ a Nemezis büntetése, Sándor esetében az idegenben bekövetkezett, korai halál.

A középkorra Nagy Sándor alakját alapvetően két forráscsoport mentette át: a történetírás, főleg Curtius Rufus (1. század), mellette Justinus (2. század) és Arrianus (2. század), akik maguk sem voltak érintetlenek a mondai hagyománytól, valamint a mondai hagyományt összefoglaló regényes történet, amelyet a Pszeudo-Kalliszthenész állított össze a 3. században. Ennek szövege ismert volt Európában Julius Valerius tolmácsolásában is (4. század), de Európa-szerte a legismeretebbé Leo Archipresbyter latin fordítása vált (10. század). (Az egyéb, önállóan forgalomba került kis példázatok és történetek Sándor paradicsomi útjáról, a keleti egzotikumokról más forrásokból származtak, tárgyunk szempontjából érdektelenek; a források és a tanulság bemutatása végett megemlítem őket, de velük nem foglalkozom.)

Nagy Sándor életrövidítését a középkori keresztény ideológia számára a hívság és mulandóság példázására való alkalmassága tette külö-

⁴ Fóti 1910; Király 1918. 179; Borzsák 1984. 6, 12.

⁵ Király 1980. 178–179, 180.

⁶ Borzsák 1984. 6.

nösen vonzóvá. Ezt emeli ki a Bod-kódex és a Lobkowitz-kódex: „mikoron befedeztetik a te tested és szíved a koporsóban, akkoron többet használ egy fillér avagy egy pénz avagy egy tollszál”,⁷ mint a meghódított tartományok sora. (Ez a példázat Sándor paradicsomi útjáról ugyan végső soron szintén a Pszeudo-Kalliszthenészről ered, de megformálása a zsidó eredetű Sándor-mondákban született.)⁸ A Székelyudvarhelyi-kódex Sándor isteni származásának hitével megsebesülését és korai halálát szegezi szembe.⁹ (Sebesüléséről a monda nem tud, csak a klasszikus történetírók említik az isszoszi csata leírásánál.)¹⁰ Ugyanitt Porus, az indiai király marasztaltatik el ugyanabban a bűnben, mint másutt az ifjú makedón uralkodó („hiszi vala önnönmagát az aranyas és gyöngyökkel mendenfelől megékesült palotában meghalni, és demaga az Nagy Alexander császártúl a hadba ölettették meg”). Ezek azonban csupán Sándor nevéhez fűződtek, de az ő élettörténetétől függetlenül öröklődő példák. Csak a 16. században születtek meg a Nagy Sándor életét, hódításait magyar nyelven elbeszélő művek, Ilosvai Selymes Péter verses krónikája Curtius Rufus nyomán, Bogáti Fazakas Miklós verses vetélkedése pedig Lukianosz *Alvilági párbeszédeinek* 12. fejezetéből. Ez kissé megtépázza azt a trendet, amelyet Király György Nagy Sándor és a trójai háború történetének hazai ismertségéről fölállított, hogy tudniillik „kódexirodalmunk korában szerzetesünk inkább a mondaszerű, költött alkotásokhoz fordultak, s ezek szelleméből táplálkoztak, a reformáció korának írói pedig a maguk humanista műveltségénél fogva a középkori ízű elbeszéléseket mindinkább háttérbe szorították, s az igazi klasszikus hagyománynak adtak helyet”.¹¹ Mert hát igaz ugyan, hogy a kódexekben föllelhető említések is jobbára „mondaszerű, költött alkotásokból” erednek, de maga a – Pszeudo-Kalliszthenész vagy Leo Archipresbyter nevéhez köthető – regényes Sándor-monda Temesvári Pelbártnak Julius Valeriusztól származó példázatatól¹² eltekintve középkori szerzőinknél nem jelent meg közvetlenül, sőt olyik példa éppen a történetíróktól származik (Székelyudvarhelyi-kódex), míg a Leo Archipresbyter által készített *Historia de preliis*, az Európában legelter-

⁷ Volf 1874. 380; 1890. 95.

⁸ Király 1917. 186.

⁹ Szabó S. 1908. 57, 58, 68.

¹⁰ Király 1917. 189.

¹¹ Király 1980. 179.

¹² *Sermones de tempore Aest. XVII. Temesvári 1499.*

jedtebb középkori Sándor-regényt első ízben a kolozsvári Heltai-nyomda adta ki 1572–74 között. Ebből sértetlen példány nem maradt fenn, egyetlen csonka példányát Kolozsvárt őrzik, ezért a hiányzó ívek szövegét a lőcsei kiadásból vesszük (1627), amely a Heltai-féle kiadás szövegét teljes hűséggel követi, de más nyelvjárássra átírva.¹³ Hadd jegyezzem itt meg: az a nyomdahibás példány, amely a kolozsvári kiadásból fennmaradt, még ebben az állapotában is nagyon kedves volt tulajdonosainak, számos más possessor mellett négy Nagy családnevet viselő birtokosa volt. *Epitaphium* címmel verset is írt bele Nagy Sándorról egyikük, „egy szegény legény, melynek neve ugyancsak ennek is Nagy Sándor.” Habent sua fata libelli.

Kétségtelen, hogy Sándor életének és halálának tanulsága tekintetében évszázadokig dominált a mulandóság és a vanitatum vanitas gondolata, ahogy még Mikes is összegezte: „Nagy Sándor nagyobb bolondságot cselekedett, mert a világot akarta bírni, [...] és egy kevés idő múlva ő is csak úgy holt meg, valamint egy koldus. A halál előtt mindenik egyenlő volt.”¹⁴ Ezt a tanulságot forgatja ki belőle a kolozsvári kiadás utószava is, amely valószínűleg magától Heltaitól származik:

„Bizonyára rettenetes és iszanyú históriák ezek. Mely igen nagy, jeles és hatalmas királyok voltak ezek [ti. a diadokhoszok], mégis mely hamar és mely gyarlóképpen vesztenek el, nagy gyalázzattal; és nem használt nekik az ő nagy birodalmok, tisztességek, nagy sok számtalan kincsek etc. Ezokért mindnyájan tanoljunk azoktól, kiváltképpen az királyok és nagyurak, az isteni félelmet; hogy az Istennel ne játszódjunk, és őtet társul ne vegyük. El se higgyük magunkat, és ne tulajdonítsunk magunknak semmit. És miérthogy ez világi hatalom, dicsőség, kazdagság, gyönyörűség nem állandó, hanem elromol, és rútul porba vész, azért ez világhoz és az ő pompaságához ne ragaszkodjunk, hanem örökséget keressünk másutt, oly helyen, azhol megmarad, és soha el nem vész.”

Am magát a történetet olvasva, amelynek fordítója bizonyára nem Heltai volt,¹⁵ azt tapasztaljuk, hogy a mese és az értelmezés – ahogy annyi

¹³ Hozzáférhető, de nem teljes modern kiadása: Gyenis – S. Sárdi 1986. 75–132.

¹⁴ Mikes 1966. 56. levél.

¹⁵ Horváth 1953. 391, 513.

más esetben is a Gesta Romanorumtól az aiszóposzi meséig – nem hangzik egybe. Az elbeszélő művek legmélyebbre, legtartósabban beágyazott rétege, a mű epikuma nem a hódításról és az elbukásról szól, hanem a sorsával küzdő hősről, végzetről és szabad akaratról, amelyben a hódítás nem a becsvágy kifejeződése, hanem a sors vállalása.

A 16. századi alkotók számára sors és végzet még nem hordozta azt a mély, tragikus tartalmat, mint amelyet a 17. századiak tulajdonítottak nekik, mint például Zrínyi, akinek kínzó élménye volt fátum és szerencse, s egész életében töprengve küzdött a kérdéssel, ura vagy kiszolgáltatottja ember a szerencséjének, tudja-e befolyásolni, irányítani a sorsát, van-e jutalma érdemnek, önfeláldozásnak, s végül is mért legyen ő tisztességes, ha úgyis befödi a kék ég.¹⁶ A szerencse képzetéről, jó- és balszerencséről, annak megragadásáról (occasio) s a vele való helyes vagy helytelen életről a 16. századi históriás énekek gazdag és árnyalt képet adnak, de a fátum fogalmát egyelőre fölöslegessé tette a virágjában lévő protestantizmus, a predestináció és az isteni providencia. A keresztény irodalom hősei nem tudták előre a sorsukat, hanem kívárták, és elviselték. Ha nem is a széles olvasóközönség, de az értelmiség számára ismeretek voltak a görög mondák és irodalmi földolgozásai (a Priamosznak adott jóslat Páriszról, a Laoszak adott jóslat Oidipuszról), és a legszélesebb közönség is ismerte azok középkori leszármazottait: a talált fiú történetét a *Gesta Romanorum*ból, a királyfi élettörténetét a *Hét bölcsmesterről*, főleg pedig a *Legenda aurea* egyes szerkesztményeihez csatolt *A longobárdok története* című írást, amelynek szüzséje, illetve bizonyos motívumai folklorizálódtak is. (Konrád császár háromszor hallja a szózatot: „Ez imént született fiú vöd lesz en néked”; megpróbálja a csecsemőt megöletni, de a fegyverek nyúl szívét szolgáltatnak be neki; a talált csecsemő fölserdülve az udvarába kerül, Konrád fölisméri, a feleségének írt levéllel próbálja megöletni, de a levélszöveget átírják, és a házasság létrejön.) Ezek önbeteljesítő jóslatok, amelyek éppen attól hatnak, hogy a hős megpróbálja elkerülni őket: a menekülés tetteivel járul hozzá valóra válásukhoz. E történetekben a hős a végzettel, illetve az Isten akaratával szembeni tökéletes kiszolgáltatottságot példázza, Király György szavaival: „hogy az isteni végzet előtt a leghatalmasabb emberi sorsnak is meg kell hajolnia”.¹⁷

¹⁶ Klaniczay 1947.

¹⁷ Király 1918. 178–179.

A Heltai-nyomda Sándor-regényének hőse más úton jár. A regény e változatának cselekményét a jóslatok és beteljesüléseik mozgatják előre, az itáliai, perzsa és indiai hadjárat blokkjától eltekintve alig van fejezete a műnek, amelyben jóslatról ne volna szó, vagy éppen mondják, vagy éppen beteljesedik. A 48 fejezet 16 jóslást tartalmaz, némelyik fejezet többet is: az első 11 fejezetből 8-ban van jóseseményről szó, a másodikban 4, a negyedikben 3 jóslatról. (Ez a mű ugyanis a forrásul szolgáló strassburgi ősnymotatványok – 1486, 1489, 1494 – nyomán fejezetekre van osztva.) Ezek között van jósálom (5), szavakban adott jóslat (8) és jóslat értékű csodás esemény (3; Sándor születését kettő, halálát egy előzi meg); akad isteni eredetű (11), emberi jóvendőmondótól származó (2) és jó tájékozottságon alapuló prekogníció (3), ez utóbbit értékelte Bethlen Miklós így: „nem nagy bölcsesség megjövendölni a terhes asszonynak, hogy gyermeke leszen az ő üdejében”.¹⁸ Nem mind vonatkozik Sándorra: 11 szól róla, 5 másról; az ő születését megelőzően 7 jóslatból egy-egy az anyjához, illetve nevelőapjához, Fülöp makedón uralkodóhoz fűződik, az ő megszületése után 9 jóslatból egy a vér szerinti apját, kettő Dareioszt érinti. Egyetlen dolog jellemzi kivétel nélkül valamennyit: hogy valamennyi beteljesül. Ez pedig azért fontos, mert a hősök egy része – első ízben maga Sándor is – nem fogadja el törvényszerűségnek a jóslatban megismert jövőt. Dareiosz megjövendöli Porusnak, hogy ha nem segíti meg őt, ugyanazon veszedelem száll rá (93.); megjövendöli gyilkosainak, hogy Sándor bosszút áll érte (94.), mindkettőt hiábavalóan, Porus nem segíti meg, gyilkosai megölik. Sándor anyja, Olimpia élete egy nehéz fordulóján kételkedni kezdett a fiának jósolt legyőzhetetlenségben (89.), nevelőapja, Fülöp pedig, noha igazán sok helyről kapott jósjeleket, egy ízben mégiscsak gondolkodóba esett fiának származása felől (81–82.). (Sándor származása ügyében maga a mű is következetlen, mintha egymásra rétegződött volna két fölfogás. Az egyik Sándor fogantatását grandiózus csalásnak, az isteni származást pedig porhintésnek tartja. Ez a motívum már a Pancsatantrában is jelen van, s az európai irodalomban nemegyszer előfordul mind Josephus Flavius, mind a Sándor-regény nyomán, megihlette Boccacciót (IV/2.),¹⁹ de még a *Mankóczy István viselt dolgai* című hősregény-paródia ismeretlen ma-

¹⁸ V. Windisch 1980. 917.

¹⁹ Király 1917. 176–177.

gyar szerzőjét is: a főhős apja, a buta („Antal”) pap az érsek jószágába küldi főzőasszonyát, „hogyan ott hozná el a jeles magot, [...] sokan az föld népe közül atyját nem ismervén, vélték őtet valami prófétának avagy Jupiter fiának lenni”.²⁰ A másik fölfogás komolyan hisz a hős isteni származásában, és valódi csodákkal, isteni jóslatokkal díszíti föl a születését, olyanokkal, amelyek függetlenek Sándor vér szerinti apjától, a varázsló Anactanabustól; láthatóan ez a későbbi réteg.)

Különösen tanulságos Sándor valódi apjának, Anactanabusnak viselkedése, amely bizonyos szempontból előképe a fiú útjának. Ő Egyiptom uralkodójaként megfut a sorsa elől: a számbeli fölényben támadó perzsák ellen kirendeli embereit, maga pedig álruhát ölt („ruháját elváltoztatván haját és szakállát elnyíreté”), összepakol a palotában („azmennyi aranyat elvihet vala”), és megszökik, sorsára hagyva országát, amely rabbá lesz, s csak Sándor szabadítja majd föl, beteljesítve Serapis jóslatát. Élete végén azonban, miközben a csillagokból már ismeri közeli halálát, csak sóhajtozik, de nem fut el előle, hanem elfogadja végzetét, mint valami büntetést. Az ő halála pedig keserves és életre szóló tanulság Sándornak, aki egyedül ekkor próbált meg szembehelyezkedni az elrendelt, megjósolt sorssal, a végzettel.

Történt pedig, hogy Sándor tudakolta a tanítójának hitt Anactanabus bánatának okát, s az bevallotta: „Bizonytal tudom, hogy énnékem az én fiam miatt és azáltal kell meghalnom”; azután pedig Sándor hívására vonakodás nélkül ment ki éjszaka „a városnak magos árka hátára”. Márpedig Sándor eltökélte, hogy bebizonyítja: ostobaság a jövőndölgetés, és az ember sorsa nincsen előre elrendelve; „és nagy hertelenséggel taszítá őtet az árokba, és ezt mondá néki: Szegény ember, ilyen halál kell néked, hogy avval meghalj. Hogyha e földi dologban bölcs vagy, miért, hogy a mennyei dolgokban is hamisan bölcsé töltöd magadat, mindenekről hamisat jövőndölvén?” Anactanabus válasza egyszerre igazolja visszamenőleg az addig igen kétséges szerepű egyiptomi mester életét, és dönti romba Sándor hitét a végzet elkerülhetőségéről: „Lám, tenéked is megmondám, hogy az én fiam öl meg engemet. Sándor mondá: Hát én te fiad volnék úgy?” (82–83.)

Ez éppen az az önbeteljesítő jóslatforma, amelyet másutt megismerhettünk: Sándor a maga kezével teljesítette be a jóslatot, amit megcáfolni igyekezett. Úgy tűnik, életre szóló tanulság volt számára, mert et-

²⁰ Gycenis – S. Sárdi 1986. 171.

től kezdve nemcsak elfogadta a jóslatokat, hanem be is teljesítette őket, mégpedig nemcsak a hadakozásaival, győzelmeivel, az ellenfél meggyilkolásának megbosszulásával kapcsolatosakat, amelyek a nemeslelkű hódító arcélehez jól illenek, hanem olyat is, amely ettől a sablontól eltér, s így valóban gazdagítja jellemét. Még Sándor születése előtt jóslta meg Anactanabus az elcsábított Olimpiának, hogy férje, Fülöp majd elűzi, de vissza is veszi. Anactanabus halála után az ifjúvá érett Sándort a peloponnészoszi hadjáratból visszatérve fogadja a hír, hogy apja eltaszította anyját, és új feleséget vett. Sándor a menyegzőre érkezve kemény szavakkal száll szembe apjával, megöli egy vendégét, fölborítja az asztalokat, szétkergeti a lakodalmasokat – azután sír, és összebékíti a szüleit, s noha apja az imént csaknem megölte őt, anyját vele szemben türelemre inti, emlékeztetve a titkos vétekre, amelyben ő maga fogant; ezzel maga teljesíti be Anactanabus jóslatát.

Anactanabus csak halálakor, ő kezdettől kezdve ismerte a sorsáról adott jóslatokat, és *soha nem próbált meg ellene cselekedni*. Pedig hát e jóslatok között nem csak Serapis jóslata volt Egyiptom fölszabadításáról és Ammóné, aki szerint „Ez e magzat erős, bosszúálló léssen, és embertől meg nem győzetik.” Vannak közöttük keserű figyelmeztetések, amelyek mintha visszatérésre intenek, óvni akarnák a hübrisztől. Ilyen a születését megelőző jösesemény (Fülöp, a madártojás és a kicsi kígyó), amelynek jelentése: „tenéked egy fiúmagzat születtetik, [...] mindenféle nemzetségeket az ő birodalma alá hajt. De minckelőtte megtérne az ő földébe, hertelen halállal meghal.” (80.) Ilyen az Ammón-Serapis isten szentélyében kapott jószágom: „Csak egy ital után kell tenéked nagy keserves halált szenvedned, és a te éltődnek jobb idejében meghalnod.” (91.) A Nap és Hold jövőmondó fája, amellyel gondolatvitellel kellett értekezni, szintén azt mondja: „Te mind ez egész világnak bírója vagy és atyja, de te soha nem látod többé a te hazádnak földét és országát.” (117.) Halála előtt pedig a csuda magzat születését magyarázza így a jövőmondó: „Tenéked hamar meg kell halnod.” (129.) És Sándor nem vette semmibe a sorsát: a róla szóló két nagy jóslatot maga kérte, Ammón szentélyében „áldozatokat tévén és könyörgvén kéri vala az Hammón istent, hogy ónéki mindeneokról igazán jövőndőt mondana” (91.), a Nap és Hold fáit pedig megcsókolgatta, úgy „kezdé az ő szívében ezt gondolni, hogy ha győzedelmesen hazamehetne Macedóniába” (117.). Olyik jóslat mintha föl is villantaná a lehetőséget, hogy létezhet mód a megkerülésére. Ammón-Serapis elzárkózik azelől,

hogy Sándor kérésére megmondja halála rendelt idejét, de közli, hogy a napkeleti istenek tudnak válaszolni kérdésére. A Nap és Hold fája megmondja neki halála idejét, de nem árulja el leendő gyilkosát: „Ha te megtudhatnád, kicsoda öl meg tégedet, te megölnéd hamar azt az embert, és úgy én beszédem be nem tőlnék.” És Sándor zokszó nélkül eláll a további próbálkozástól. Mindhárom életéről adott jóslat után sírt vagy igen megszomorodott; a jóslatokat kísérő érzelmei egyre erősebbek: Ammón-Serapis szentélyében könnyörgött, hogy megtudhassa halála nemét, a Nap és Hold fájánál „nagy keservesen sír vala az ő életének rövid voltáért”, a csuda magzat születésekor pedig „keservesen sírván ezt mondta: Hatalmas Jupiter, miért, hogy az én életemnek napját ilyen rövid időre szabta? Mert illik vala nékem többet élnem, hogy elvégezhetném a nagyságos dolgokat, melyeket az én szüvemben elgondoltam vala.” Sokszor megsíratja elrendelt sorsát, de soha vissza nem fordul, ellenkezőleg: tovább megy, önként, és azzal, hogy elvállalja, le is győzi a fátumot, fölszabadítva önmagát a kényszer alól, mintha az antik bölcsességet hirdetné: „Önként menj, s sorsod vezet; ám vonszolja a vonakodókat” (Seneca).

Azok az irodalmi hősök, akik megfutottak sorsuk elől, vagy kijátszani akarták azt, a beteljesedést büntetésként élték meg, s méltán példázták sorsukkal, hogy az ember kiszolgáltatottja a rajta kívül álló fátumnak. Akárhogy is értelmezzük a jóslatok szerepét, Sándor életregénye nem ezt mondja. Ha úgy tekintünk rá, mint visszatérésre intő jelekre: Sándor legyőzte ezeket, mert vállalva a korai halált is, mégis diadalmasan végigjárta útját. Ha úgy tekintjük, mint a megváltoztathatatlan fátum előre megismerését: akkor is legyőzte őket, mert ő erre a sorsra nem rákényszerült, hanem vállalta, s ezzel mintegy szabad akarattá változtatta annak kényszerét. Amikor a mű végén a sokszor megjósolt vég bekövetkezik, egyszerre valóra váltva a mű valamennyi vele kapcsolatos jóslatát, ez Sándornak csak a halála, de nem a bűnhődése, s nem kisebbségi a nagyságát (szó sincs megbánásról, bűnbánatról stb.). Ezzel született meg irodalmunkban az első újszerű, önmegvalósító hős, aki nem elszenvedi, hanem végrehajtja vállalt sorsát, hiába szegül ellene figyelmeztetőül megannyi jósjel.

Tegyük hozzá: más tekintetben is nagyon újszerű és ízig-vérig reneszánsz hőssel van dolgunk, aki pusztá tudásvágyból sasok (griffek) vontatta szekéren fölszállt az égből, és üvegből készült bűvárharangban lemerült a tenger csodáit látni. Levélváltásai a gimnoszofistákkal (110.) és a bragmanusokkal (az indiai mezítelen járó bölcsekkel, a brah-

manokkal, 112.) jól mutatják ezt. Sándort is megkísérti a békesség, a büntelen, együgyű élet vágya, de ő nem ezt az utat választja: másnap elmegy Hercules oszlopaihoz. Összeütközésükben a passzív keresztény erkölcs szenved vereséget (114.), amely erkölcsnek látszik, de csak szokás, mert az erkölcs: választás, a rossznak leküzdése, és nem kikerülése, nem pusztá lemondás, elmenekülés. Sándor fölfogásában az ember hivatása nem a bűntől való tartózkodás aszkéta félelme, hanem a teljes élet. A választás felelősségének ez a vállalása és a vállalás bátorsága összecseng a sorssal szembeni magatartásával.

Sándor sokszor megsiratja önnön sorsát, de sohasem adja át magát az önsajnálatnak. Amikor Ammón-Serapis szentélyében álmából fölserkent, „igen megsomorodék. És kezdte ott egy várost rakatnyi az ő hírére-nevére, és nevezé azt Alexandriának.” Amikor pedig elhagyta a Nap és Hold fáit, márványoszlopokat és táblát állíttatott, jelezve, hogy eljutott a meghódított (megismert, civilizált) világ végére: „azki jobb kéz felé akar menni, sokféle nyavalyákra találkozik, melytől elő nem mehet.” (Ez már a térkép széle: Hic sunt leones.) Minden alkalommal azonnal cselekedett – ez az a cselekvő erkölcs, amelyet az etikai levelekben helyeselt –, s gondoskodott róla, hogy oszlop, tábla, város fönntartsa a nevét. Vállalásával a mulandóság parancsa ellen védekezett, és rövid életében legyőzte azt.



Nagy Sándor lovasszobra Herculanumban

IRODALOM

- Bogáti Fazekas Miklós 1577. *Három jeles fő hadnagyoknak [...] vetélkedések*. Kolozsvár.
- Borzsák István 1960. *Az antikvitás XVI. századi képe*. Budapest.
- 1974. *Translatio imperii*. In *Idő és történelem*. Budapest, 33–44.
- 1980a. A Nagy Sándor-hagyomány terminológiájához. *Antik Tanulmányok* 193–198.
- 1980b. A Nagy Sándor-vulgata és Livius. *Antik Tanulmányok* 58–73.
- 1982. *Alexander der Grosse als Muster taciteischer Heldendarstellung*. Gymnasium. 37–56.
- 1984. *A Nagy Sándor-hagyomány Magyarországon*. Budapest. (Értekezések, Emlékezések)
- Fóti József Lajos 1910. A római Attila-legenda. *Akadémiai Értesítő* 49–64.
- Górski, Karel 1968. *Észak- és Kelet-Európa szentjei*. Varsó.
- Gyenis Vilmos – S. Sárdi Margit 1986. *Magyar elbesszélők. 16–18. század*. Budapest, (Magyar Remekírók.)
- Horváth János 1953. *A reformáció jegyében*. Budapest.
- 1976. *A magyar irodalom fejlődéstörténete*. Budapest.
- Ilosvai Selymes Péter 1548. *Az világbíró Nagy Sándornak [...] sok hadakozásáról*. Bártfa; Debrecen 1574; 1582; Kolozsvár 1591. (Régi Magyar Költők Tára XVI/4. Budapest 1883.)
- Király György 1917. Ilosvai elveszett históriás éneke. *Irodalomtörténet* 411–412.
- 1980. Világbíró Nagy Sándor mondája régi irodalmunkban (ItK, 1918) In *A filológus kalandozásai*. Budapest, 178–206.
- Klaniczay Tibor 1947. *Fátum és szerencse Zrínyi műveiben*. Budapest.
- Kohányi Menyhért 1912. A Nagy Sándor-monda magyar fordítása. *Egyetemes Philológiai Közlöny* 28–34.
- Lichačov, D. S. – Pančenko, A. M. 1976. *Smechovoj mir drevnej Rusi*. [A régi Oroszország nevető világa]. Leningrád.
- Mikes Kelemen 1966. *Törökországi levelek és misszilis levelek*. Kiad. Hopp Lajos. (Mikes Kelemen Összes művei 1.)
- Pozder Károly 1896. Nagy Sándor a Sáhnámeh-ban. *Egyetemes Philológiai Közlöny* 430–439.
- Szabó Károly 1883. Régi magyar könyvészeti adalékok. *Magyar Könyvszemle* 246–248.
- Szabó Sámuel 1908. *Székelyudvarhelyi codex*. (kiad.) (Nyelvemléktár XV.) Budapest.
- Temesvári Pelbárt 1499. *Pomerium sermonum*. Hagenau.
- Volf György 1874. *Bod codex*. (kiad.) (Nyelvemléktár XII.) Budapest.
- 1890. *Lobkowitz codex*. (kiad.) (Nyelvemléktár XIV.) Budapest.
- V. Windisch Éva 1980. *Kemény János és Bethlen Miklós művei*. Budapest, Szépirodalmi.

SUMMARY

The Hero Who Fulfilled his Fate

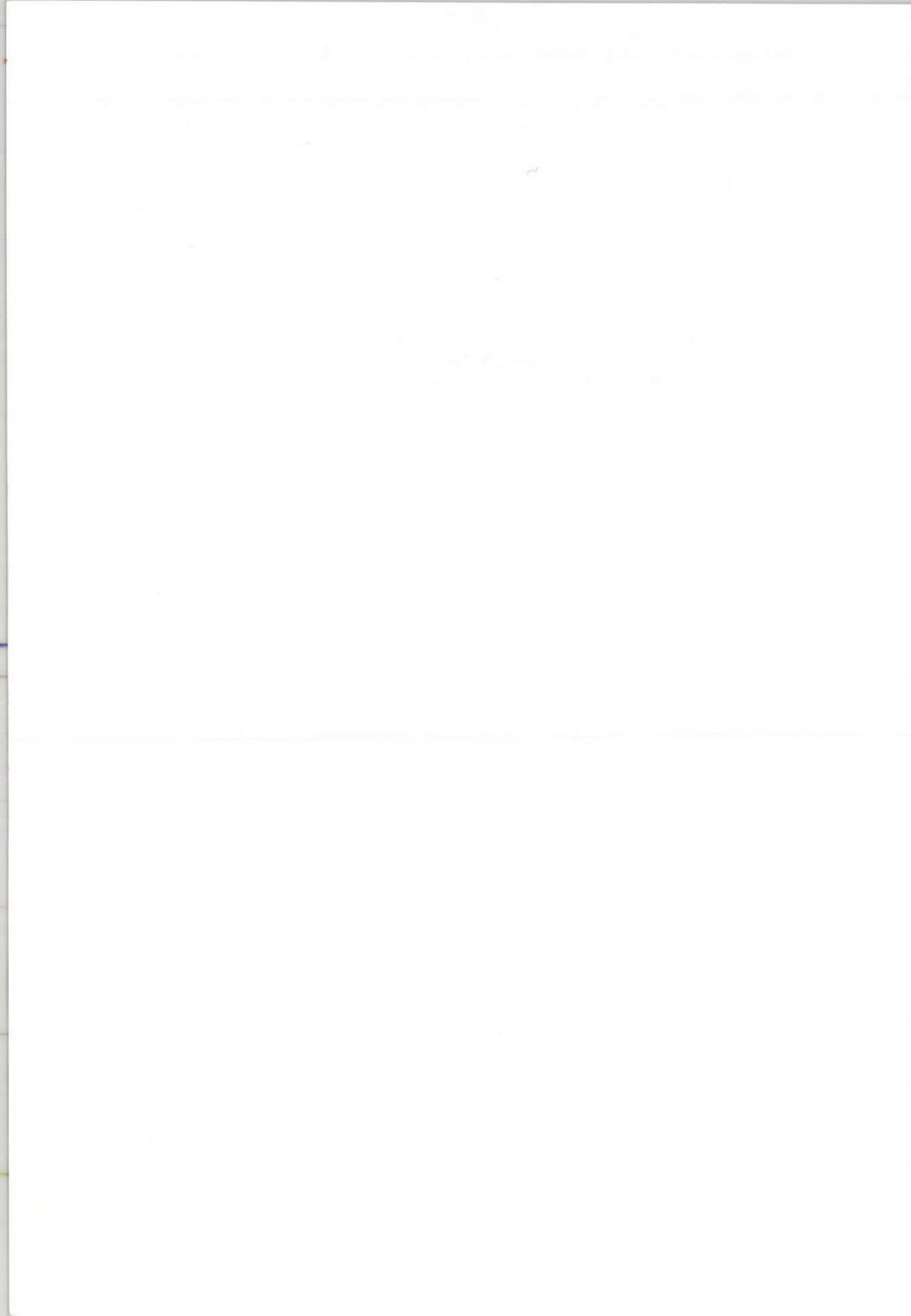
Alexander the Great was a popular hero not only in Antiquity but also in the Middle Ages and the Renaissance. The stories concerning the brave soldier and conqueror, and his adventures in the East were appreciated in themselves. However, different authors in different eras found different morals in these stories: they saw them as reward of effort and virtue, or the punishment of the ambitious conqueror. The first full novel in Hungarian literature on Alexander the Great was published by the Heltai printing company in Kolozsvár/Cluj between 1572 and 1574.

The heroes of medieval Christian literature did not know their fate in advance, only anticipated and accepted it. In the Renaissance era Greek myths and their adaptations were known: the prophecy given to Priam about Paris, to Laos about Oedipus, the prophecies of *Gesta Romanorum*, *Historia septem sapientum* and *Historia longobardica*. These prophecies came true by the heroes' efforts to avoid them.

The story of the Heltai printing company's Alexander novel is driven by prophecies coming true. 16 prophecies are told in 48 chapters and 11 of them concern Alexander. *All the prophecies come true*. This is important because some heroes do not automatically accept the fate predicted by the prophecy. In the first instance Alexander himself tries to fight the prophecy to show that prophecies are foolish. He kills his master but learns afterwards that in fact he had killed his father thus making the prophecy come true. However, Alexander learned from the case, and subsequently not only accepted but consciously worked to fulfil the prophecies. This is how he becomes a modern, sovereign hero who does not suffer from but implements his fate. Even if he was saddened or made to cry after each of the three prophecies about the coming end, he never tried to escape his destiny. The literary heroes who tried to escape their destinies, or attempted to side-step it, all lived the end as a punishment and their fates exemplify the dictum that humankind is dependent on fate. Alexander, however, by accepting it defeats destiny thus transforming fate into free will.

Alexander cried over his own fate several times, but never thought of himself with self-pity. Following each prophecy he created something enduring: founded a town, erected a plaque and a column. Thus by accepting his destiny he was able transcend it.

TEOLÓGIA



Καιρός és ὥρα

Bevezetés az újszövetségi temporális fogalmak problematikájába
Athanasius *Apologia de fuga sua* című munkája nyomán

Socrates Scholasticus, 5. századi keresztény egyháztörténész ránk maradt munkájának, a *Historia Ecclesiastica*-nak harmadik könyvében (Soc.Schol. *Hist.Eccl.* III,8,96–111), Athanasius 4. század közepén (357 után) írt *Apologia de fuga sua* (Athanas. *Apol.Fug.* 13,20–28) című írására hivatkozva idézi az evangélista Jánosnak három (Jn. 7,30; 2,4; {7,6} 7,8) és Máté munkájának egy részletét (Mt. 26,45), úgy, hogy közben egyszersmind Athanasius említett összekötő szövegét is teljes pontossággal átveszi. (Különbséget csak a Bibliából vett idézetekben találunk, de ezek nem filozófiai, hanem inkább forráskritikai kérdések, melyek túlmutatnak a jelen dolgozat keretein, ezért – ahol ez szükséges – pusztán csak jelölésükre szorítkozunk.) Míg azonban Athanasius kora egyik legjelentősebb egyházi személyisége, teológusa volt, Socrates Scholasticus elsősorban egyháztörténeti munkájának köszönheti ismertségét; művét tehát nem filozófiai, hanem inkább historiográfai szempontból érdemes értékelni. Az általa hosszan idézett Athanasius *Apologia* így elsősorban nem annak elvi megértését célozza, hanem a benne megjelenő gyakorlati értékeket kívánja bemutatni.

Athanasius (és nyomában Socrates) három temporális fogalom, a καιρός, a ὥρα és érintőlegesen a χρόνος teológiai kibontását tűzi ki célul maga elé. Erre azért van szüksége, mert ráérez a temporalitás és az üdv-történet szerves egymásba fonódására, vagyis arra, hogy a »ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο« [az Ige testté lett] kijelentés (Jn. 1,14) csak a παρουσία [eljövete]l] tükrében értelmezhető. A kérdés tehát az, hogy a három görög fogalom milyen viszonyban áll egymással és legfőképpen a χρόνος κτίσεως-szal (vagyis a [teremtett világ életidejé]-vel, azaz az αἰών-nal).

A kiindulópont Athanasius fent említett *Apologia*-ja, amely az e világi test „idő előtt” való megmenekítésének szükségességét fejti ki János alapján (Jn. 7,30): „Ἐξήτουν αὐτὸν¹ πιάσαι, καὶ οὐδεὶς ἐπέβαλεν

¹ „Ἐξήτουν οὖν αὐτὸν πιάσαι...” – cf. Soc.Schol. *Hist.Eccl.* III,8,97–98; ill. a mértékadó *The Greek New Testament*. (eds. K. Aland – M. Black – C. M. Martini – B. M. Metzger – A. Wikgren). United Bible Societies, Stuttgart, 1990³. (továbbiakban UBS.N7). 352.

ἐπ' αὐτὸν τὴν χεῖρα², ὅτι οὕτω ἐληλύθει ἡ ὥρα αὐτοῦ.”³ (Athan. *ApolFug.* 13,21–22); vagyis a krisztusi evilágiság⁴ létértelemmel való megtöltésének fokozatait az emberi evilágiság Krisztusba-helyeződésével állítja párhuzamba. Ez az idézet még felszínes példázata, pusztán az evilágiság szintjén maradó bemutatása a problémának, amelyet János a szóhasználatával is jelöl. A „...ὅτι οὕτω ἐληλύθει ἡ ὥρα αὐτοῦ” [mert még nem jött el az ő órája] kijelentésben szereplő ὥρα fogalom az e világi életet a mindennapisághoz, a mindennap újra és újra visszatérőhöz, de éppen ezen visszatérés⁵ által kitüntetett pillanathoz teszi hasonlónvá, hogy később majd kibontva egy kozmikus összefüggésbe, egy zárt teológiai rendszerbe helyezze.

A ὥρα fogalom az Újszövetségben alapjában véve négy jelentéssel bír: 1. közönséges értelemben vett 'napszaki időpont', mint pl. három vagy kilenc óra (pl. Mk. 15,25; 15,34); 2. mint 'alkalmas időszakasz, alkalmas óra' (Mt. 24,44; Lk. 12,40); 3. a 'passió időszaka', vagyis az elfogatástól a kereszthalálig tartó időegység (Mk. 14,35; Lk. 23,53; Jn. 8,20 vagy legszembevetőbben a Jn. 13,1); 4. Jánosnál az eszkatológiai események tartamát is jelöli (Jn. 5,25; 5,28), illetve a Jel. 14,7-ben is ebben az értelemben szerepel. A szóhasználatnál kapcsolatban még egy érdekességet figyelhetünk meg, hogy ti. a Mk. 13,33-ban a Mt. 24,44 és a Lk. 12,40 példázataiból kiindulva a ὥρα helyett a később kifejtendő kairós fogalmat találjuk, amely arra enged következtetni, hogy az újszövetségi fogalmi hálóban a két szó igen szoros logikai és kauzális összefüggésben áll. A Róm. 13,11-ben pedig a két fogalom egymást magyarázva, együtt jelenik meg: „Καὶ τοῦτο εἰδότες τὸν καιρὸν, ὅτι ὥρα ἦδη ὑμᾶς ἐξ ὑπνου ἐγερθῆναι, νῦν γὰρ ἐγγύτερον

² „τὴν χεῖρα” (UBS.NT p. 352.) helyett „τὰς χεῖρας” (Soc.Schol. *HistEccl.* III,8,98).

³ „Keresték, hogy elfogják, de senki sem mert kezét emelni rá, mert még nem jött el az ő órája” – a görög szövegek fordításánál figyelembe vettem a következő munkát: *Szent Athanasziosz művei*. Ókeresztény írók XIII. Ford. Ványó László Budapest, 1991.

⁴ A „krisztusi evilágiság” mint a heideggeri értelemben vett világban [Welt] megjelenő »ἐν Χριστῷ«-lét, azaz a Krisztusban-benne-lét [In-der-'Christus'-sein] a tulajdonképpeniség [Eigentlichkeit] módján.

⁵ A „visszatérés” fogalom hangsúlyozottan nem elidei értelemben az ismétlődő ciklikusságra, hanem a heideggeri értelemben vett előrefutásból [Vorlaufen] való „visszatérésre” vagy „visszanézésre” vonatkozik.

ἡμῶν ἢ σωτηρία ἢ ὅτε ἐπιστεύσαμεν”; amelyben a mondat első fele parafrázálva így hangzik: ti tisztában vagytok az eljövendő pillanattal [instans-καιρός-szal], éppen ezért itt az „ideje” [alkalmas időszakasza, ὥρα-ja] az álomból való felébredésünknek;⁶ vagyis Pál a két görög fogalom, καιρός és ὥρα között jól látható különbséget tesz.

Athanasius ugyanígy jár el, amikor a következő kijelentést teszi: „Καὶ γὰρ καὶ πρὸ τοῦ ταύτην ἐλθεῖν, ἔλεγεν αὐτός τῇ μὲν μητρὶ· »οὐπω ἦκει ἡ ὥρα μου«⁷ (utalás Jn. 2,4-ra)· τοῖς δὲ χρηματίσασιν ἀδελφοῖς αὐτοῦ· »ὁ ἐμὸς καιρὸς οὐπω πάρεστι«⁸ (utalás Jn. 7,6; ill. 7,8-ra)⁹”; vagyis Pálhoz (ill. Krisztushoz) hasonlóan a καιρός fogalmat élesen elkülöníti a ὥρα-tól, melyek jelentéskülönbségeire a később megvizsgálandó szöveggörnyezetből következtethetünk. Ez a különbségtétel a krisztusi kijelentések hermeneutikai megfigyeléséből ered.

A fent említett összefüggések alapján a jelen dolgozatunkban vizsgált problémákra a következő két alapvető kérdést fogalmazhatjuk meg: 1. mi a καιρός fogalom szerepe az újszövetségi szövegekben; 2. milyen hermeneutikai különbség van az Újszövetségben καιρός és ὥρα között.

A görög καιρός fogalom jelentése az újszövetségi szövegekben, de elsősorban Pál és János írásaiban pontosan meghatározható, hogy ti. a καιρός Krisztus második eljövételének, a παρουσία-nak legalkalmasabb pillanata. Az »ἐν Χριστῷ«-létben [Krisztusban]¹⁰ létezők minden cselekedete csak ettől a kitüntetett pillanattól válik értelmezhetővé, mint olyan időponttól, amelyben a keresztény világ szubsztanciája, alfája és ómegája benne van, és amely pillanat szükségszerűen bekövetkezik. A ὥρα negyedik jelentésétől, amely az eszkatologikus események tartamát jelöli, a καιρός alapvetően abban különbözik, hogy míg a ὥρα egy időszakot, egy evilági temporalitáshoz kötött, meghatározott szakaszt jelent, addig a καιρός lényegét az „időtlenység”, a világ

⁶ cf. Mt. 26,45.

⁷ „οὐπω ἦκει ἡ ὥρα μου” (UBS.NI, 326.); „οὐπω ἦλθεν ἡ ὥρα μου” (Soc.Schol. HistEcl. III,8,100).

⁸ „ὁ καιρὸς ὁ ἐμὸς” οὐπω πάρεστιν” (UBS.NI, 350.)

⁹ „És mielőtt az eljött volna, ő így szólt az anyjához: *még nem jött el az én alkalmas időszakom* [a passió időszaka], akiket testvéreinek neveztek, azoknak pedig ezt mondta: *az én pillanatom még nem jelenlévő* [nincs itt].” (Athan. ApolFug. 13,22–25).

¹⁰ cf. 2Kor. 5,17.

mint olyan lezárása határozza meg, amelynek szubsztanciája a pillanat lényegében, világgal való egylényegűségében van. Athanasius is ebből a kettősségből kiindulva tesz különbséget a halál és az élet „ideje” között, amikor a Préd. 3,2-re utalva (helytelenül idézve) a „... καιρὸς τοῦ ἀποθανεῖν καὶ καιρὸς τοῦ ζῆν ἐστι ...” [megvan a pillanata a halálnak és pillanata az életnek] (Athan. *ApolFug.* 14,12–13) kijelentést teszi¹¹, amely nyilvánvaló logikai kapcsolatban áll mind az általa bizonyítani kívántakkal, mind pedig az adott öszövevényi hely szövegkörnyezetével¹²; azaz Athanasius értelmezése szerint az evilágban lezajló legalkalmasabb pillanatokat egy túlvilági követi, amelyre a Préd 3,3-8, ill. a bennük megjelenő retorikai párhuzamok is utalnak.

Athanasius felfigyel továbbá a krisztusi létszerkezet emberi paralelitására is, hogy ti. egyrészt a „ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο”, másrészt Krisztus (biológiai értelemben vett) halála [exitus], valamint a παρουσία pillanatának háromszöge a keresztény emberi létezés létszerkezetével lényegét tekintve azonos; mint születés (az ember Krisztusban-benne-létének kiindulópontja),¹³ halál és feltámadás, amely párhuzam a Krisztusban-benne-léteket jelöli. Tehát Krisztus „születésével” az »ἐν Χριστῷ«-lét lehetősége állandóan fennáll, amelybe a belépést az ember evilági καιρὸς-a, az eljövendő instans-καιρὸς (a παρουσία-pillanat) visszatérése, egylényegű megjelenése jelenti. A halál pillanata ebben az összefüggésben tehát nem mint exitus, hanem mint egyfajta „felfüggesztődés” jelenik meg. A biológiai halállal ugyanis az »ἐν Χριστῷ«-lét nem veszti érvényét, csak tulajdonképpeniségről nem beszélhetünk, vagyis az ember már nem a jelenvalólét [Dasein], hanem az eljövendő eszkatologikus események pozitív vagy negatív értelmű elszenvedője, a „felfüggesztett-lét” lappangó alanya. Éppen ez a szükségyszerűen bekövetkező, látszólag morális, gyakorlatilag azon-

¹¹ „καιρὸς τοῦ τεκεῖν καὶ καιρὸς τοῦ ἀποθανεῖν” [pillanata a születésnek és pillanata a halálnak] *Septuaginta*. (edit. Rahlfs, A.) Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 1979². (továbbiakban LXX) *AltVol.* 248.

¹² Gyaníthatóan Athanasius a valódi (Préd. 3,2) folytatásaként gondolhatta el az [Athan. *ApolFug.* 14,12-13]-at, vagyis az általa leírtakat; tehát „(megvan a pillanata a születésnek, [pillanata a halálnak] és pillanata az életnek)”; amennyiben nem valamilyen filológiai pontatlanságról vagy forráskritikai kérdésről van szó.

¹³ Születés, mint saját kitüntetett most-pontja, a „megértés” [Verstehen] pillanata [καιρὸς], vagyis nem biológiai értelemben véve.

ban ontologikus értelemben vett tehetetlenség az, amely Athanasiust menekülésre készíti. Ő nem totális megsemmisülésről beszél, hanem a Krisztusban-benne-lét evilágiságának lezáródásáról, a tempus exitus-ról (amennyiben a latin tempus fogalmat a görög χρόνος megfelelőjének tekintjük). A καιρός azonban még nem következett be, *de facto* mégis instansként jelenik meg. Athanasius ezzel tökéletesen tisztában van, annak ellenére, hogy a fent idézett mondatban (Athan. *ApolFug.* 13,22–25) mindkét fogalmat szerepelteti.

Καιρός és ώρα között a különbség az újszövetségi szövegekben alapvetően nemcsak az időszakasz és a (szinguláris) pillanat lényegének differenciájában, hanem éppen annyira a szavak hermeneutikai értékében, textuális pozíciójában is megmutatkozik. Athanasius ezt kihasználva, a Jn. 2,4-re és vele szemben a Jn. 7,6; ill. a Jn. 7,8-ra utalva ragadja meg és mutatja be olvasójának a lényegi különbségeket. A ώρα fogalom, mint egy általánosan használt és közérthető szó, csak a szöveggörnyezet (és itt most speciálisan az újszövetségi szövegek) révén válik elvonttá.¹⁴ Az ilyen módon kiszélesedett jelentésréteg azonban így is csak átvezetesként szolgál egy tartalmilag pontosabb, filozófiailag megalapozottabb fogalom körülírásához, a καιρός-hoz. Krisztus a két szó együttes jelentéstartalmát kihasználva (vagyis azt, hogy a közhelytől az elvontig, az általánostól a konkrétig a két fogalommal az eszkatológia temporális jellegéről minden elmondható) dialógusaiban a ώρα-t mint előkészítőt, a παρουσία időhorizontjának magyarázó fogalmát mutatja be.

Ezzel szemben a καιρός-t az általánost egy pontra fókuszáló legal-
kalmasabb pillanatként jellemzi, ismerve annak előzményeit és a benne lezajló eseményeket. Míg a ώρα tisztán időnbeli [Innerzeitiges] létező, addig a καιρός ezen túlmutatóan maga a lezárás és egyszer-
smind a kezdet is; egyszerre időnbeli és időtlenség. Erre utal a Zsolt. 144,13 („ἡ βασιλεία σου βασιλεία πάντων τῶν αἰώνων...”) ¹⁵
[királyságod minden örökkévalóság királysága]) gnósztikus képe.

Athanasius a két idézettel (Jn. 2,4 és Jn. 7,6 {7,8}) és a körük szerkesztett mondatlall nyilvánvalóan ezt kívánta bizonyítani; vagyis azt, hogy a krisztusi tanításnak alapvetően két rétege van: az egyik a populáris, a mindenki számára érthető; a másik a filozofikus, a „beavattaknak” (elsősorban az apostoloknak) szóló, amely a fogalmakat már a maguk kötött jelentésével alkalmazza.

¹⁴ cf. a ώρα harmadik és negyedik jelentése.

¹⁵ LXX *AlVöl*, 159.

SUMMARY

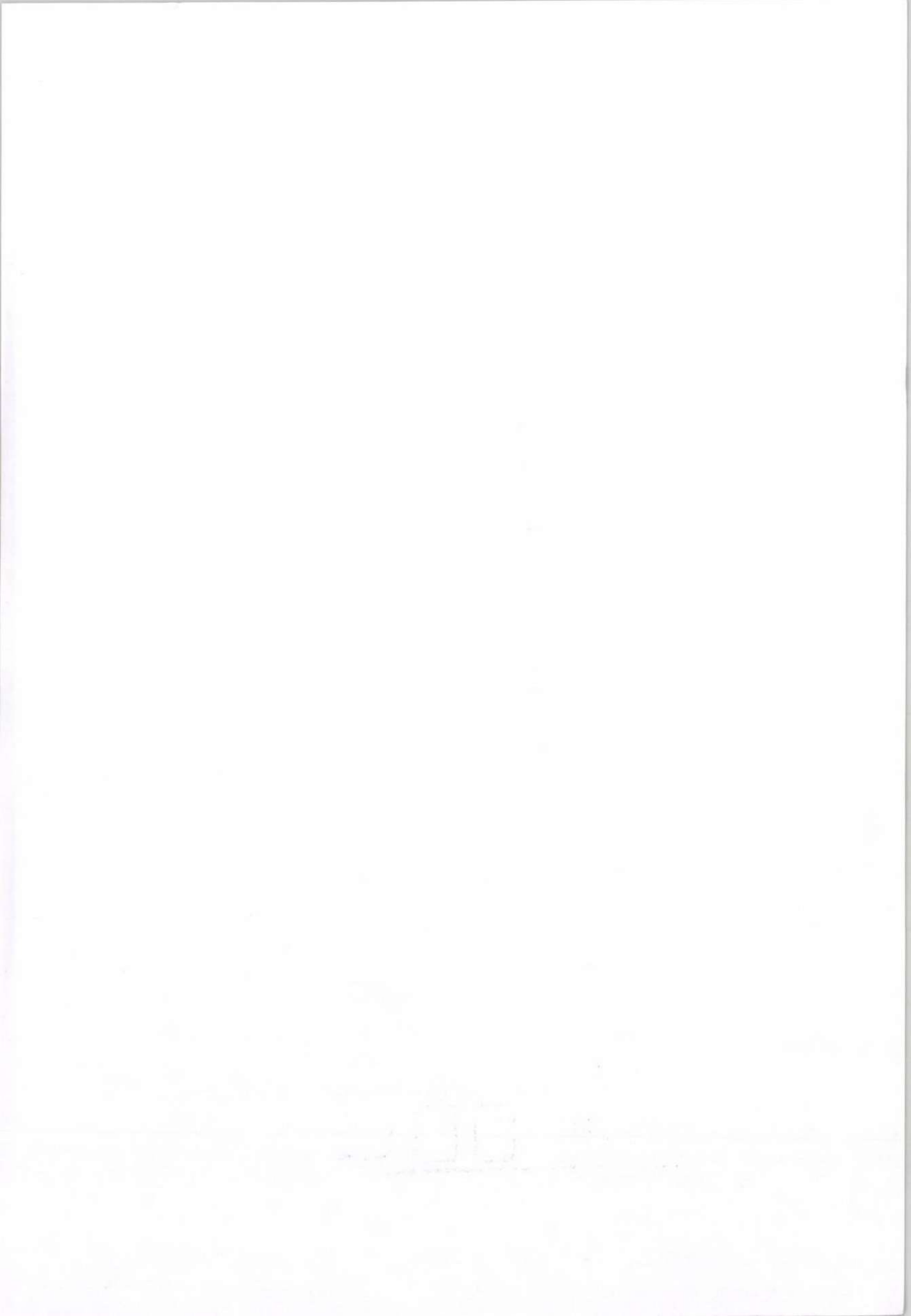
Καιρός and ὥρα

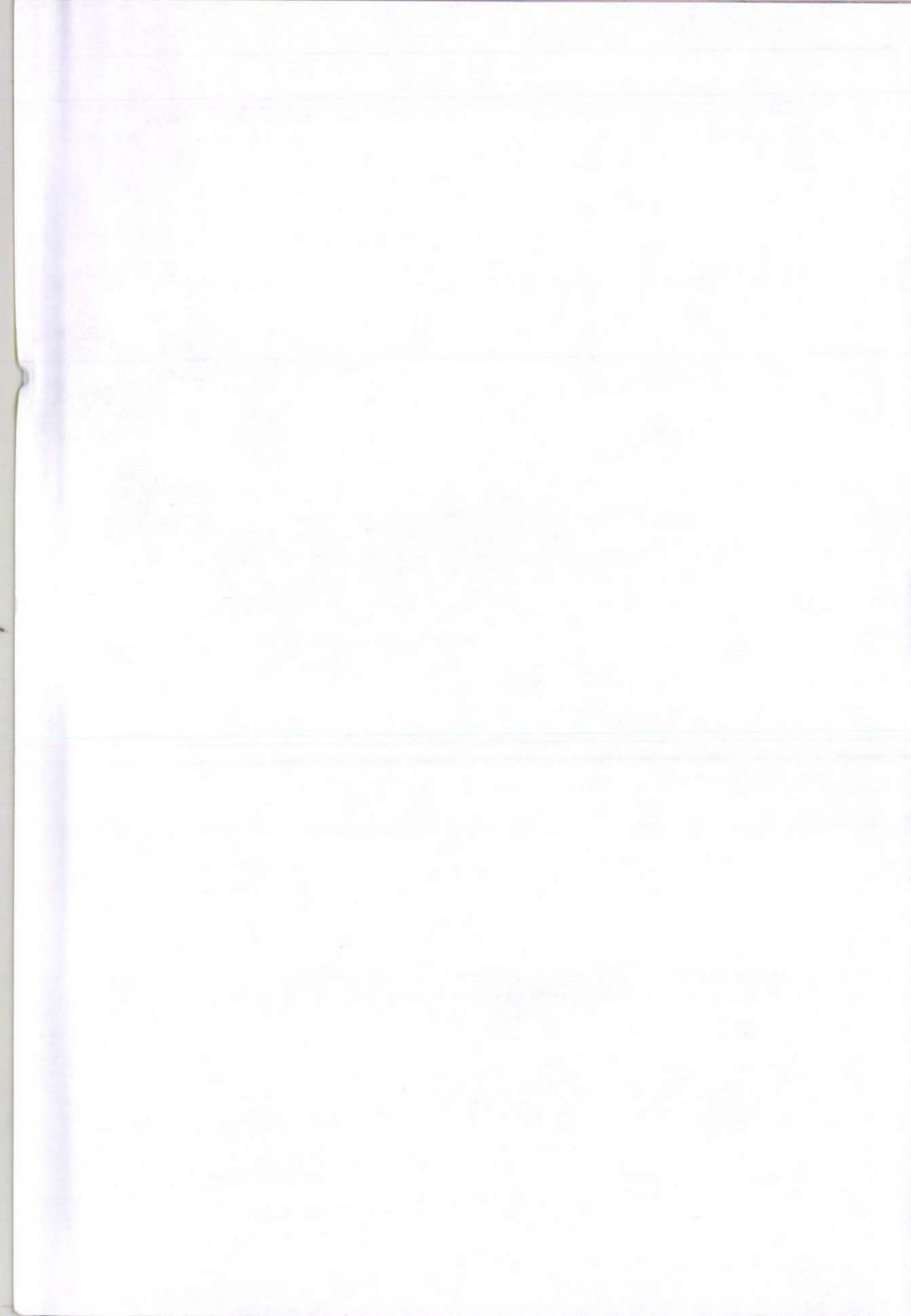
Introduction to the problem of temporal concepts in the New Testament on the basis of Athanasius *Apologia de fuga sua*

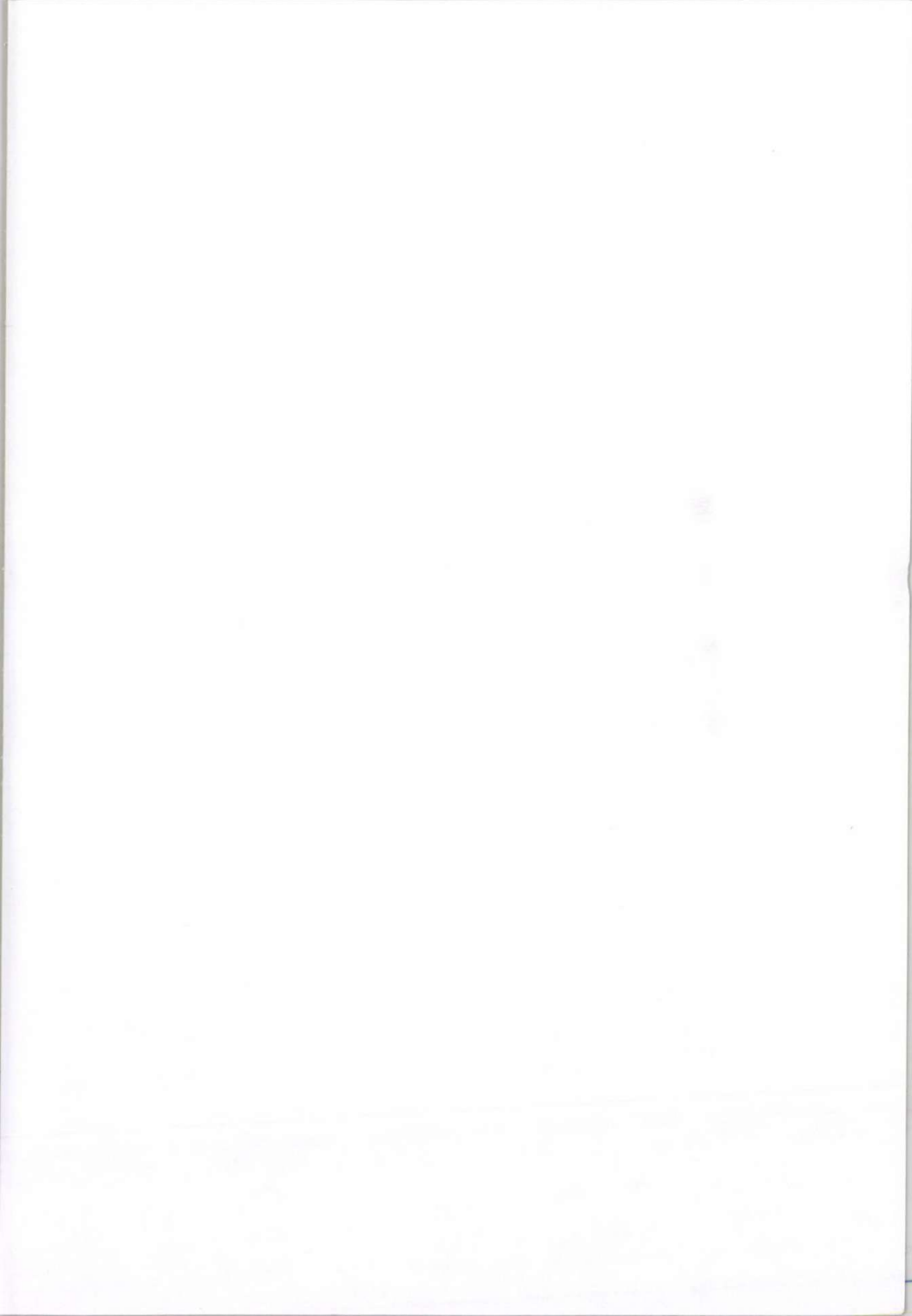
This paper is a preparatory analysis of a more comprehensive work examining concepts of temporality and distinctive temporal expressions in the New Testament. The paper draws much on Athanasius *Apologia de fuga sua* which includes several terms concerning time well distinguished and also as one of the external sources and nearly contemporary exegeses it provides my project with a great help. This introductory work will particularly focus on the two concepts of καιρός and ὥρα, for mistranslations and misinterpretations have made conceptual analysis essentially important in a new and more appropriate textual examination of the New Testament. This distinction will also serve as a good starting-point for a later, more detailed analysis where the scope of investigation will expand to αἰών, καιρός and χρόνος.

It was due to vernacular translations on the basis of the Vulgata that during the Reformation meanings of καιρός and χρόνος were confused and became interchangeable. Καιρός was translated on the basis of the latin 'tempus' referring to a long span of time and its actual meaning of 'moment', 'suitable moment' was neglected. Translations of ὥρα met similar difficulties, for though it is closely related to the concept of καιρός, all essential distinctive features were left unnoticed. One of the most important goals of this preliminary work is to elucidate and get closer to the real meanings of temporal concepts while it also aims at circumscribing their theological significance.









XA 136 174





1680 Ft