
Ethnographia

A Magyar Néprajzi Társaság folyóirata

128. évfolyam

2017

1. szám

Pócs Éva

A magyar táltos és a honfoglalás kori samanizmus. Kérdések és feltevések

Elsődleges célom e tanulmányban a feltételezett *ősvallási samanizmus* és a *táltos* alakja köré fűződő kutatási problematika bemutatása és ehhez fűződő, *bolgár-török kapcsolatokra* vonatkozó új kutatási eredményeim felvázolása.¹

A táltos hiedelmeivel először az 1980-as években foglalkoztam, amikor néhány tanulmányt készítettem a táltos európai kapcsolatairól, majd könyvet írtam a természetfeletti kommunikáció boszorkányperek dokumentumaiban fellelhető szakembereiről, köztük az ott fellépő táltosokról is,² egy feltételezett „európai” samanizmus³ jegyében. Az elmúlt években a természetfeletti kommunikáció közép-kelet-európai rendszereiről készülő munkám irányította figyelmemet újra a *magyar táltos*, illetve a *honfoglalás kori samanizmus* kérdéseire. A modernkori magyar néphit hatalmas adatbázisának áttekintése, valamint a kora újkori forrásanyag új dokumentumainak megismerése új problémák felvetődéséhez vezetett.

¹ Az ezekhez az eredményekhez vezető kutatás az Európai Kutatási Tanács részéről, az Európai Közösség hetedik keretprogramjából (2007–2013), az EKT 324214 sz. támogatási megállapodása alapján finanszírozásban részesült. – Tanulmányom egy részének vázlatos előzménye volt a 7. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszuson, 2011. augusztusában, Kolozsváron elhangzott, de nem publikált, *Ősvallásunk: magyar örökség vagy kutatói konstrukció?* című előadásom.

² Pócs 1988.; 1989.; 1995.; 1996.; 1997.

³ Gondolok itt elsősorban Carlo Ginzburg első, friuli *benandanté*ről szóló kötetére (Ginzburg 1966), majd későbbi, 1989-es könyvére (Ginzburg 2003 [1989]), amelyben az általa fellelt, 18. századi varázslóperekben szereplő „samanisztikus” varázslók és európai párhuzamaik alapján egy európai kereszténység előtti „samanisztikus szubsztrátumot” tételezett fel. Én magam elfogadtam, sőt kiegészítő magyar és balkáni adatokkal támogattam Ginzburg eredményeit (lásd például Pócs 1994.; 1995.; 1996). Ami az általam is feltételezett „ó-európai samanizmus”-t illeti, ennek egyes vonatkozásaival kapcsolatban készséggel elfogadom mind Voigt Vilmos szóban elhangzott, mind Demény István Pál írásbeli kritikáját (Demény 2000). Konkrét táltos-adatokkal kapcsolatos kritikus megjegyzéseinek nagy részét cáfolni tudom, ennek azonban itt most nincs tere.

A MAGYAR KUTATÁS TÁLTOSKÉPE

A *samanizmus* mind az uráli, mind az altaji népek életében fontos szerepet töltött be⁴ ezért a magyarság nyelvi és történeti múltjának fokozatos felderítése magával hozta, hogy a magyarok „pogány” vallásában is keressék nyomait. Már Cornides Dániel régi magyarok vallásáról, latin nyelven 1791-ben publikált műve⁵ óta folyamatosan napirenden volt a kereszténység előtti mitológia rekonstruálásának, vagy legalábbis a „keleti eredetű” vallási jelenségek fellelésének az óhaja. E törekvések a romantika európai eszmevilágába kapcsolódtak, a nemzeti identitáskeresés jegyében, így a kutatás bizonyos szimbolikus, az identitástudatot is szolgáló ideológiai töltetet is kapott: az a törekvés, hogy a magyarok vallása rendelkezék valamely sajátos, az európaiktól megkülönböztető keleti vonással, implicite ott élt a kutatás háttérében. Ez is egyik oka annak, hogy mind a mai napig kutatók sora vallja, hogy a magyarság kereszténység előtti vallása a samanizmus volt, vagy legalább valamilyen formában a samanizmus is része volt a vallásnak,⁶ és létrejött egy nem csak valós elemekből felépített, kissé nosztalgikus, illuzórikus samanizmus- illetve táltoskonstrukció, amelynek felépítésében akarva-akaratlanul a legkiválóbb kutatók is részt vettek.

A pogány magyar sámán szerepére a *táltos* választódott ki, aki eleinte mint áldozatokat bemutató *pap* jelent meg az ősvalláskutatók munkáiban, például Ipolyinál, ugyanígy Horváth Jánosnál, Kállay Ferencnél, Csengery Antalnál is.⁷ Ipolyi a feltételezett áldozópap alakjához már hozzárendelte a korabeli táltoshiedelmeket: a foggal születés, a hét éves korban meghaló táltosgyerek, a viaskodás képzeit, a kinczsásó gyakorlatot, valamint a táltosló mesei motívumát is. Mindemellett ő még nem kapcsolta a táltos alakját és tevékenységét a samanizmus fogalmához.⁸

Kállay Ferenc 1861-ben, Csengery Antal 1884-ben már említette a török népek *sámándobját*, a pogány magyar táltosra is vonatkoztatva,⁹ a dob azonban kulcsszerepet Sebestyén Gyula – ilyen értelemben korszaknyitó – 1900-as „varázsdob”-cikkében kapott.¹⁰ E tanulmány indította el a kutatói elképzeléseknek azt a mai napig tartó áradatát, amely szerint a *táltos* nevű varázsló a magyar néphitnek illetve nem-keresztény vallási

⁴ A samanizmus fogalmát e tanulmányban a magyar samanizmus-kutatókat követve abban a Vajda László által is kifejtett szűkebb értelmezésben használom, amely szerint ő javasolja, hogy samanizmusnak provizórikusan csak a szibériai/észak-középázsiai népek kultúrájának „samanizmus” komplexumát tekintsük. Ennek jellemző elemei: túlvilági utazás extázisban; a dob fontos szerepe az extázis keltésében; viaskodás sokféle formában, meghatározott motivációval; a beavatás során betegség, szimbolikus halál (Vajda 1959). Vajda meghatározása nem tér ki rá, de fontosnak tartom figyelembe venni a samanizmus nyilvános, rituális performansz jellegét, illetve még tágabban: közösségi szerepét is.

⁵ Cornides művének részletei: Diószegi 1971b: 17–32.

⁶ Lásd erről Fodor István összefoglaló tanulmányát és az általa hivatkozott kutatókat: Fodor 2003: 343–344.

⁷ Lásd Ipolyi 1854: 447–452; illetve a lásd a részleteket Horváth János 1817-ben, Kállay Ferenc 1861-ben, Csengery Antal 1884-ben közzétett munkáiból: Diószegi 1971b: 54–57.; 87–96.; 265–294.

⁸ Ipolyi 1854: 234–237.; 447–452.

⁹ Diószegi 1971b: 87–96.; 291.

¹⁰ Sebestyén 1900.

gyakorlatnak az eurázsiai samanizmus finnugor és altaji népeknél ismert letéteményeiseihez hasonló kulcsfigurája, aki az ősvallás keleti hozadékát őrzi.¹¹ Sebestyén már evidenciaként kezelte a *táltos-sámán* azonosítást, Kálmány Lajos úgyszintén, 1917-es, dél-alföldi táltosviaskodás adatokat is bemutató cikkében.¹² Róheim alapozta meg, 1925-ös könyvének az ősvallási táltos feltételezett ismerveit összefoglaló fejezetében az eurázsiai sámán ideálképének felépítését, különböző ural-altaji nyelvrokonok samanizmusának jellemző jegyeiből.¹³ Ennek az eszmei samanizmus-modellnek a fényében rajzolta meg az *ősvallási táltos* alakját, a jelenkori táltos ismerveiből és két 18. századi táltosper adataiból, Sebestyén „táltosdob” adatait és eurázsiai párhuzamanyagot is felhasználva. A magyar táltost Róheim egy finnugor alapú törökös samanizmus megörzöjének minősítette, és úgy vélte, hogy ez a jakutok samanizmusához állt legközelebb. Legfontosabb közös motívumként az állatlelkek bika vagy csödör alakban véghezvitt viaskodását jelölte meg. A legfőbb táltosismérvek szerinte a *révülés*, *viaskodás*, a *foggal születés*, a *táltos kapcsolata a lóval*, a *táltos gyógyításának szellemidéző módja* és a *táltos-boszorkány antagonizmus*, esetlegesen a *bagoly segítőszellem*. Róheim folytatta a Sebestyén varázsdob-cikkében megjelenő nem valós, „táltosidegen” elemek bizonyítékként való felhasználását, sőt, ki is egészítette Sebestyén dob-adatait a *Gólya-gólya gilice* gyermekdallal és a *szita=ló* azonosítás nyelvi alakzataival – ezek az adatok azután mai napig jelen vannak az ősvalláskutatásban, mint az ősvallási sámán dobjára utaló relikviák.¹⁴

A szövegfolklor kutatói közül először Solymossy Sándor járult hozzá az ősvallási táltos kutatói fikciójának továbbépítéséhez, noha ő először csak meséink keleti párhuzamait illetve elemeit kereste.¹⁵ A táltosrekonstrukció jegyében került egy „ural-altaji hitvilág”-ot bemutató alfejezet, középpontjában néhány rokon nép samanizmusának ismertetésével, a *Magyarság Néprajza* általa írt *Magyar ősi hitvilág* fejezetébe. Ebbe belevonta a táltos már Róheimtől tudott ismerveit is, a sámándob-konceptióval együtt, amelyet ő a „Szita-szita péntek...” gyermekdal-töredékkel épített tovább.¹⁶

¹¹ Lásd például: Sebestyén 1900.; Róheim 1925: 7–40.; 1984 [1961].; Solymossy 1929.; 1937.; Diószegi 1952.; 1953.; 1958 a; 1958b; 1960.; 1967.; 1969.; 1973; Hoppál 1975.; 1981.; 1984.; 1988.; 1996.; 1998.; Dömötör T. 1982.; 1983.; Pócs 1994. és az 1. jegyzetben említettek; Demény 1994.; 1999a; 1999b; 2000. Az ősvallás kutatásának összefoglaló értékelését lásd: Voigt 1997–1998.

¹² Kálmány 1917.

¹³ Ilyen elemek: burját sámándob, csukcs avatás, jakut és számi viaskodás, teleut sámansapka, hanti jósök stb. (Róheim 1925: 8–20).

¹⁴ Róheim 1925: 7–40.

¹⁵ Solymossy 1922.; 1929.; 1930.; 1931.

¹⁶ Solymossy 1937: 352–367.

DIÓSZEGI VILMOS ŐSVALLÁSI SÁMÁNKONSTRUKCIÓJA

Diószegi Vilmos elődeitől átvette a *táltos*, *mint* ősmagyar sámán elgondolását, és nagy mennyiségű bizonyító anyagával¹⁷ megerősítette és részletesebbé tette a Róheim megrajzolta táltos-képet, továbbá felépített a táltos alakja köré egy „samanisztikus világképet” is. A honfoglalás kori magyar samanizmus rekonstrukcióját összefoglaló két könyvében¹⁸ – a metodológiai vezérelvűl kitűzött „genetikai etnikus sajátosságok” megállapítását¹⁹ alkalmazva – Róheim adatsorát még néhány, kozmogóniára és sámán-avatásra vonatkozó mozzanattal egészítette ki. A táltos attribútumainak és tevékenységének két könyvben és több tanulmányban publikált áttekintő összefoglalásai²⁰ tanulságaképpen ő is – Róheim véleményével egyezően – úgy vélte, hogy a magyar táltos egy finnugor alapú törökös samanizmus megörzöje, nyugatra szakadt képviselője volt, és a táltos 20. századi elbeszélés-motívumait a honfoglalás korában még létezett samanizmus reliktumainak tekintette. Ő is a Róheimtől átvett, több eurázsiai nép samanizmusának ismert attribútumaiból összeállított modell – mint ideálkép – fényében rekonstruálta az ősvallási illetve honfoglalás kori táltost. Miután 1967-es könyvének összefoglalásában kijelentette, hogy a „sokirányú vizsgálódás eredményeként hitvilágunk egész sor vonásáról kiderült, hogy a honfoglalás korára nyúlik vissza”, négy fő pontban sorolta fel a magyarság honfoglalás kori világképének, valamint az annak gerincét képező samanizmusnak illetve a táltos attribútumainak általa rekonstruált elemeit: 1. „*samanisztikus világkép*” és *lélekképzetek*; 2. *születés, kiválasztás, beavatás*; 3. *dob*; 4. *révülés*, „*szellemidézés*” és *viaskodás*.²¹

Diószegi, összefoglaló munkáinak átfogó mivolta és határozott kánonteremtő igénye révén, a kutatásban hatalmas tekintélyre tett szert, kortársai, valamint az utána működő kutatók döntő többsége elfogadta eredményeit. Így Diószegi fő tézisei szolgáltak alapul Dömötör Tekla, majd Hoppál Mihály táltosról, ősvallásról szóló írásaihoz;²² Hoppál Mihály, majd Demény István Pál, vagy legutóbb Pozsony Ferenc néhány adalékkal ki is egészítették a rekonstrukciót.²³

¹⁷ Használta az időközben megszorodott néphit-gyűjtések adatait, a Magyar Néprajzi Atlasz 190. kérdésre („A foggal született gyermek”) adott válaszokat, valamint saját, céltudatosan a táltosra irányuló gyűjtéseit.

¹⁸ Diószegi 1958a; 1967.

¹⁹ Ezt az elvet többször hangoztatja 1958-as könyvében; metodológiájának részletes kifejtését lásd: Diószegi 1954.

²⁰ Kutatási eredményeit részlegesen vagy teljességükben összefoglaló munkái: Diószegi 1952.; 1953.; 1958a; 1960.; 1967. Rövid összefoglalások a külföld számára: Diószegi 1958b; 1971a. Két könyvének összefoglalásai 1958a: 435–436.; 1967: 134–135.

²¹ Diószegi 1967: 134–135.

²² Lásd a 8. jegyzetben említett munkáikat.

²³ Hoppál a sámándob-rekonstrukciót építette tovább egy mandzsu adattal (a sámán dobon kelt át a vízen: ezzel, a szitában úszó *tudós* magyar motívuma alapján, a szita–sámándob kapcsolatát vélte igazolni, illetve a tejivő táltos szöveg-motívumát a tej antitoxikus hatásával próbálta magyarázni, feltételezve, hogy a magyar sámán az Észak-Euráziában víziókeltő narkotikumként használt légyölő galóca (*Amanita muscaria*) hatását tejjel kívánta ellensúlyozni (Hoppál 1992: 159–164). Demény a táltosviaskodás keleti párhuzamai után nyomozott tovább, egészen Kínáig (Demény 1999a); Pozsony a moldvai *hejgetés* és *urálás* rítusaival kapcsolatban tételezett fel „samanisztikus” nyomokat (Pozsony 2005).

A szövegfolklor vonatkozásában Berze Nagy János, Solymossy nyomdokain haladva, elsősorban a mesekincsben kereste az ősvallás hagyatékait, azonban Solymossy nézeteit meglehetősen túldimenzionálva, illogikus párhuzamanyagával tette zavarossá a képet.²⁴ Kovács Ágnes – szintén a Solymossy–Diószegi vonalon haladva – összeállította az égigérő fa „samanisztikus” meseanyagát, a magyar sámán világfájának elképzeléséhez igazodva.²⁵ A Diószegi eredményeire alapozó honfoglalás kori régészet művelői közül Mesterházy Károly, Dienes István, majd összefoglaló igénnyel Fodor István járult hozzá a honfoglalás kori samanizmus feltérképezéséhez új régészeti emlékek megfejtésével, valamint új kérdések felvetésével a honfoglalás kori sámánság társadalmi hátterével, a táltos közéleti szerepével, illetve a művészeti emlékek által tükrözött világgéppel kapcsolatban.²⁶

Kritikus hangot Diószegi munkásságával kapcsolatban elsőként László Gyula ütött meg (téves általánosításokra, az átadás-átvétel időrendi problémáira, a régészeti leletanyag magyarozatára vonatkozóan).²⁷ Egy későbbi tanulmányában Diószegi hipotéziseinek átfogóbb kritikáját nyújtotta: kétségei támadtak a *táltos* szó etimológiájával, a táltosavatás „feldarabolás” motívumával kapcsolatban, és szerinte nem volt kapcsolata a táltosnak az égigérő fával, nem volt dobja, „sámánviselete”. Valódi táltosattribútumnak csak a viaskodást, a foggal születést és az előre elrendelt táltossorsot tekintette. Kritikája éle Diószegi heterogén, eltérő eredetű „emlékrögök”-ből konstruált honfoglalás kori táltosképe ellen irányult: kijelentette, hogy „az egykori magyar táltos alakjának elképzeléséhez nem nagyon használhatjuk a szibériai sámánt.”²⁸ (Alább kifejtett gondolataim több ponton egybevágnak László kritikájával.) Nem sokkal később, az alaptételek elfogadása mellett, Demény István Pál is hangot adott néha kételyeinek is, például a *sámándob* vagy a *világfa* motívumai kapcsán.²⁹

Néhány szöveg- és zenefolklorkutatónk más, mondhatni nem samanizmus-centrikus megközelítéssel vizsgálta a magyar mesekincsben fellelhető „samanisztikus” motívumokat. Elsőként Vargyas Lajost kell említenünk, aki az *égigérő fa*, a *táltosló*, vagy a *táltospárbaj*, *alvilági sárkányharc* jelenségeit nem feltételezett honfoglalás kori sámánrítusokkal hozta kapcsolatba, hanem különböző epikus műfajok (mese, hősnék) szöveg-motívumának tekintette (a jelenségek párhuzamait döntően nem a samanisztikus gyakorlatban, hanem a „samanisztikus” motívumokat tartalmazó epikában lelte fel).³⁰ Demény István Pálnak szintén voltak ilyen irányú észrevételei a honfoglalás kori epika kérdései kapcsán.³¹ Voigt Vilmos az ősvallás kutatását összefoglaló tanulmányaiban³² némi kritikával illette Diószegi alapkoncepcióját is, és ő szintén a török-rokonságú honfoglalás

²⁴ Berze Nagy 1958.

²⁵ Kovács 1984.

²⁶ Mesterházy 1978; 1994; Dienes 1975 (a honfoglalás kori sírok trepanált koponyáit lélekvesztéses betegségekkel hozta kapcsolatba); Fodor 2003; 2004.

²⁷ László 1959.

²⁸ László 1990.

²⁹ Demény 2000.

³⁰ Vargyas L. 1977.; 1978.; 1985.; 1988.

³¹ Demény 1996: 162–163.; 1997.; 2000: 156–157.; 2002: 209–210.

³² Voigt 1997–1998.; 1998.

kori epika tartozékának tekintette a *sárkányharc*, *évigérő fa*, *táltospárbaj* motívumait. 2012-ben már Diószegi tételeinek jelentős részét nem tartotta bizonyítottnak.³³

Mielőtt rátérnék a táltossal kapcsolatos kutatási problematika részletesebb taglalására és a magam új eredményeinek bemutatására, röviden bemutatom magát a táltost, a közvetlenül rá vonatkozó adatok, a Diószegi munkássága óta jelentősen megnövekedett adatbázisom fényében.

A MAGYAR NÉPHIT TÁLTOSA

A 19–21. századi folklórgyűjtésekből, az Ipolyi közölte, fentebb már említett folklór-
adatokkal kezdődően, a táltoselbeszélések igen gazdag anyaga maradt ránk. Ebből valamelyes következtetéseket le tudunk vonni még az esetleges, itt-ott még a 20. század végén is élt gyakorlatnak egyes mozzanataira is. A 20–21. századi elbeszélések nagy többsége *idővarázsló*, kisebb mértékben *kincskereső* táltosokról szól. *Táltosként* megnevezett, közösségi feladatokat ellátó szakemberek emléke a 20–21. században már csak a Székelyföldön, Gyimesben és Moldvában fogható meg: azonban az a néhány táltos, akire e tájakon emlékeznek, *jós* volt, alakjához az idővarázsló-elbeszélések egyetlen motívuma sem társult. Székelyföldön, Gyimesben és Moldvában élénk emléke él még gyakorló idővarázslóknak, akiket azonban sem terminológiájuk (*időigazító*, *mezőőrző*, *jégőrző*, *jéghordozó* stb.), sem tőle eltérő gyakorlatuk nem köt a táltoshoz. Alföldi táltosok, mint kincslátók, helyel-közzel működtek még a múlt század derekán. (Közismert példa a tiszafüredi Pénzások Pista, aki kissé zavart elmével mániákusan kereste az elásott pénzt – a környék falvaiban táltosnak tartották, de más táltos-ismérvéről nem tudtak.)

Más képet mutatnak a 17–18. századi boszorkányperek jegyzőkönyveiben fellelhető – az új forrásfeltárások következtében immár 35-re szaporodott – táltosok dokumentumai.³⁴ E forrásokban sokoldalú, a mindenkori történelmi, társadalmi szituációnak megfelelő „okkult” feladatokat ellátni képes szakemberek állnak előttünk a táltosok személyében: gyógyítanak, jósolnak, kincset „látnak”, olykor rontással, boszorkánysággal is vádolják őket, és sokszor ellenboszorkányként azonosítják a boszorkányokat és gyógyítják a rontást. Mindezeket a szerepeket egyidejűleg, egy személyben is betölthették. Az idővarázslás ritkábban tartozott feladataik közé, és sohasem látszik egyetlen, kizárólagos funkciójuknak; a perek harmincöt *táltosemlítése* közül csak három-négy utal úgy-ahogy idővarázslóként besorolható személyre. Ez mindenestre érdekes ellentétben áll az időjárásért küzdő táltos 20. századi mondai adatainak nagy számával.³⁵

Ellentmondás van tehát a perek táltosainak gyakorlati funkciója és a 20. századi hagyomány között. Nem tudhatjuk bizonyosan, hogy általában kevés idővarázsló te-

³³ Voigt 2012.

³⁴ Nemrég megjelent tanulmányomban részletesen bemutattam ezt a harmincöt táltost (Pócs 2016).

³⁵ Lásd összefoglalóan: Diószegi 1958: 342–395.; 1973: 189–204.; Pócs 2012a: 442–452. E tanulmányban nincs terem az egyes jellemző motívumok bőséges illusztrációs anyagát nyújtani; csak a legjellemzőbb jegyek igen csekélyszámú példáját mutathatom be.

vékenykedett a magyar parasztság közösségeiben, vagy csak kevésbé vádolták őket boszorkánysággal; hiszen az idővarázslók az egész helyi közösség szolgálatában kevésbé voltak kitéve annak, hogy a közösségen belüli, személyes konfliktusok indukálta boszorkányvadás éri őket. Egy másik fontos különbség az, hogy a boszorkánypererek minden idővarázsló funkcióban megjelenő, illetve a másvilággal transzban kommunikáló táltosa nő, ellentétben a 20. századi táltosmondák „viaskodó” férfi-táltosaival. Úgy vélem, e vonatkozásban elsősorban az *elbeszélő hagyomány – valóságos gyakorlat* kettősségéről van szó. Azt sejtem, hogy a 20. századi táltoselbeszélések elsősorban egy régi epikus hagyomány képviselői, és nem a valóságos táltosrítusok közvetlen tükrözői. Ez az epikus hagyomány pedig, mint majd ezt még később részletesebben taglalom, alapvetően a (honfoglalás kori?) hősepikából származik, amelynek táltos-hősei természetyszerűleg férfiak.

Ha még régebbi múltba megyünk vissza, lényegében megszűnnek az adatok; legalábbis a táltos szerepét, tevékenységét illetően; Pais Dezső dokumentációjának köszönhetően néhány 13–18. századi *Táltos* személynév, valamint néhány 15–16. századi kódexbeli említés van birtokunkban, amelyek a mágia különböző specialistáira utalnak, illetve táltosviaskodást említ egy 17. századi, határperrel kapcsolatos adat.³⁶ A honfoglalás korára nézve tehát semmiféle, a *létező* és mágikus/vallásos specialistaként *működő* táltosra utaló forrásunk nincs; a régészeti, nyelvi emlékek esetleges közvetett bizonyítékai mellett minden e korra vonatkozó következtetést a későbbi dokumentumokból, elsősorban is a 20. századi elbeszélésekből kellett a kutatásnak levonnia.

A fent említett, idődimenziókat illető különbségek miatt az alábbiakban két lépésben, időben visszafelé haladva foglalom össze az újkori táltos dokumentumainkból kirajzolódó jellegzetességeit. A 19–21. századi folklóradatokkal kezdve egy-egy jellegzetes motívumsor köré csoportosítom az adatokat. E szövegmotívumokból csak nagyon esetlegesen rajzolódnak ki bizonyos táltostípusok; csak lazán tartoznak össze bizonyos motívumegyüttesek, és lényegében minden motívum bármelyik másikkal kapcsolatba kerülhet. Tehát csak feltételesen beszélhetünk a *szeles/zivataros táltosok*, az *állattá váló werwolf-táltosok*, vagy a *szárnnyal születő „sárkányos” táltosok* típusairól. Ezek az inkább csak a narráció szintjén elkülönülő kategóriák kevésbé tükrözik a narratív hagyomány mögött csupán halványan felderengő valóságot.³⁷

³⁶ Orvosok, jósök, álomfejtők: Pais 1975c: 85. A 17. századi adatot említi: Róheim 1925: 16–17.

³⁷ A magyar táltos publikált és publikálatlan adatainak legteljesebb gyűjteménye, melynek alapján e tanulmányon dolgoztam: *Magyar Néphit Archívum, Táltos, Garabonciás, Születés* csoportok. Az archívum anyagából válogatott, minden fontos motívumra kiterjedő szöveggyűjtemény és tipológia: Pócs 2012a. A tanulmányban – terjedemi okokból – mellőznöm kellett az összes felhasznált adatra utaló konkrét hivatkozást; csak az idézett adatok esetében nevezem meg az elsődleges forrásokat.

„Szeles”, „zivataros” táltosok: zivataros, szeles tulajdonságok, kettőslény-sajátságok

A narratívumok igen nagy hányada a táltosokat idővarázslóként jeleníti meg, aki *zivataros*, *szeles* tulajdonságokkal rendelkező, félig ember, félig szellem *kettős lény*.³⁸ Ember volta mellett van egy permanensen jelen lévő démoni lény, amely a kommunikáció során azonosul a felhőmásvilág zivatardémonaival; hol emberként a földön, hol szellemként a zivatarfelhők világában lakozik, az emberek és démonok világa közti diffúz határ számára könnyen átjárható.

Az *idővarázsló* tevékenységéről szóló beszámolókból mutatkozik meg leghatározottabban a természetfeletti kommunikációnak egy sajátos, a *kettős lényekre* jellemző formája: a táltosok úgy válnak szellemlénné, hogy emberi alakjuk „eltűnik” a leszálló ködben vagy a leereszkedő zivatarfelhőben, a külső szemlélők által is észlelhetően. A felhő vagy a köd, szellemsajátságaik révén, láthatatlanná teszi, „elragadja”, „felemeli” őket, eltűnnek, köddé vagy felhővé válnak maguk is: *A tátos a főhő-szelbe vót. Hal-lottam, hogy föl vitt valakit*,³⁹ vagy: *Főlhőbe mén a tátos. Jött olyan nagy főlhő, hogy föl vitte*.⁴⁰ ...*Két lépésre se mönt el, mán köd ereszkedett utánna. Olyan, hogy tovább nem láttuk. És eltűnt*.⁴¹ A zivatartáltos maga is zivatardémonként viaskodik az orkánt, jégesőt hozó ellenséges démonokkal, és vízesen, vagy villámnyomokkal tér vissza a zivatarfelhőből. A táltos dél-alföldi *tátorjános*, *szeles* jelzője is viharos természetére vall.

Főleg a magyar nyelvterület középső részén ismerték a negyven-ötven évvel ezelőtti intenzív folklórgyűjtések idején a *zivartartáltos* – általában idővarázslással kapcsolatos – elbeszéléseit. Magyarország nyugati, déli és északi területein a *garabonciás* alakját is sokszor övezték hasonló hiedelmek. Mindemellett a „zivataros” tulajdonságok mindegyik fajta táltos jellegzetességeiként megjelentek, a táltoshiedelmek egyik alaprétegét képezték szerte a magyar nyelvterületen.

„*Werwolf*”-táltosok: születési sajátságok, származás, születési jegyek, elhívás, beavatás

A döntő súllyal a nyelvterület középső részéről származó 20. századi gyűjtések adatainak igen nagy száma vonatkozik a táltos *rendkívüli születésére foggal* vagy más jellel, *kettős fogsorral*, *hat ujjal*, *burokban*, vagy *a hátán sörtével*, *szőrösen* születik. E jegyek általában a természetfeletti képességek garanciái, annak jelei, hogy a táltos nem közönséges ember, hanem az emberi és a természetfeletti világba egyaránt tartozó

³⁸ Ilyenfajta kettős lények változatos sorát ismerjük az európai hiedelemrendszerekből, a *werwolf* (*farkasember*), a *mora/Mahr/mara/lidérc* lények, vagy a *tündérek* és a *boszorkány*, vagy a román *strigoi* is ide tartoznak. Ezeknek általában emberi és démoni/állati, „élő” és „holt” alakváltozataik is vannak. A délszláv, keleti sláv és magyar kettős lényekre, „kétlelkűekre” vonatkozó adatok például: Hertz 1862: 123.; Klapper 1910.; Tolstoj–Tolstaja 1981.; Burkhart 1989: 71–94.; Pócs 2002; 2014.

³⁹ Padé/Padej, Szerbia (volt Torontál vármegye), Ferenczi 1974: 263.

⁴⁰ Mohol/Mol, Szerbia (volt Bács-Bodrog vármegye), Ferenczi 1974: 263.

⁴¹ Feketető/Crna Bara, Szerbia (volt Torontál vármegye), Ferenczi 1974: 269.

kettős lény. Amint Mezőtúron mesélték egy burokban született táltosról: „*Mert mindig azt mondta, hogy ő nem idevaló. Félig idevaló, félig meg a másvilágba tartozik.*”⁴²

A születési sajátságok egy része bizonyos állatember (*werwolf*)⁴³ sajátságokkal van kapcsolatban: a táltoshagyományok egy része arra utal, hogy olyan, állattá változni képes *kettős lényekről* van szó, akik a kultúra világa mellett a naturában is otthonosak, akikre a születésekor, vagy már az anyaméhben meghatározott sorsuk szerint kétféle életlehetőség, valamint az élet–halál szakaszok ciklikus váltakozása vár (a „*werwolf*”-táltosnak hétéves korában, hét évenként el kell mennie, hét éves korában eltűnik; elviszik, örökre eltűnik, „meghal”, majd visszatér; a következő ciklus mérlegét eldöntendő, periodikusan viaskodnia kell stb.).⁴⁴ A táltost „elragadják”, „elviszik”, „mennie kell” metaforák némely esetben úgy is értelmezhetők, hogy a táltost a szellemtáltosok, állatszellemelek elhívják, elragadják másvilágukra, és ott beavatják a táltosságba: „*Hogyha ezek a tátosok ezt a foggal születettet el tudták vinni, akkor az is olyanná vált, tátos lett. [...] a foggal lett gyereket nevelik hét évig; hogy hun van ezeknek a nevelőhelyük, azt nem tudom.*”⁴⁵

Egy-két adatunk szerint ló, néhány más adat szerint sas, „nagy fekete madár”, vagy sárkány ragadja el a táltost „örökre”; vagy pedig „viaskodni” viszi, mint segítő/elhívó szellem. Például egy gyulaji (Tolna megyei) adat szerint a foggal született gyermekért „*hét éves korában sárkány jött érte és elvitte. Sárkánykígyóként járnak föl a felhőbe [...] és szagatják széjjel [a zivatarfelhőket].*”⁴⁶

Mindezeket a vonásokat általános közép-kelet-európai, a táltos-adatokon messze túlterjedő *werwolf* sajátságokként minősíthetjük. A foggal születés, az állattá változás, állatalakban való viaskodás az ellenséges tudóssal a *javas*, vagy *tudós* nevű falusi specialisták sajátja is lehet, de a foggal születés hiedelmei *werwolf*-tulajdonságokkal rendelkező közönséges gyermekekre is vonatkozhatnak. A *dupla fogsorral születés* általában olyan kelet-európai *kettős lények* attribútuma, amelyeknek élő és holt alakjaik, illetőleg élő ember alakjuk és démonikus hasonmásaik léteznek párhuzamosan (*werwolf*, *vámpír*, *strigoi*, *mora*, *boszorkány*). Az állatember-vonások a zivataros/szeles tulajdonságokkal, zivatarvarázslói sajátságokkal összefonódva, a táltoshiedelmek egyik domináns rétegét képezik.

Szárnnyal születettek, sárkányosok

A „zivataros” és állatember motívumegyüttesekkel összefonódva, de bizonyos sajátos, csak rájuk jellemző vonásaik révén azoktól el is különülő csoport a *madár*; *kígyó*, *sárkánytulajdonságokkal rendelkező emberek* hagyománya, akik kis szárnyaackával, tollal

⁴² Jász-Nagykun-Szolnok megye, Pócs Éva gyűjtése, 1962.

⁴³ A *werwolf* szó szűkebb jelentése 'emberfarkas'; tágabb értelemben 'állatember' jelentésben használja a kutatás (a *farkasember* az európai állatemberek leggyakoribb változata, de van *medveember*, *kígyóember* és *kutyaember* stb. is).

⁴⁴ Lásd e *werwolf*-vonásokról részletesen Pócs: 2002.

⁴⁵ Kistelek, Csongrád megye, Diószegi Vilmos gyűjtése, 1954.

⁴⁶ Andrásfalvy Bertalan gyűjtése, 1961.

(olykor kimondottan sas vagy daruszárnyal) a hónap alatt születnek; már csecsemőként elrepülhetnek anyjuktól. Ha nem vágják le szárnyacskájukat, azt idősebb korukban ruhájuk alá rejtve viselik, vagy egy bizonyos életkorban szárnyuk nő, sassá vagy sárkánnyá változnak és elrepülnek: „*Reggel születnek azok, meg szárnyal. Mennek is, meg repülnek is. Csak hát űk láthatatlanok, úgy repülnek, hogy nem lehet látni űket. Mikor a táltosgyermek felnött, szárnya nőtt, tizenkét-tizennégy éves korában elmegy viaskodni.*”⁴⁷

Ide tartozik a hallá, kígyóvá, kakassá változó, csirke alakjában megjelenő táltos nőhány adata, amely lények mindegyike szárnyas, repülőképes lényé: sárkánnyá, sassá, daruvá tud változni. Talán e motívumok körébe vonhatók a *táltos állatapjára*, nemzójére, vagy őseire illetve felnevelőjére (sas, daru, bika, farkas, kutya stb.) vonatkozó délalföldi, délerdélyi adatok, valamint a kisgyermekkorban megnyilvánuló rendkívüli képességek (a csecsemő megszólal, rendkívül gyorsan fejlődik, a kisfiú igen erős) motívumai.

A szárnyal, tollal születettek adataival sokszor egybetartoznak, de azoknál – földrajzilag – kiterjedtebbek a kígyó, sárkány, vagy ritkábban madár (bagoly, sas, kakas, daru, ló) jóslásban, divinációban segítő szellemek csekélyszámú, szétszórt adatai. Az állatapa/állatős-hagyományok hasonlóképpen: a szárnyal, tollal születettek adataival esetleg egybetartoznak, de sokszor függetlenek azoktól. A születési jegyek, illetve a hozzá kapcsolódó állatapak, segítőszellemek hagyománya a táltoson és rokonain túl, általában hősök, nagy erejű emberek gyermekkorához tartozik, és hősmondákban, történeti mondákban is megjelenhet. Előrebocsátjuk, hogy mindezek az adatok a bolgár és szerb varázslóhiedelmek és hősepika fényében lesznek értelmezhetők.

A viaskodások

A táltos motívumkincsének leggazdagabb anyaga a *viaskodásra* vonatkozik; e narratívumok nagyjából az előbbi három csoportnak megfelelő három nagy csoportra oszthatók.

A *zivatar-táltosok csatáinak* elbeszélései igen változatosak; ha megtudható belőlük a viaskodás mikéntje, úgy általában emberalakban, egyedül vagy gyakrabban csapatosan folytatott harcról van szó a zivatar-démonok, az ellenséges táltoscsapat, vagy a jégverést hozó „rossz” sárkányok ellen: „*A felhőbe – mer a felhőbe mennek a táltosok –, azt mondják, a táltosok rugdalóznak, azért villámlik. A felhőbe, amikor azok a nagy zivatarok vannak, azok a táltosok mennek össze, hogy melyik az erősebb. Azok szaggatják szét a felhőket. A legerősebb hatalom a táltos...*”⁴⁸

E csaták képeihez több sztereotíp mondai motívum tartozik; *leggyakoribb a vándor táltos tejet kér – nem kap – zivatar támaszt* motívumsor. A zivatar-táltosok mint a zivatarfelhők, zivatar-démonok urai lépnek fel, de nem feltétlenül csak közvetlen kommunikációt folytatnak a démonvilággal. Más módszerekkel is irányítják a zivatarfelhőket, baltával „vágják el” a „megkötött” felhők kötelét, botokkal, vagy imával, ráolvasással küldik el a démonokat stb.

⁴⁷ Mindkét idézet: Sárretudvari, Hajdú-Bihar megye, P. Madar Ilona gyűjtése, 1963.

⁴⁸ Nagybátony, Heves megye, Diószegi Vilmos gyűjtése, 1956.

Leggyakoribb (dominánsan az Alföldön megjelenő) narratívumok az állattá változó werwolf-táltosokról szólnak, akiknek állatalakot öltve kell viaskodniuk egy másik település, táj ellenséges táltosával. A viaskodás általában ellentétes színű, *fehér* és *fekete* vagy *fehér* és *vörös* állatok (bika, ritkábban ló, sárkány, még ritkábban vadkan, farkas, kutya) képében, esetleg *vörös-kék színű lángok* alakjában zajlik. A cél általában a zivatar, jégeső elhárítása, az ellenségre (vissza)küldése, ritkábban a csapadék biztosítása. Az időjárásért folytatott küzdelmet gyakran meteorológiai jelenségek, szélvihar, zivatar kíséri, ugyanúgy, mint a többi idővarázsló illetve viaskodás-típus esetében.

A viaskodás-motívumok egy részének bizonyos tanulás/beavatás-jellege van: a táltosnak meg kell vívnia az ellenséges táltossal ahhoz, hogy hivatását gyakorló idővarázsló lehessen. Számos – főleg dél-dunántúli – adat egy „közönséges” állat elleni, emberalakban, meztelenül lefolytatott, párbaj- illetve erőpróbaszerű viaskodásra vall. Például:

A bika csak csavargott az utcán, olyan természetű volt, hogy megtámadta az embert. ...Amint jöttek a cigányok, ijesztgették a bikát, az meg nekik ment, ez az erős cigány ... eldobta a bőgőjét, nekiugrott a bikának. Elkapta az egyik kezével az egyik szarványát, a másikkal az orra cimpáját, úgy megcsavarta a bikát, hogy a bika úgy bömböt kínjába. Mindaddig csavargatta a bikát, míg földhő vágta, hogy az egisz níp nízte. Ennek azután híre ment, hogy az öreg Bogdán tátos vót, megvitt a bikával. Bogdán Pali volt a neve. A leszármazottjai is olyan erősek voltak mind.⁴⁹

Ez a fajta viaskodás, egyéb werwolf-jegyekkel együtt, egyfajta „werwolf-varázslót” illetve annak narratív típusait jelöli, de úgy tűnik, ez a hagyomány igen kevésbé füződött működő táltosokhoz. Elsősorban epikus hagyományról van szó sok sztereotip mondai motívummal (például a táltos megmondja előre, hogy viaskodnia kell, segítőt kér fel stb.), másrészt intenzíven átszőve állatember-hiedelmekkel (állatalteregők, foggal, állati jegyekkel születés, viaskodások ciklikus jellege, stb.).

A *sárkányos/szárnyas táltosok viaskodásának* elbeszélései a werwolf-, és zivatar-varázsló jegyek mellett sajátos többletmotívumokat is tartalmaznak. A csatába indulót sárkány, kígyó vagy sas viszi fel a felhőbe, esetleg sárkány vagy kígyó hátán utazik. Ő maga hasonló repülő lény alakját veszi fel, vagy pedig emberalakban harcol a zivatarfelhőben, de sárkány vagy sas segítője, vezetője van a szellemcsatában. Hasonló szerepe lehet a kakas, csirke, kígyó vagy ló segítőnek. Ezek mindegyike szárnyat növeszthet, sárkányá, sassá változhat a másvilági dimenziókban.

A „szárnyas táltos” születési jegyeinek és viaskodásának adatai nem rajzolnak ki egy koherens idővarázsló táltos alakot, bár láthatóan egy ilyesféle lény köré csoportosulnak. A sárkányá változva viaskodó táltos adatai a sasként/sárkányként születő táltosénál kiterjedtebbek: a viaskodás-elbeszélések egyedül a sárkány alakját kapcsolják össze koherensen a segítő, „lélekállat” szerepét betöltő sárkánnyal. A délnyugatnyugat-magyarországi (és szlovén, horvát) sárkány segítőállattal rendelkező (sárkány hátán a felhőkbe utazó) vándor idővarázsló, vagyis a *garabonciás* mondai alakja is számos hasonló jeggyel rendelkezik, olykor csak a neve különbözteti meg a táltos e fajtájától. Mind a garabonciás, mind a sárkányos táltos narratívumainak gyakori tar-

⁴⁹ Gúta, volt Komárom megye, Fél Edit gyűjtése, 1943.

tozéka a *táltos kígyó segítőjének/sajátmagának tejet kér, hogy neki vagy segítőjének szárnya nőjjön/sárkánnyá váljon/repülni tudjon* mondai motívuma.

Nem tudjuk, hogy ezek az adatok milyen mértékben köthetők „eredetileg” a szárnyaló születő táltos meglehetősen szétfolyó alakjához – egyelőre csak az alább tárgyalandó balkáni párhuzamok fényében tudunk esetleg egy gyakorló varázslót kikövetkeztetni. Annyi megállapítható, hogy a szárnyas/sárkányos táltosok adatai egy területileg elkülönülő déli–déleleti országrészben, Csongrád, Bihar és Békés megyékben csoportosulnak, de előfordulnak Borsodban, Dél-Erdélyben is, és a boszorkányperекből részletesebben megismerhető táltosok közül legalábbis két személy, egy jászberényi és egy debreceni taltosasszony sárkányos taltos.

Mindent összevéve, többféle viaskodás-típussal van dolgunk, ami talán múltbeli, eltérő taltoszererekre vall; erre azonban kevésbé tudunk a modernkori elbeszélésekből következtetni. Vajon a taltosok múltban feltételezett rituális tevékenységében mit jelentett a viaskodás? Valóban transzban megélt „lélekutazást”, ahogy az ösvallás-kutatók többsége feltételezte? A legújabb korból a taltos transzban folytatott csatájára egy-két, talán így értékelhető szövegen, illetve egy álombeli viaskodás elbeszélésén kívül nincsen adat. (A nem *taltos* nevű moldvai, székelyföldi idővarázslók egy-két adata utal a zivatardémonokkal transzban folytatott kommunikációra, de nem *viaskodásra*.⁵⁰) A viaskodás-motívumok értékelése kapcsán gondolnunk kell ezek szinte egyetemes jellegére is: a „másvilági” lélekharc, igen különböző kontextusokban, akár változatos állatalakokban is, általános jelenség: varázslók, látók, démonikus „éjszakai boszorkányok” szerte Európában folytatnak szellemcsatákat!⁵¹ (A taltosperекben említett küzdelmek egy része is voltaképpen a boszorkány vagy ellenboszorkány szerepében fellépő taltosok otthon, családi környezetben, álmokban, látomásokban zajló éjszakai viadala). A taltos-viaskodást csak egyéb jellemzőkkel (állatalakok, túlvilágok mibenléte) együtt tudjuk ezektől megkülönböztetni. Csakhogy ezek a jellemzők is csupán egy *szöveg* hagyomány részei. Az elbeszélések általában földi környezetben vagy a zivatartalálókban zajló, de valóságos, testi kalandokként beszélnek el a viaskodást (bizonyos, folklór-epikára jellemző csodás átváltozás-motívumokkal). Ami biztosra vehető jelenkori viaskodásadataink ismeretében: ezeknek az *epikus motívumoknak* a jelenléte a magyarság múltbeli szellemi kultúrájában.

Visszatérve a viaskodások segítőállataira, szólnunk kell néhány szót a *taltoslóról*. A segítő ló elterjedt mesei motívumától eltekintve a ló a „valódi” taltosviaskodások 20. századi adataiban nem jelenik meg segítőként. Úgyszintén nincs köze az idővarázsló hivatását gyakorló taltoshoz a nevezetes történeti személyek (elsősorban Szent László) tanácsadó szerepet is betöltő taltoslovának, amellyel a hősök hegycsúcsról hegycsúcsra ugratnak, villámsebesen tesznek meg nagy távolságokat.⁵² Mégis, két taltosper аdatai, mint alább látni fogjuk, összekötik a segítő taltoslovát a viaskodó taltossal, és van néhány „lovát kereső” taltosra vonatkozó mondai adatunk is. Mégis úgy vélem,

⁵⁰ Lásd ezekről részletesen: Pócs 2017: *Idővarázslók* fejezet.

⁵¹ Lásd például a boszorkányok éjszakai viaskodásairól: Pócs 2010.

⁵² Lásd például a gyimesi taltoslovát: Magyar 1998. (Vö. „Egy ugrás a Kálvária, És kilenc a Királyhágó...”, Arany János: Szent László.)

hogya a táltosló illetve a másvilággal kommunikáló táltosok esetleges segítőállatai, állatalteregói esetében külön szálakon futó, egymással kevésbé érintkező hagyományokkal van dolgunk.

Hogya a bemutatott attribútumok mennyiben voltak tartozékai a *működő táltosokat* övező hiedelmeknek, legendáknak, táltosidentitásuknak mennyire volt része ez narratív hagyomány, természetesen ma már nem tudjuk megállapítani. Az egész viaskodás-hagyomány *szöveges* jellegű, nélkülözi a szubjektív álom- vagy látomásélményeket. Ha a valódi természetfeletti kommunikáció nyomait, a transzbaesés hiteles tanúk elbeszélte adatait, vagy a táltosok elsőszemélyes elbeszéléseit keressük másvilágélményeikről, csak a 17–18. századi boszorkánypercek illetve táltospercek néhány adata áll rendelkezésünkre.⁵³

A boszorkánypercek táltosai

17–18. századi perjegyzőkönyveink a falusi, kisvárosi közösségek fontos közösségi funkcionáriusaiként állítanak elének néhány táltost, akiknek változatos tevékenységéről némely esetben részletes képet kaphatunk. A fenti, táltosattribútumoknak tekintett jegyek közül e forrásokban a foggal születés, valamint a táltossors anyaméhben való isteni elrendelésének illetve sorsszerűségének néhány említése mellett van két sárkány-segítőre vonatkozó adatunk, amelyek közül az egyik egy zivatarvarázsló tevékenységet is bevalló jászberényi táltosasszony vallomásában hangzik el. A „sassá változás” varázsigéje egy 1741-es paksi boszorkányperben majdnem bizonyosan csak elbeszélés-motívum.⁵⁴

Táltosviaskodás négy esetben kerül szóba a perjegyzőkönyvekben. *Kőműves Zsuzsanna Szöcs Judit* és *Tapodi György táltosok* pere 1740-ben zajlott, a miskolci tanács előtt.⁵⁵ Tapodi György megerősíti kihallgatásán, hogy ha itt az idő, a táltosoknak menniük kell a mennyei csatába, mégpedig rendszeresen, pünkösöd és Szent János napján. E perjegyzőkönyv dokumentálja Szöcs Judit táltoslány transzba esését: ő a vízbe nézés (*cseberbe nézés*) rituális transzkeltő módszerét gyakorolja, és ennek révén hallá változik (ugyanaz a perszöveg a táltosok galambbá és rókává változásáról is tudósít):

Pünköszt innepe harmadik napján hajnalban kiment az udvarra, és egy tálat vevén a kezében, abban belénézett, mellyet a szomszédasszonya látván, megszólította eképen: “Mit néz kied?” Mellyre az nevezett leány azt felelte: “Semmit sem”. Azután pedig egy kevés idő múlván megrázván magát, hallá változott, és eltűnt, és harmadnapig odavolt.⁵⁶

⁵³ A boszorkánypercek táltosait is feldolgozó könyvemben e táltosok egy részéről részletesebben is írtam (Pócs 1997. 7. fejezet); egy újabb tanulmányomban a táltosok mindegyikét részletesen bemutatam: Pócs 2016.

⁵⁴ Vörös Ilona pere 1741-ben, Schram 1970: 485.

⁵⁵ Bodgál 1960: 308–311; lásd a perről részletesebben: Pócs 2016, 254–255.

⁵⁶ Bodgál 1960: 196.

A hallá változásnak elvileg a „szárnyas” táltosokhoz tartozó motívuma nem adekvát ugyane leány másik kijelentésével: „az leányok is külön hadakoznak, a férfiak is külön”.⁵⁷ ez a zivatarvarázslók csoportos viaskodásának 20. századi adataival vág egybe. Egy másik esetben, 1730–1736 között folyt perének jegyzőkönyvében⁵⁸ Borsi Ilona Biharban, Szatmárban, Beregben tevékenykedett gyógyítóasszony úgy vall, hogy a táltosok csapatai évenként háromszor (Pünkösd, Szent Mihály és Szent Jakab havában) az Órhegyen gyülekeznek. Még három táltos tesz vallomást az „égben” folytatott viaskodásról. Egyikük a jégverés elhárításáért csatázik a „gonoszokkal”, a másik kettő a „birodalomért”, illetve „német táltosok” ellen. Különösen a két utóbbiról sejthető, hogy nem saját transzélményükről számolnak be, csak a korban közismert elbeszélésmotívumokat szönek vallomásaikba. Tehát noha még helyel-közzel élhetett egyes táltosok valódi rituális gyakorlata, a táltosviaskodás a 18. században is inkább narratív sztereotípiának, mintsem valóságos közösségi táltosfeladatnak látszik. Adataink szerint legalábbis az Alföldön (amint a 21. században is még) – széles körben ismerték a viaskodáselbeszéléseket, de az idővarázsló táltosok valódi közösségi tevékenysége már szűnőfélben lehetett. Páros viaskodást említ az előbb említett Borsi Ilona, amikor egy gyermekkori (talán „beavató”) látomásáról beszél, amelyben egy, az „égen” bikaként viaskodó, férfi–női táltospár látványában részesül, akik ugyanakkor emberalakban, meztelenül is birkóznak.⁵⁹ A kislánynak ezt végig kellett néznie, mintegy beletanulás céljából. Ez az adat legalábbis a bika-alakban való viaskodás, és a meztelen táltosbirkózás narratív motívumainak az ismeretét bizonyítja.

Mindkét itt idézett perben megjelenik a ló, mint segítőállat képzeete is, amelynek talán köze van a valódi, hivatásukat betöltő táltosokhoz is. Borsi Ilonát, mint kislányt, látomásának színhelyére repülő lovakon szállítják a „betanító” táltosok, és lovat is próbálnak adni alá: „kísérletet akarván tenni, vajon ő egyedül megülné-e már a táltoslovat”, ez azonban még nem sikerült neki. A kislányt a táltosok kikötött lovai biztatják, hogy ne féljen a viaskodó táltosok látványától.⁶⁰ Ebben az egyedi jelenetben egyszerre van jelen a táltosló gazdája ló-alteregőjaként illetve segítőszellemeként való értelmezésének lehetősége. Az előbb említett miskolci „vízbenező” táltoslányról, Szőcs Juditról is megemlíti a perjegyzőkönyv, hogy a „maga alatt való lovat keresi”.⁶¹ Ugyancsak Szőcs Judit és társai perében valamiféle, táltosok között zajló versengésről, erőpróbáról is szó van, amint így beszélnek a perben érintett táltosok egymásról: „... immár ő nem léssen olly erőss, mivel egy gerendárul leesett, én pedig két gerendárul estem el, majd harmadikrul is leesem, ha még egyszer elmegyek.”⁶² Ismert volt tehát a kora újkorban valamiféle táltosavatási motivika, és ez talán a táltos múltbeli mediátori szerepére vall. E perszöveg révén a táltosló segítőszellem voltának gyér dokumentumai közül is a kezünkben van kettő.

⁵⁷ Bodgál 1960: 309.

⁵⁸ Borsi Ilona 1735-ös munkácsi kihallgatása: Lehoczky 1887: 304–305.; Pócs 2016: 256–257.

⁵⁹ Lehoczky 1887: 305.

⁶⁰ Lehoczky 1887: 305. A részletes leírást lásd: Pócs 2016: 255.

⁶¹ Bodgál 1960: 311.

⁶² Bodgál 1960: 310.

A táltosok sokrétű tevékenységét és változatos hiedelemattribútumait összefoglalva leszögezhetjük, hogy alkalmazott mediátori technikáikra, őseikre, elhívó és segítőszellemeikre, túlvilágaikra, továbbá a szellemcsaták céljára, lefolyására vonatkozó nézetek nem alkotnak koherens rendszert, belőlük nem állapíthatók meg határozottan elkülönülő táltostípusok; a valóság kevésbé tipizált és sztereotip, mint a narratív hagyomány. Egy-egy vidéken vagy közösségben a varázslóattribútumoknak sokféle hagyománya élhetett párhuzamosan, amelyeket a varázslók változó összeállításokban használtak fel mediátori gyakorlatukhoz mint ideologikus háttérret és eszközöket, s változó összeállításban lettek részeivé ezek az attribútumok a táltosokat övező hiedelmeknek és narratív hagyománynak, az aktuális szükségleteknek, feladatoknak megfelelően. Ugyanez a változatosság, inkoherecia jellemző a táltos működésére, rituális tevékenységére, transz-, illetve átváltozási technikáira vonatkozó kora újkori adatokra – noha ezek életközeli, többet árulnak el a gyakorló táltosokról.

TÁLTOS – AZ ŐSVALLÁS SÁMÁNJA?

Visszatérve az ősvallási táltos konstrukciójára, a kritikus hangokat figyelembe véve is azt mondhatjuk, hogy Diószegi Vilmos tételeit általában megkérdőjelezhetetlen axiómaként kezelte és kezeli a kutatás. Erre való tekintettel úgy láttam célszerűnek, ha e tanulmányban alapvetően az ő kutatásaira reflektálva mutatom be a táltos, mint az „ősvallási sámán” problematikáját, kutatási eredményeimet az ő eredményeire, illetve érvelésének kritikájára építem rá. Tehát – feltételeesen – igazodom Diószegi samanizmus-modelljéhez, az általa, Róheim nyomán, felépített eurázsiai ideálkép értelmében keresem én is a magyar adatokban a samanizmus kritériumait.

A táltos-adatbázisból összeállított fenti sorozat messze nem felel meg ennek a konstruált „samanisztikus” motívumsornak: az újkori adatok sem, a korábbi, 13–16. századi említések sem vallanak a „klasszikus” sámán-szerepre. Legfeljebb a samanizmus bizonyos reliktumainak fennmaradása vethető fel egy-egy motívum, például az állatsegítők, a beavatás, vagy a viaskodás-motívumok kapcsán, ami azonban önmagában nem bizonyítja a honfoglalás kori samanizmus létezését, legalábbis akkor nem, ha a „klasszikus” sámán alakját és tevékenységét keressük az adatokban. Ennek olyan fontos rekvizitumai hiányoznak, mint a dob, a sámánöltözet és a sámánszeánsz nyilvános performansz-jellege.

Véleményem szerint a Diószegi által megrajzolt ősvallási táltos-rekonstrukció meglehetősen inkohereus, láthatóan sok olyan motívumot tartalmaz, amely nem, vagy nemcsak a táltos eredeti, sajátos attribútuma, hanem más hiedelem- vagy rítuskomplexumok része, a „honfoglalás kori sámán” kutatói konstrukciójához hozzáerőltetett, más rendszerekből kiragadott adat. Továbbá: a samanizmus bizonyítására szolgáló jelenségek egy része, mint a *kettős lélek*, a *transz*, bizonyos *kozmogónikus képzetek* – bár jogos helyük lehet egy samanizmus-konstrukcióban – egyetemességük miatt nem bizonyító erejűek konkrétan az ősmagyar samanizmusra nézve.

Alapvető problémának tartom Diószegi samanizmus-rekonstrukciójával kapcsolatban, hogy kevésbé vagy egyáltalán nem vette figyelembe az adatok korának,

műfaji kontextusának és társadalmi környezetének kérdéseit, amikor 20. századi narratívumokból egy évezreddel azelőtti vallási rítusokat, és ezek funkcióját, valamint a hozzá tartozó világgépet kísérelte meg rekonstruálni. Különös súllyal esik latba e vonatkozásban a hiedelmek, a valóságos rituális gyakorlat és az ezt csak esetlegesen, sok áttétellel tükröző epikus hagyomány megkülönböztetésének a hiánya.

Az alábbiakban Diószegi fent idézett összefoglalásának pontjai szerint veszem sorra a táltos, mint ősvallási sámán köré megrajzolt motívumokat, és eredményeit módszertani megfontolásaim és új adataim fényében kommentálom, kiegészítem, miközben elvetek bizonyos nem releváns momentumokat.

1. Világgép és lélekképzetek

Diószegi összefoglalása szerint: „A holdas-napos égigérő fa, a kígyók-gyíkok-békák országa, a világfa körüli lelkek, az életlélek és a szabadlélek, vagyis a több lélek jellemezte a magyarok világgépét.”⁶³

A *világfa*-adatok és a világmindenség réteges szerkezete, valamint az *alvilág* néhány jellemzője mint a samanisztikus világgép részei kerültek Diószegi látókörébe, amihez a rokon népek világfa-elképzelései illetve a világfát imitáló „sámánfa” sámánavatásban betöltött szerepe adta az indítékot.⁶⁴ Mint láthattuk, a modernkori táltosadatok kapcsán nem lehet a működő táltoshoz kapcsolható kozmogonikus elképzeléseket, világfa/sámánfa adatokat felmutatni; ezzel a hiánnyal függ össze Diószegi gyér adatbázisa. Motívumai, amelyekből megkísérelt felépíteni egy samanisztikus kozmogóniát, erősen hozzákerestnek, több esetben hiteltelennek tűnnek.⁶⁵ (Például egyetlen „samanisztikus” alvilágjárás-adata a „kígyók-békák országába” egy halottlító keresztény pokol-látomásából származik).⁶⁶ Az alvilágjárások hivatkozott, altaji hivatkozott altaji népekhez kötött párhuzamai nálunk legfeljebb mesékben – például a *Fehérlófia* meséjében (AaTh 301B) – lelhetők fel, így tehát nem bizonyító erejűek a táltos feltételezett samanisztikus tevékenységére nézve. Óvatosságra int az ősvallási következtetések vonatkozásában e képzetek általános jellege is: a *hét rétegű menny-alvilág* képzetei korántsem csak Eurázsia sámánjaival hozhatók kapcsolatba, hiszen Európa keresztény előtti és melletti alternatív kultúráiban (például Mithrasz-kultusz, gnoszticizmus) is jelen vannak.

Hasonlóképpen a *világfa* is igen elterjedt kozmogonikus elképzelések része; az obi-ugor és közép-ázsiai mitológiákban éppúgy jelen van, mint Európa kereszténység előtti vallásaiban.⁶⁷ Diószegi az uráli korból fennmaradt képzetnek vélte a világfának

⁶³ Diószegi 1967: 134.

⁶⁴ Diószegi 1958a: 278–292.

⁶⁵ Nem fogadhatók el hitelesként Szűcs Sándor és Timaffy László saját gyűjtésű, nagy fantáziával kiszínezett adatai, valamint a Nyírő Józseftől vett regényrészlet, különösen, ha szinte csak ezek állnak rendelkezésre. E kérdés bővebb kommentálása nem fér e tanulmány kereteibe; ennek egy másik írásomban lesz a helye.

⁶⁶ Diószegi 1958a: 270–275.; 1967: 86–87.

⁶⁷ Tolley 2008: I. 108.

azt a magyar néphitből nem adatolható, csak kikövetkeztetett típusát,⁶⁸ amelynek koronáján a nap és hold foglal helyet, csúcsán madár székel.⁶⁹ Ezt a nézetet annak fényében is kritikusan kell szemlélnünk, hogy az égigérő fa nappal és holddal az ágai között a kelet-európai népköltészet keresztény köszöntőénekeinek – *koledák, kolindák* – is visszatérő kozmikus képzete, amely az égitestrablás, illetve napfogyatkozás motívumaihoz is kapcsolódik; az alvilági szörnyek által minden évben ismételt elpusztított világfa is, amely Krisztus születésének ünnepén mindegyre megújul, a Balkán több népénél elterjedt folklór-motívum.⁷⁰ Ez természetesen nem zárja ki, hogy ez „ősi képzet a magyaroknál”, és hogy feltételezhető az ősmagyarág világképében is.⁷¹ Ezt a feltételezést a honfoglalás kori tarsolylemezek és más régészeti leletek életfa-motívumai is támogatják,⁷² bár használati tárgyak díszítőelemei sohasem lehetnek kemény bizonyítékai egy aktuális világképnek. E díszítő motívika és az Égigérő fa mese alább említendő táltos-motívumai ellenére a magyar táltos, mint működő mediátor, nem látszik bármiféle kapcsolatban lenni e feltételezett samanisztikus kozmogóniával, és ilyen kapcsolatra a múltra nézve sincs semmiféle közvetlen bizonyíték.

A lélekképzetek és a sámánextázis vonatkozásában kiemelt szerepet kapott Diószeginél a kettős lélek hite, azon észak-eurázsiai adatok alapján, amelyek szerint az egy vagy több énlélek/testlélek mellett létező, a testtől elszakadni tudó *szabadlélek*nek van szerepe a sámán eksztatikus gyakorlataiban (transzban tett „lélekutazásaiban”).⁷³ A *kettős lélek* fogalma bizonyos tekintetben kutatói konstrukció,⁷⁴ és különösen annak tűnik az erősen samanisztikus előfeltevésekkel dolgozó magyar kutatásban.⁷⁵ Azt mégis valószínűsítik mind a nyelvészeti bizonyítékok, mind a magyar kultúra későbbi írásos reprezentációi és folklóradatai, hogy a honfoglalás kori magyarág világképében, vallásában is jelen lehetettek a szabadlélek megnyilvánulásaiként értékelhető jelenségek. Csakhogy ezek az emberi psziché – illetve minden kultúra – általános sajátosságai,⁷⁶ ezért nem lehetnek az ősmagyar samanizmus létezésének kritériumai.

Ami a honfoglalás kori táltos feltételezett *extázisát* illeti, mint említettem, a táltosviaskodást általában földi, „valóságos” kalandként beszélik el a rá vonatkozó narratívumok. Arra, hogy a viaskodás „lélekben”, transzban történik, Diószeginek is összesen csak három adata van,⁷⁷ az sem közvetlen, szubjektív természetfeletti élmény, hanem inkább csak elbeszélésmotívum, amely az egyéb (werwolf-jellegű) mediátorok: jósök, látók, „foggal születettek” (nemcsak magyar) elbeszéléskincsébe tartozik.

⁶⁸ A három ismert újkori – nagysárréti szarutégelyekről lerajzolt – magyar világfa-ábrázolás hitelessége erősen kétséges; lásd erről a 35. jegyzetet.

⁶⁹ Diószegi 1969.

⁷⁰ Kalojanov 1995: 2. és 6. fejezet.

⁷¹ Diószegi 1958a: 292.

⁷² Fodor István a napos-holdas illetve sasos világfáról, a napos-holdas motívumok iráni, szaszanida eredetéről: Fodor 1973: 32–34; 2005.

⁷³ Paasonen 1909–1910.; Pais 1975d.

⁷⁴ Lásd például Paulson (1958) lélekképzeteit, vagy Pais Dezső (1975d) szövelemzéseit. Mint Ulla Johansen helyesen világít rá: a testlélek+szabadlélek kettőse „nyugati” kategória (Johansen 2006).

⁷⁵ Lásd Szendrey Ákos lélekhit-összefoglalását: Szendrey 1946.

⁷⁶ Lásd például: Boyer 1986; Peuckert 1960a.

⁷⁷ Diószegi 1958a: 77.; 295–327.; 340.

Transz-adatai hiányát Diószegi a halottlátók, javasok még a 20. században is eleven gyakorlatából, valamint a boszorkányperek aktáiban fellelhető boszorkányszombat-látomások elbeszélésiből pótolta, ezen kívül közbeszédéből hozott példáival („hálni jár belé a lélek” és hasonlók) is próbálta bizonyítani a sámánextázis jelenlétét a magyarság múltjában.⁷⁸ Ezek az adatok nem a honfoglalás kori sámán extázisára, csak a transzban megélt látomások egyetemes jellegére vallanak; hiszen révült a halottlátó, a boszorkány, a gyógyítók, sőt a szentek is: a keresztény misztikusok irodalmában is bőségesen fellelhetjük a szabad lélek mennybe vagy pokolba tett „utazásainak” motívumait.⁷⁹ Diószegi érvelése arra nézve, hogy a halottlátó „örizte meg” az ősmagyar táltos transztechnikáját, elfogadhatatlan: a halottlátó saját jogán esett transzba; lélekutazásának adatait saját kontextusában lehet csak értelmezni, nem egy mesterséges „samanisztikus” keretben. A táltos transz-adatainak rendkívül gyér számát én fentebb a viaskodások narratív hagyomány jellegével magyaráztam, erre a problémára még alább visszatérek.

2. Születés, kiválasztás, beavatás

Diószegi szerint: „A táltosjelölt betegséggel történő kiválasztása, a huzamos alvás és testének földarabolása révén való tudománykapása, az égig érő fa megmászása által való felavatása részleteiben is, a maga kerek egészében is elének vetíti a honfoglaló magyarság táltosjelölről alkotott képzeit.” (Ide tartozik az összefoglalásban nem említett, de könyvében nagy hangsúlyt kapott, *többletsonttal: foggal vagy hat ujjal születés* is.)⁸⁰

A születési jegyekkel kapcsolatban téves azonosítások tanúi vagyunk Diószeginél, amit már több kritikusa észrevett: a „felesleges csont” és a foggal születés képzetek keverednek nála, és a hozzájuk rendelt finnugor, török, illetve szamojéd párhuzamanyag, amellyel, hogy rendkívül kevés, igen heterogén is; tehát mitsem bizonyít.⁸¹ Mindemellett a *foggal születés* valóban a magyar táltos egyik legjellemzőbb jegye; erről említett 18. századi adataink is tanúskodnak. Diószegi adatait azonban ki kell egészítenünk más születési jegyekkel és a születési jegyek tágabb kontextusával. A foggal (olykor kimondottan farkasfoggal) születés, sőt a *burokban születés* is, kelet-délkelet-európai *werwolf*-sajátságának látszik (a sörtevel, szőrös testtel születés néhány dunántúli adata úgyszintén), amely nálunk is túlterjed a táltoshiedelmek elterjedési körén. A *dupla fogsorral születés* mint említettem, olyan Kelet-Európa-szerte ismert *kettős lények* attribútuma, amelyeknek élő és holt alakjaik léteznek párhuzamosan; a

⁷⁸ Diószegi 1958a: 302.; 324.; 339.

⁷⁹ Lásd erről Pócs 1998.; Holm 1982.; továbbá az európai víziók nagy összefoglalásai közül például magyar vonatkozásban: Katona 1907.; a késő ókor, korai kereszténység vonatkozásában: MacDermot 1971. Ha mindehhez hozzávesszük a Balkán tejjívás révén szárnyat növesztő mitikus lényeként fent említett adatait, meg kell cáfolnunk Hoppál Mihály 23. jegyzetben említett, tejjívó táltossal kapcsolatos nézetét is.

⁸⁰ Diószegi 1967: 134.

⁸¹ Diószegi 1958a: 25–55.; 122–138. Erről Demény 2000: 156–157.; László Gyula sem gondolta bizonyítotttnak: László 1959: 447.

táltosok állatalteregőjük révén asszociálódtak e lényekkel, legalábbis a narratívumok szintjén, de a kettős fogsor semmiképp sem minősíthető ősmagyar sajtáságnak. Ilyenformán nem tekinthető a foggal születés a magyarságra kizárólagosan jellemző etnikus sajtáságnak, és nem bizonyítják adatai a táltos „ősvallási sámán” mivoltát.

Diószegi megkülönböztette a *kiválasztás* aktív és passzív módját („elhívás kényszere, ellenszegülés, a vonakodó személy betegsége, megkínzása”), mint délszláv illetve magyar sajtáságot:⁸² a „passzív” elhívásra vonatkozó adatokat a táltos sajtáságai-ként minősítette. Ezek azonban éppúgy jellemzők lehetnek a Diószegi által az „aktív” kiválasztással jellemzett délszláv népekre, ugyanis általában kiválasztottakkal (hősök, szentek, keresztény látók) kapcsolatos, nagy elterjedésű közép-kelet-európai szöveg-motívumokról van szó. A „mennie kell”, „hét éves korában eltűnik/meghal” és hasonló motívumok különösen jellemzőek a Balkán (werwolf-típusú) illetve zivatarvarázslóit övező hiedelmekre, és a garabonciás magyar–horvát–szlovén mondai alakjára, tehát ez sem a magyar táltos kizárólagos specialitása. Az elhívó szellemek adatai csak két esetben (ló és bika) vonatkoznak táltosra,⁸³ de e motívumok is a werwolf-jellegű narratív hagyományba tartoznak. Ilyen értelemben Diószegi heterogén adatsorozatja nem bizonyító erejű, nem utal a táltosra, mint az ősvallás sámánjára.

Diószegi érvelése a *sámánavatás* emlékeiként aposztrofált *feldarabolással*, *csontkiszedéssel*, a jelölt *megfőzésével* kapcsolatban szintén problematikus. A mesei, mondai adatok között egyetlen táltos-adat van, ami tulajdonképpen nem is „feldarabolásra” vonatkozik; a hiányt Diószegi néhány nem egészen idevágó mesei motívummal pótolta (*Varázsló és tanítványa*, AaTh 325, *Égigérő fa*, AaTh 317).⁸⁴ A sámánjelölt *feldarabolása* és a *csontkiszedés* motívumai a Kelet-Közép-Európa nagy térségében (a Kaukázustól Kisázsian és a Balkánon át az Alpokig) ismert archaikus (de nem samanisztikus) *állatok ura/úrnője* képzetek mesei, mondai lecsapódásai.⁸⁵

A *megfőzés* általi beavatás, újjászületés motívuma több indoeurópai mitológia szintén igen régi hagyatéka, a Balkánon ismert mondai megfogalmazások leginkább tündérek és sorsasszonyok, vagy boszorkányok hiedelmeihez köthetők. Diószegi (nem is táltosra vonatkozó) magyar adatai is e körbe tartoznak. Előfordulnak még a Balkán szlovén–horvát idővarázslóinak (*kresnik*, *vukodlak*, *vedomec*) elbeszéléskincsében, továbbá a balkáni (altaji kapcsolatokat mutató) hősepikában is.⁸⁶ Mindebből azonban nem következik, Diószegi altaji párhuzamait figyelembe véve sem, hogy egy ősvallási sámán létével lenne közvetlen kapcsolatba hozható ez a motívum.

Az *Égigérő* vagy „*tetejetlen*” *fa* meséjének⁸⁷ „sámánavatási” motívikáját is kapcsolatba hozta Diószegi a táltossal: a mese szüzséje szerint a táltos itt szerzi meg lovát (=kapja meg segítőszellemét), illetve egyes variánsok szerint feldarabolják és életrekeltik őt. Diószegi érvelésével kapcsolatban több kutató fenntartásainak adott hangot: az ide sorolt mesei motívumok az ugor, török, szamojéd párhuzamok mel-

⁸² Diószegi 1958a: 21–39.

⁸³ Diószegi 1958a: 25–46.; 59–70.

⁸⁴ Diószegi 1958a: 86–94.; 140–145.; Dömötör Á. 1988: 123–125.

⁸⁵ Schmidt 1952.

⁸⁶ Oosten 1985: *The Magic Cauldron* fejezet; Stojanovič-Lafazanovska 1996.

⁸⁷ Solymossy 1929.; 1937.; Kovács 1984.; Benedek 2003.

lett kelet- és nyugat-európai kapcsolatokkal is rendelkeznek, és többnyire irodalmi eredetűek.⁸⁸ Úgy gondolom, Dégh Linda okfejtése vezet helyes irányba: szerinte a „samanisztikus” motívika ellenére nincs kapcsolata a mesének a táltos rítusaival és nem a magyar, hanem a török samanizmus felé kell keresni rokonságát.⁸⁹ Mint Hoppál Mihály írja, a sámán világfát leképező fája „az egyik fő szervező elve a szibériai sámán világnézetnek”,⁹⁰ azonban a *sámánfa* illetve *táltosfa* múltbeli létét a táltos gyakorlatában nem sikerült Diószeginek bizonyítania. Néhány kétséges táltospróba-adata több mágikus specialistával kapcsolatban elterjedt mondai „próba/beavatás” motívum, tehát nem értékelhető a táltos, mint gyakorló mediátor rituális beavatásának emlékeként.⁹¹ Felmerül azonban, hogy nem valamiféle „sámánfa”-hoz kapcsolódó beavató próbára utal-e az az adat, amit szintén idéz Diószegi is, Szöcs Judit és társai miskolci táltosokperének jegyzőkönyvéből. Ez és a boszorkányperekből fentebb idézett további néhány „beavatásgyanús” adat valószínűsíti a sokféle elbeszélő hagyomány mögött a táltos valamikori valódi mediátor-szerepét. Az adatok gyér száma, kontextus nélküli heterogenitása mégsem engedi meg, hogy egyetértünk Diószegivel, amikor ő, a témát összefoglalva, úgy ítéli meg, hogy a magyar „táltosavató szertartás rokonnépek avató rítusának megfelelője”.⁹²

3. A (sámán)dob és fejviselet, táltosfa

Diószegi szerint: „A táltos kezében levő egyfenekű csörgős dob, amely hátaállata, a bagolytollas és agancsos fejviselete, a rovátkás vagy létra alakú „táltosfa”, íme ezek a pogány magyarság táltosainak felszerelési tárgyai...”⁹³

A *táltosfáról* az egyik „avatásgyanús” adat kapcsán az előbb volt szó; de hangsúlyozni kell, hogy azért ezek az „avatásgyanús” adatokban szereplő tárgyak nem minősíthetők a pogány magyar táltos felszerelési tárgyainak. – A *sámán*dob beépítése az ősvallási sámán rekonstrukciójába, mint említettem, Sebestyén Gyula tanulmányával kezdődően vált intenzívebbé. Diószegi – ebben Sebestyént és Róheimet, Solymossyt követő – táltosdob-rekonstrukcióját⁹⁴ teljes egészében fikciónak kell minősítenünk. Nincsen Diószeginek konkrétan a táltos alakjához tartozó adata, továbbá: sem az újonnan megismert történeti adatok között, sem a táltos nagy jelenkori adatbázisában nincs a leghalványabb nyoma sem doboló táltosnak vagy táltosdobnak. Az extázist indukáló dob másodlagos folklór-adatai (mint a moldvai *urálók* dobja, a *regölés* „vasfazék a mi dobunk” kitétele különböző balkáni (román, szerb, bolgár) népszokásokhoz (a *regölés*

⁸⁸ Blécourt 2012: *Jouneys to the Other World* fejezet.

⁸⁹ Dégh 1965: 22.; 77–79.; 1978.

⁹⁰ Hoppál 2001: 75.

⁹¹ Leesik a nyírfáról, katángkóróról és hasonlók: Diószegi 1958, 51–52.; 90–112.; 140–167.

⁹² Diószegi 1958a: 166. Lásd e motívumokat a különböző tudósok, látók stb. szövegkontextusában: Pócs 2012a.

⁹³ Diószegi 1967: 135.

⁹⁴ Lásd: Sebestyén 1900.; Róheim 1925: 11.; Solymossy 1937: 356.; Diószegi 1958a: 171–220.

balkáni rokonaihoz⁹⁵), vagy a balkáni tündérkultuszhoz illetve a *ruszália* és egyéb kollektív megszálltság-kultuszokhoz és gyógyító rítusokhoz⁹⁶ vezetnek. A *szita-sámándob kapcsolat* is erősen kétséges a szitában másvilágra „utazó” nyugat-európai boszorkány és *mora/Mahr/mara lények*⁹⁷ hiedelmeinek fényében; a *babvetés* vagy *bobolás* pedig – jóslás szitába vagy deszkára szórt bab- vagy kukoricaszemekkel – egész Kelet-Délkelet-Európában ismert, a késő ókori Bizáncig visszavezethető divinációs eljárás.⁹⁸ Ez utóbbi körbe sorolhatjuk Sebestyén első, a táltosdob-rekonstrukciót elindító vasi adatát a kisbíró dobján végzett divinációra. Mindeme háttértől megfosztva a Sebestyén, Róheim, Solymossy, Diószegi és követői által idézett gyermekdalokat és a közbeszéd lovat–dobot–szitát azonosító metaforáit nem tekinthetjük bizonyítéknak egy magyar sámándob léte mellett. Már többen hangot adtak ilyen irányú kételyeiknek,⁹⁹ a Sebestyén által útnak indított motívum mégis jelen van napjainkig minden rekonstrukcióban.

Diószeginek a valamikori magyar sámán *szarvas vagy tollas fejviseletére* hozott bizonyítékai – a lucaszéken látott boszorkányok¹⁰⁰ – a Közép-Európa nagy területein ismert, a téli napforduklő idején megjelenő halottakkal, boszorkányokkal kapcsolatos látótechnikákhoz, valamint az osztrák–magyar–szlovák Luca- és Perchta-alakoskodások madártollas maszkjaihoz tartoznak,¹⁰¹ egyes esetekben esetleg a szárnyas, sárkányos táltos hiedelmeivel függnek össze. E saját rendszerükből kiragadott adatok azonban a táltos valamikori, feltételezett sámánviseletéről nem mondanak semmit.¹⁰² Tehát: a honfoglalás kori sámán dobjára és viseletére nincs komolyan vehető bizonyíték.

⁹⁵ Lásd e balkáni rítusokról részletesebben: Pócs 2004.

⁹⁶ A *ruszália* és egyéb balkáni, gyógyítást szolgáló megszálltsággkultuszok transzot indukáló zenéjét „sípval, dobval, nádihegedűvel” hozzák létre: ennek is, ahogy más balkáni rítus-zenéknek is alapvető kelléke a furulya, hegedű és a dob. A *ruszália*-rítusok dobját rituális előírások is ővezik, mint a tündérkultuszba beavató hangszer is szerepet kap (lásd például: Antoniević 1990: 147–187). A horvát, szerb boszorkányhiedelmekben is előfordul boszorkánycapatok toborzására használt dob, illetve, mint „másvilági” boszorkánycsaták, vagy varázsló-ellenfelek hadirendben felvonuló csapatainak kelléke: ez itt a tündérkultuszról kölcsönzött hiedelemnek látszik (lásd Pócs 1986: 245).

⁹⁷ E lények általános európai hiedelmek szerint fennmaradnak a vízen, csakúgy, mint az európai boszorkány (vö. boszorkányok vízpróbája; Peuckert 1960b; Pócs 2016.; Tóth G. 2001), mitöbb, rostában hajókázó európai boszorkányokra is vannak adataink, lásd például: Shakespeare: *Macbeth*. Ilyenformán Hoppál Mihály 23. jegyzetben említett mandzsu párhuzama sem releváns a táltos szempontjából.

⁹⁸ Lásd például Lilek (1900: 65–69.) és Belović (1927: 132–133.) délszláv adatait, Moszyński (1939: 403–404.) kelet-délkelet-európai összefoglalását.

⁹⁹ Lásd például a Szendrey által idézett ellenvéleményeket (Szendrey 1956); vagy Karjalainen fenntartásait (Karjalainen 1927: III. 263–271.), vagy sokkal később Demény kételyeit (Demény 2000: 160).

¹⁰⁰ Diószegi 1958a: 44.; 227–265.; Diószegi 1967: 82–83.

¹⁰¹ Lásd Róheim 1920 (ő a boszorkányokon látott ökörszarv, madártoll stb. adatait elsősorban a Perchta-alakoskodásokhoz kötötte); Pócs 1997: 144–147.; Pócs 2017: *A látás rituális technikái* fejezet.

¹⁰² A feltételezett sámánfejviselet-adatokat László Gyula (1959.; 1990) sem érezte bizonyítottnak.

4. Révülés, „szellemidézés”; viaskodás (és segítőszellemek)

Diószegi írja: „...a révülés idején bekövetkező állatalakban való viaskodásban és az indulatszóval történő szellemidézésben [...] a táltos ősi tevékenysége tárul elénk.”¹⁰³

A *reg/regös*, *rejt/rejtez*ik terminológia kapcsán mind a nyelvész, mind a folklór- illetve zenekutatók a finnugor „samanisztikus” terminológia és *regölés* ezt tartalmazó mágikus refrén-formulája alapján a regöséneket is egy ősvallási samanizmussal kapcsolatba hozható rítus megőrzött nyomaként értékelték.¹⁰⁴ Én magam, regöléssel és közép-délkelet-európai párhuzamaival foglalkozó tanulmányomban, feltételeztem, hogy a *reg/regös* szócsalád a regöléshez tartozott, és mint ilyen, „csak” a regösök extázisának, nem pedig az ősvallási sámán létének a bizonyítéka.¹⁰⁵ Továbbá: a *rejt/rejtez*ik terminus a rá vonatkozó összes adat szerint magányosan, sőt olykor emberektől elzárt helyen transzba eső, vagy alvó, álmodó személyre vonatkozik, tehát elég valószínűtlen, hogy valaha is valamiféle nyilvános sámánperformans terminusa volt. Ugyane kontextusban a *haj/hej/huj* indulatszavakat extázist indukáló szóként illetve „szellemhívó szóként” tételezték fel.¹⁰⁶ Ezeket – mint majd minden közép-kelet-európai nép ünnepi rítusénekeiben is előforduló indulatszavakat – feltétlenül ki kell zárunk az esetleges samanizmus-bizonyítékok köréből.¹⁰⁷

A – Diószegi kifejezésével – *révülés idején bekövetkező, állatalakban való viaskodás* kulcskérdése a táltos esetleges „sámáni” tevékenységének: ez az a motívuma a Róheim/Diószegi-féle rekonstruált táltosképnek, amelyet még a legkritikusabb kommentátorok is a táltos egyik legfontosabb, valóban rá jellemző ismérvének ismernek el, ha nem is tartják feltétlenül „samanisztikus” motívumnak. A kutatásban Kálmány Lajos 1917-es közleménye óta kapott nagy hangsúlyt a viaskodás.¹⁰⁸ Diószegi, Kodolányi összefoglalását¹⁰⁹ is felhasználva, összeállította típusait és mozzanatait;¹¹⁰ ezt a kép lényegében egybevág azzal, amit bővebb adatbázisom alapján tudtam megrajzolni, lényegesen csak egy ponton, a szárnyas (sárkányos, sasos) táltos típusával tudtam kiegészíteni. Amit Diószegi érveléséből hiányolok: a narratív szint és a valóságos gyakorlat megkülönböztetése, ami különösen a viaskodás elbeszéléseinek, narratív sztereotípiáinak értékelése kapcsán lenne igen fontos.

Voltaképpen ezt a problémát érinti a Diószegi által több ízben felvetett kérdés: hogyan értelmezendő a táltos viaskodása idejére felvett állatalakja? A szibériai, főleg jakut példák alapján úgy ítélte meg, hogy a sámán állatlelke, vagyis a táltos révüléskor testét elhagyó szabad lelke ölt állatalakot.¹¹¹ Ez sokszor igaz lehet a különböző török

¹⁰³ Diószegi 1967: 135.

¹⁰⁴ Sebestyén 1902.; Erdődi 1937.; Pais 1975b; Vargyas L. 1979.; Demény 1994.; Paksa 1999.

¹⁰⁵ Pócs 2004.

¹⁰⁶ Erdődi 1937.; Gombocz 1960.; Pais 1975a; 1970b; Balázs 1954.; Diószegi 1958: 400–426.; Demény 1994.

¹⁰⁷ Nyelvészeink e feltételezését már Róheim is cáfolta: Róheim 1925: 235.

¹⁰⁸ Kálmány 1917

¹⁰⁹ Kodolányi 1945.

¹¹⁰ Diószegi 1958 344–352.

¹¹¹ Diószegi 1958 385–394.

népek sámánjai esetében, de a magyar táltoselbeszéléseinkből elég bajos ilyen következtetést levonni. Az egyetlen transzba eső – 18. századi – táltos a vízbenezés rituális technikáját alkalmazza, és ennek révén „hallá változik” – további adatok híján ennek alapján még csak esetleges lehetőségeket sem vethetünk fel.

Noha az eurázsiai samanizmusokban fontos szerepe volt a *segítőszellemek*nek, nem véletlen, hogy Diószegi nem foglalkozott e témával: a táltos alakjához kevés és bizonytalan *segítőszellem*-hagyomány kötődik. Voltaképpen nem ő, hanem mesekutató elődei, illetve folklorista követői hozták össze a mesei táltoslovat a táltos alakjával. Sajnálhatjuk viszont, hogy nem vonta be a délföldi, sárkánnyá változó, sárkánysegítővel rendelkező táltosokat/garabonciásokat vizsgálódásaiba: a sárkány esetében a táltoslónál közvetlenebb „samanisztikus” kapcsolatra lelt volna.

MIT MONDANAK A BALKÁNI PÁRHUZAMOK?

Diószeginek téves az a nézete, miszerint a táltos egyedüli letéteményese volt térségünkben a transztechnikának illetve egy ezzel tévesen illetve kizárólagosan azonosított „samanisztikus” gyakorlatnak. Nemcsak más típusú, nem-sámán mediátorok, a szellemvilággal transzban, álomban kommunikáló varázslók és látók sokféle európai – és akár honfoglalás kori magyar – típusának a léte cáfolja ezt, hanem a táltos Diószegi által tudomásul nem vett európai rokonsága is. Róheim¹¹² óta tudjuk, hogy jelentős délszláv párhuzamai is vannak a magyar táltosviaskodás-motívumoknak, amelyeket azonban Róheimmel ellentétben, (aki feltételezett valamelyes délszláv hatást), Diószegi nem vette komolyan figyelembe, más típusúnak, némely esetben magyar eredetűnek minősítette a szlovén, horvát varázslók viaskodásainak elbeszéléseit. A rendelkezésemre álló balkáni adatok áttekintése alapján úgy látom, hogy éppen ezek a párhuzamok hozhatók kapcsolatba a fenti *viaskodás*- illetve *táltostípusok* vagy talán inkább viaskodás-narratívumok némelyikével, és ez a rokonság más pozícióba helyezi a honfoglalás kori táltost: feltételezett ősvallási vonásainak egy részét megkérdőjelezi, illetve az ősvallási hagyaték más megközelítési lehetőségeire irányítja a figyelmet. Az alábbiakban röviden ismertetem a Balkán varázslóinak témánkat érintő adatait.¹¹³

A *táltos európai párhuzamai* közül legfontosabbak a Balkán nagy részén, és részben Ukrajnában és Lengyelországban is ismert, transzképességű idővarázslók. Az ismert adatok nagy része áttételes mondai megfogalmazása egy esetleges varázslói gyakorlatnak, de (a magyar „hiánnyal” ellentétben) vannak biztosan még 20. században is működött transzbaeső, „viaskodó” varázslókra is adataink. E narratívumok alapján

¹¹²Róheim 1925 23–25., 33–35.; 1984 [1961].

¹¹³Részletesebben lásd: Pócs: 1997: 7. fejezet; 1996. Most készülő könyvemben (Pócs 2017. s.a. *Idővarázslók* fejezet) részletesebb képet mutatok be róluk. Első összefoglaló híradás e varázslókról, amely nem került a magyar kutatók látókörébe, Kazimierz Moszyńskitól származik (Moszyński 1967 [1929]: 651–655). Carlo Ginzburgnak a Balkán itt tárgyalt varázslóihoz sok tekintetben hasonló, a termékenységért viaskodó friuli *benandanti*król szóló könyve (Ginzburg 1966), valamint Klaniczay Gábor tanulmánya (Klaniczay 1983) hívta fel rájuk először a magyar kutatás figyelmet.

nagyjából kétféle varázslótípus különböztethető meg, az ember-alakban szellemcsatákat folytató zivatarvarázslók és az állattá változó, werwolf-természetű varázslók csoportja, az élő valóság azonban – a magyarországi helyzethez hasonlóan – sokkal dif-fúzbabb ennél: a zivatarvarázsló-vonások a Balkánon is minden narratív szinten létező táltostípusra rányomják bélyegüket.

Zivatarvarázslók

Az alakjukhoz fűződő hiedelmek szerint a zivatarvarázslók minden fajtája kimondot-tan „szeles”, „zivataros” természetű, és e természete révén tud a zivatardémonokkal kommunikálni. A zivatarvarázslók a zivatardémonokkal fenntartott szellemi kapcsola-tuk révén emberi alakjukban, a földről is tudták irányítani a zivatarfelhőket, de az elbeszélések jelentős hányada mediátori tevékenységüket az ellenséges zivatardémo-nokkal folytatott szellemcsataként írja le. E varázslók adatai nyugat-szerbiai és dél-horvát területekről származnak, *stuha*, *zduva*, *zduhač*,¹¹⁴ *vetrovnjak* (‘szeles’) és ha-sonló neveken. Közeli rokonaik dél-lengyel és nyugat-ukrán területeken is ismertek voltak: *planetnyk*, *chmurnik* stb. (‘felhős’-t jelentő) neveken. Egyes vonásaikat a hor-vát *grabancijaš*, valamint a román *šolomonar* mondai alakja is viseli, illetve ez utóbbi elnevezések olykor működő varázslókat is jelöltek. Esetükben egy Dél- és Kelet-Eu-rópa sok táján régóta meggyökeresedett, a szláv népcsoportokon túlterjedő hagyomá-nyról van szó; az egyházi forrásokban *nephodioktai* (‘felhővezetők’), *tempestatum ductores*, *tempestarii* (‘zivatar-irányítók/szabályozók’, ‘zivatar küldők’) néven említett varázslókra már 6–7. századi egyházi forrásokból is vannak adataink,¹¹⁵ távolabbi pár-huzamaikat Spanyolországban, Korzikában is dokumentálták.¹¹⁶

Maguk a zivatardémonok sokszor bűnös, vagy kereszteleetlenül, temetetlenül meg-halt, túlvilágra nem jutott lelkek, akiknek egy felhő-másvilág a lakhelyük. Ők, mint a varázslók őrzői, elhívó és viaskodásaikban segítő szellemei is szerepet kaphattak. Emel-lett van számos adatunk a „saját” és „idegen” zivatardémonok csapatai között zajló csa-tára, vagy a démonok vezette felhők ütközeteire, a varázslók közreműködése nélkül.¹¹⁷

A stuhák sokszor jószok és gyógyítók is voltak egy személyben, fő feladatuk azon-ban a kedvező időjárás biztosítása volt közösségük számára.¹¹⁸ Bár a híradások több-nyire férfiakról szólnak, több adatunk szerint nők és gyermekek is lehettek stuhák.¹¹⁹ Sok múlt századi adat vall még valóságos gyakorlatra. Zivatar közeledtekor a varázs-

¹¹⁴ Ezek jelentése vitatott.

¹¹⁵ Ezek részletesebb ismertetését lásd: Pócs 1917 (s.a.), *Idővarázslók* fejezet.

¹¹⁶ Lásd például a spanyol *nubeirók* vagy *tempestariorók*: Pedrosa 2000; a korzikai *lagramantok* és *mazzerek*: Multedo 1982.

¹¹⁷ Lásd erről részletesebben: Pócs 2012b.

¹¹⁸ A zivatarvarázslók adatainak fő forrásai: Moszyński 1967 [1929]:653.; Đorđević 1953: 237–250.; Bošković-Stulli 1960: 284–286.; Zečević 1981: 149–151.; Tolstoj – Tolstaja 1981.; Burkhart 1989: 83–84. Részletesebb leírásukat és irodalmukat lásd: Pócs 2017 (s.a.) *Idővarázslók* fejezete, további irodalommal.

¹¹⁹ Moszyński 1967 [1929]: 653.

lók egy félreeső helyen elrejtözve mély álomba zuhantak vagy transzba estek, és – úgymond – „áttetsző”, „könnnyű”, a párához, ködhöz hasonlatos „árnyékuk” elhagyta testüket és a felhőkbe emelkedett; a széllel, a leereszkedő köddel, vízpárával mintegy egygyé válva jutott a felhőmásvilágra. Más interpertációk szerint zivatar közeledtekor egy leszálló felhőben vagy a ködben testileg eltűnt a stuha a szemtanúk szeme elől: a zivatarfelhő „elragadta”. A felhőben való eltűnés képe a varázsló végleges halálának metaforájaként is megjelenik az elbeszélésekben.

A lélekcsatákban a zivatardémonokkal együtt vettek részt a hozzájuk hasonlóvá vált, velük azonosult varázslólelkek, általában csoportosan. Az ütközet más vidékek, más népek, más országok varázsló- és/vagy démoncsapatai ellen folyt. Egyes szerbiai, boszniai adatok szerint a csatázni készülő varázsló segítségül hívta őrzőszellemeit, más adatok szerint őrzőangyalaihoz imádkozott. A viadal tétje: a közeledő jégfelhők elűzése az ellenség földjére, vagy akár bosszúból egy belső ellenség vetéseinek, szőlőinek elveretése az oda irányított jégfelhőkkel. Az ellenséges felek tövestül kiszakított fákkal, fahasábokkal, kihegyezett fenyőágakkal harcoltak. A csatát orkánszerű szélvihar kísérte, kidöntött fák, ledöntött házak jelezték nyomait. A mélyen alvó, vagy önkívületben fekvő varázslót mindeközben nem volt szabad felébreszteni. A montenegrói stuhák, miközben részt vettek a légi ütközetben, álmukban fel-felkiáltottak, harci mozdulatokat tettek,¹²⁰ és a csatától megviselve, kimerülten ébredtek.

A szeles, zivataros természetű táltosoknak, csoportos zivatarcsatáiknak, a zivatarfelhőkbe való elragadásuk módozatainak szerb–horvát rokonsága nyilvánvaló, igen sok zivatartáltos-elbeszélés hasonló motívumai vallanak erre. Feltehető, hogy a magyar táltosnak ezeket a típusait délszláv vagy akár ukrán, lengyel szomszédainktól, esetleg a honfoglalás korában az itt lakó szláv népességtől ért hatások alakították ki. A magyar táltos legaktívabb vonásainak – a valószínűleg csak kora újkortól aktivizálódó kincsásós gyakorlat mellett – a „zivartartáltos”, „széltáltos” vonások tűnnek; a táltosperek néhány működő zivatartáltosának adatai is erre vallanak. Az is rokon vonás talán, hogy a működő varázslók nők és gyermekek is lehetnek. Mindez még sok kutatást igényel, de annyit leszögezhetünk, hogy a zivatartáltosok világos európai kapcsolatokat mutató hiedelmei illetve narratívumai aligha vetíthetők vissza kizárólagosan a feltételezett ősmagyar sámánra.

Páros viadalkok a termékenységért: werwolf-varázslók

Kresnik/krsnik, vedomec, vukodlak és hasonló neveken¹²¹ elsősorban horvát, szlovén, szerb varázslókról tudunk¹²² (és ide is tartozik az alább említendő *stuha/zduha/zduhač* varázsló egyik típusa is). Tevékenységük célja a gabonatermés, gyümölcs-

¹²⁰ Zečević 1981: 152.

¹²¹ A *kresnik* szó jelentése vitatott, lehet, hogy 'határvédő' a jelentése; a többi név werwolfra ('emberfarkas') utaló elnevezés (lásd részletesebben: Pócs 2002).

¹²² A legfontosabb közlemények: Bošković-Stulli 1960: 278–290.; Krauss 1908: 11–12.; Kelemina 1930: 35–40.; 89–93.; 245. 273.; 339–344.; Mikac 1934: 195–197.; Đorđević 1953: 237–250.; Zečević 1981: 149–151.

vagy szőlőtermés biztosítása volt közösségük számára, amit „lélekcsatákon” kellett visszaszerezniük a termést elrabló halottaktól, vagy az ellenséges varázslóelkektől. Zivatarvarázsló-vonásaik mellett sajátos werwolf-jegyek vannak, amelyet már a táltossal kapcsolatban is említettünk: *fog, farkasfog, vadkanfog, burok, szőr, sörte, fark születési jegyei, állattá változási képesség, állatalteregő*, valamint *elhívó állatszellemelek*. Ezen túl léteznek bizonyos, kizárólagosan e „werwolf-varázslókhoz” tartozó motívumok: a viaskodás állatalakban egy földi másvilágon a saját állatalakkal részben azonosuló állat-segítőszellemek pártfogásával, valamint bizonyos beavatási motívika, amelyet – az eurázsiai sámánavatás kontextusából ismerve – a táltos számára is kérészt Diószegi: a *szétszaggatás—csontkiszedés—összerakás/felélesztés*, és a jelölt *megfőzése, megevése és kihányása*. Ez a mondai hagyomány, amely változatos hiedelemleányokkal kapcsolatban él a Balkánon és az Alpok vidékén, a szlovén *vedomec* varázsló állatősei általi beavatásaként is megjelenik.¹²³

Az állatalakban vívott csaták téjje legtöbbször a termésrabló ellenfél támadásának elhárítása; néha pedig konkrétan a gabona, szőlő, gyümölcs megszerzése. A varázslók állatalteregői változatosak: *kutya, bika, ökör, ló, vadkan, kecske, oroszlán, medve, lópatájú disznó* stb. Ellenfeleik az azonos nevű állatemberek „halott” alakjai, vagy a szomszéd terület vagy idegen népcsoport, szintén állatalakot öltött ellenséges varázslói. Tevékenységük a keresztény naptár agrár- illetve halotti ciklusaihoz igazodik (téli napforduló, Szent György/Pünkösd, nyári napforduló stb.) és kapcsolatba hozható a gabonatermés elrablásának és alvilágból való visszaszerzésének archaikus mítoszaival (Proserpina-mítosz).

A kresznikek közösségi feladatai közé a gyógyítás és jóslás, valamint a kincshás, kincstre vezetés, vagy az ellenboszorkány szerep is tartozhatott. Az elbeszélések többsége földi környezetbe helyezett viaskodásról szól, de még a legújabb kori gyűjtések is tanúsítják a narratív hagyomány mellett a varázslók valódi közösségi gyakorlatát: az említett agrárünnepek idején a varázslók egy félreeső helyen transzba esnek, vagy „álomba merülnek” és lelkük elhagyja testüket a másvilági csata idejére.¹²⁴ Emellett nem hiányoznak a magyar táltos-elbeszélésekből is ismert, párbajszerű földi/testi viadalok, birkózások elbeszélései sem.¹²⁵

Talán e szűkszavú ismertetésből is világos, hogy jól sejtette Róheim a táltos kresznikkel és társaival való rokonságát.¹²⁶ A párosan viaskodó táltos magyar hiedelmek, elbeszélései ebbe a közép-délkelet-európai werwolf-hagyományba illenek; ami feltehetően honfoglalás körüli szláv hatásra utal. Nem tudhatjuk azonban, hogy elbeszélő hagyomány, vagy tényleges varázslói gyakorlat volt az, amit a magyarság dél-

¹²³Kelemina 1930: 12.; Stojanović-Lafazanovska 1996: 79–90. E motívumokat egyértelműen avatási motívumoknak – ha nem is feltétlenül sámánavatásnak – szokták minősíteni. Lásd például Ginzburg elemzését: Ginzburg 2003: 227.

¹²⁴Élő kresznikek gyógyító és egyidejűleg idővarázsló gyakorlatára emlékeztek még Luka Šešo 10–15 éves ezelőtti horvát adatközlői is (Šešo 2000/2003).

¹²⁵Urula Lipovec-Čebren szíves szóbeli közlése 2000-ben írt kézirat, horvát nyelvű disszertációjából.

¹²⁶Ezt a rokonságot Zmago Šmitek is felvetette (Šmitek 2003), anélkül, hogy az „elsőbbség” kérdését feszegetné.

szláv szomszédaitól, vagy már előbb, a honfoglaláskor itt talált szláv népességétől átvett. A különbség az amúgy igen hasonló magyar, illetve szlovén és horvát hiedelmek, narratívumok között az, hogy a szláv anyagban koherensebb a werwolf-motivika: ez mindenesetre szláv átadásra vall. Feltűnő, hogy semmiféle termékenységvarázslói vonása nincs a magyar táltosnak; a páros bika- vagy csődör-viadalok tétje is – az elbeszélések szerint – a zivatar elhárítása. A zivatarvarázsló-vonások minden típusra rányomják bélyegüket. Másrészt a délszláv elbeszélések tarka állatseregletéhez képest a magyar anyagban feltűnő a bika és ló alakok dominanciája. Ez esetleg valamilyen „megőrzött”, saját ősmagyar (akár varázslói, akár epikus) hagyomány? Volt egy ilyen alapréteg, ami azután hasonult ehhez a szláv-európai „werwolf”-közeghez? Ez részben igazolná Róheim és Diószegi viaskodással kapcsolatos, jakut, burját párhuzamokkal támogatott álláspontját.

Sárkányemberek

A werwolf-karakterű varázslók egy speciális fajtája a *sárkánynak*, *kígyónak*, illetve *sárkányembernek*, *szárnyasnak* vagy *sárkányfinak* nevezett varázsló,¹²⁷ aki – a magyar szárnyas, sárkányos táltoshoz hasonlóan – szintén zivatarvarázsló is egyúttal. Adatai kelet-szerb és nyugat-bolgár területekről, valamint macedónoktól származnak. Gyér-számú román adatunk arra vall, hogy ilyen varázslók talán ott is tevékenykedtek (vagy elbeszéléseiket ők is ismerték), azonban jelentőségük jóval kisebb lehetett, mint az említett délszláv területeken. Albánoknál epikus énekek szereplője a jégesőt elhárító sárkányember.¹²⁸

Általános bolgár és szerb nézet, hogy a varázsló apja *sárkány*, illetve *szárnyas kígyó*, esetleg *sas*, *sólyom*, *daru*, *kakas* vagy *gúnár* apa nemzette, és hóna alatt *szárnyacskával*, *szőröcsomóval*, *tollal*, vagy pedig *kígyóbőrben*, esetleg *burokban* jön világra. A terhesség sokszor rendellenesen hosszú, esetleg állatánya szoptatja a csecsemőt. A varázslógyermek születése után azonnal megszólal és megkezdí mediátori tevékenységét: akár a bölcsőből is kiszáll, hogy a zivatarcsatába induljon (az albán epikus énekek bölcsőben harcoló csecsemőkről szólnak, akik levizelik sárkányellenfeleiket). Gyorsan megnő, gigászi ereje van, emberfeletti gyorsasággal közlekedik, sőt repül, birkózásban a legerősebb sportolókat is legyőzi.

A sárkányemberek, sasemberek felhőtúlvilágát a varázslókkal többnyire azonos nevű sárkány, sas és más madár őrzőszellemek népesítik be, amelyek – mint „jó” zivatardémonok – a kedvező időjárást biztosítják, a jégverés csapásától védik népüket, egyben a varázsló személyes segítőszellemei is. Szerb és bolgár, tölgyfán székelő, a tölgyfát

¹²⁷Bolgár *zmej*; szerb *zmaj*, *zmija*, *hala*, *ažder*, *zmajevit/halovit čovek* stb.; macedón *zmej*, *zmev*, *zmij*.

¹²⁸A *zmej*-varázsló és rokoni körének adatai összefoglalóan: Moszyński 1967[1929]: 578–580.; 654–655. Bolgár adatok: Marinov 1914: 207–209.; Vakarelski 1969: 233–234.; Dukova 1970: 235–238.; Georgieva 1983:79–85.; Benovska-Säbkova 1992; szerb adatok: Đorđević 1953: 248.; Schneeweiss 1961: 13.; Zečević 1969.; 1981: 63–85.; 149–151.; Tolstoj – Tolstaja 1981.; macedón adatok: Vražinovski 1995: 37–46.; 46–50; román adatok: Pamfile 1916: 314.; Schott – Schott 1971: 309.; Muşlea – Bîrlea 1970: 182–189.; Karlinger – Turczynski 1982: 63–65. ; albán: Stadtmüller 1954.

tulajdonuknak tekintő, vagy hegy tetején lakó sas és sárkánykígyó változataik is vannak. A bolgár hiedelmekben a sas, sárkány és a daru a nemzetség őseiként is megjelenik.

A sárkányemberek a 20. század elejéig gyakorló varázslóként működtek egyes bolgár és szerb falvakban: némely elbeszélés szerint sárkány vagy madár alakját öltve védték közösségüket az ugyancsak sárkányként megjelenő, jégesőt hozó zivatarde-montól. Ha jégfelhő közeledett, félreeső helyre vonultak és spontán módon transzba estek, esetleg ismerőseik őrizték élettelenül fekvő testüket. Lelkük egyes szerb adatok szerint kígyóként szállt ki belőlük, más források szerint elragadta őket a sárkány, sas, vagy más madár, vagy maga a viharfelhő, mint elhívó szellem, illetve „eltűntek” egy időre a felhőben, a zivatarvarázslók eltűnéséhez hasonlóan. A lélekcsaták két szomszédos terület sárkány-örzöszellemei közt, vagy pedig a jégesőt hozó, tavakból, mocsarakból, barlangokból előjött „vizes” sárkány ellen folytak. A jó sárkányokat sokszor Szent Illés, olykor Szent György vezette. A saját-idegen küzdelmekben a sárkányok falujukat, „fiaikat” védték a szomszédos, ellenséges sárkánytól: elűzték az idegen sárkány által odavezetett jégfelhőket. Villámnyilakkal lőtték egymásra, vagy gyökerestül kitépelt fatörzseket használtak fegyverül. Légi csatáikat szélvihar, villámlás, mennydörgés, jégverés kísérte.

A varázsló lelke kígyó, gyík, sárkány, szárnyas kígyó, sas, gúnár, kakas alakot öltve kapcsolódott be az örzöszellemek egymás ellen vívott felhőcsatájába. Általában csoportos ütközetről volt szó, amely több varázsló részvételével folyt; az ellenség soraiban feltűnhettek az idegen közösségek ellenséges varázslólelkei is.¹²⁹ A bolgár szellemcsaták némely adata szerint a madár-örzöszellemek fiatal változatai (valamint a kígyóból vált sárkány kígyó-válfaja) töltötték be a harcoló varázslólelkek mellett az egyéni segítőszellem szerepét, mint sajátos állat- illetve *madárzmejek*. Ezek a *sasfiókok, kis kígyók, csibék* és más kis állatok, az ember-zmejhez hasonlóan, állati többlettestrészekkel: dupla szárnyal születtek. Mindezek a motívumok részlegesen a horvát/magyar *grabancijaš/garabonciás* és a román *şolomonar* idővarázslók mondai hagyományában is megjelennek, bizonyos epikai áttételekkel, – e téma kifejtésére azonban most nem kerülhet bővebben sor.¹³⁰

A bolgár sárkányos varázsló török múltja – főleg a még alább tárgyalandó epikus hagyományok fényében – nem kétséges, bár csak fenntartásokkal beszélhetünk egy bizonyos önálló, körülhatárolható varázslótipusról, és annak bolgár-török múltjáról. Sokféle hagyományréteg sokféleképpen ötvöződött a Balkánon, és, mint mondtam, bizonyos általános dél-délkelet-európai zivaravarázsló vonások mindenfajta idővarázsló hiedelem- és elbeszéléshagyományában jelen vannak. Másrésről csakúgy, mint bizonyos zivatarvarázsló-jegyek, a werwolf-vonások is megjelennek a Balkán minden fajta varázslójának hiedelmeiben (ahogy a táltoséban is). Egymásra hatások, a kultúrjavak oda-vissza áramlásai mentek végbe itt folyamatosan, a bolgárok 7. századi megjelenése után is. Mégis azt mondhatjuk, hogy az Albániától Romániáig terjedő werwolf-jegyű idővarázslók között a sárkányos varázslóknak határozottan egy bolgár gócpontja látszik kirajzolódni. Ha feltételezünk – talán joggal – egy múltbeli bolgár-török idővarázslót,

¹²⁹Ez a werwolf-sajátságokkal rendelkező varázslók csatáinak általános jellemzője.

¹³⁰Pócs 2017: *Az idővarázslók mint mondahősök: grabancijaš, garabonciás, şolomonar* fejezet.

mint „őst”, az, ha az itt talált szlávok gyakorlatától mégoly eltérő vonásokat viselt is, a nyelvi integrációval párhuzamosan a balkáni szláv hagyománykincsbe illeszkedett.

A török párhuzamok pontos vizsgálata és annak eldöntése még hátra van, hogy ez az idővarázslói gyakorlat valamikori *samanizmus* hagyatékának tekinthető-e.¹³¹ (A bolgár kutatók ezt a hagyományt samanizmusként, de inkább trák vagy szláv samanizmus nyomaként szokták értékelni, ha egyáltalán minősítik a sokkal több tudományos érdeklődést kiváltó megszállottságkultuszok: a *ruszália* és a *nesztinársztvo* mellett.¹³²) Ami a táltost illeti, a bihari, békési és a 18. századi boszorkányperadatokból is ismert *szárnyas, sárkányos táltos* szórványos adatai a sokkal koherensebb bolgár–szerb sárkányemberhagyományba illeszkednek. Feltehetően e rokonsági körbe tartoznak a sárkányapától vagy más állattól születés hiedelmei, a toll, szárny, mint születési jegyek, a csecsemőkorban megnyilvánuló rendkívüli képességek, a sas és sárkány mellett szórványosan megjelenő daru, kakas és hal alakok, mint lélekállatok illetve alteregók, az őrzőszellem-sárkányok vagy a zivatarfelhők egymás közti csatái (és talán a honfoglalás kori bagolyfejű bot,¹³³ valamint a bagoly, mint „táltosmadár” hiedelme); noha ez utóbbiak nálunk nem a szárnyas táltos motivikájának a részei. A táltosokat övező hiedelmek azonban sokkal szegényesebbek, nem képeznek összefüggő rendszert, csak a bolgár párhuzamok fényében hozhatók egymással kapcsolatba. A 20. századi elbeszéléshagyomány mellett csak néhány működő táltosról tudunk ebből a körből (a 18. századi táltosperekből: a fentebb említett, transzban hallá változó miskolci táltoslány,¹³⁴ és egy-egy, sárkány segítőszellemét emlegető, debreceni és jászberényi táltosasszony¹³⁵).

A magyar táltos e feltételezett bolgár rokonságába még a *lidérc*-hiedelmek széles köre is belejátszik. Ezek hasonlósága a bolgár komplexummal arra enged következtetni, hogy a lidérc némely vonásában talán nálunk is örzi az időjárásért harcoló varázslók segítőszellemeinek nyomait is; – ez azonban önálló tanulmányt igénylő, itt most nem részletezhető téma.

A bolgár és magyar sárkányos idővarázslók közös motívumai a kettő valamiképpen közös bolgár–török múltjára vallanak. Feltehető, hogy ezt a fajta idővarázslói gyakorlatot, vagy csak a varázslókat övező hiedelmeket a magyarság (vagy csupán a magyarság egy része) a bolgároktól vette át, vagy a szoros magyar–bolgár–török érintkezések idején, az 5. századtól kezdődően, vagy – ami valószínűbb –, a honfoglalás idején a dél-marosvölgyi területek ottrekedt bolgár lakosságától.¹³⁶ (Talán több lépcsőben ér-

¹³¹Nincs tere itt annak, hogy a minden motívumhoz (például világfa a sással, viaskodások állatalakban, állatszellel segítők, állatós, stb.) bőségesen idézhető altaji párhuzamokkal foglalkozzunk. Csak egyetlen bolgár–török adalék: Ibn Fadlán baskírokról szóló 10. századi tudósítása szerint némelyek kígyót, egy másik csoport halat, egy harmadik darut tisztel; a csatában kígyó illetve daru védte őket; Ibn Fadlán egy másik adata szerint az utazók az égen alkonyatkor felhőcsatát láttak stb. (Togan 1939: 36–37.; 51–54)

¹³²Lásd például a bolgár samanizmusról írt egyetlen összefoglaló munkát, ahol (az epikus énekek és régészeti emlékek, valamint a *ruszália* és egyéb, nem ide vágó rítusok mellett) csak igen mellékes helyet kap e varázslói gyakorlat: Kalojanov 1995.

¹³³Erről lásd Fodor 2005: 15–16.

¹³⁴Két jelenkori kelet-magyar adatunk is van hallá változó csecsemőre.

¹³⁵Lásd erről részletesebben: Pócs 2016.

¹³⁶Lásd erről: Györfly 1977: 131.

kező bolgár-török hatásokra rakódott az újabb, már bolgár-szláv kapcsolat.) Természetesen ez esetben is feltehetőek egyéb szláv hatások is. Nem tudhatjuk, hogy a feltételezett bolgár hatás a magyarság egészére kiterjedt-e, vagy csak az említett följajzilag körülhatárolható térre, és nem tudjuk, milyen szerepe volt az összmagyarság közéletében. Lehet, hogy egy hasonló – bolgár-török jellegű – idővarázsló volt a magyar táltos, lehet, hogy csak a táltos egyik típusa.

A bolgár–magyar kapcsolatok pontosítása céljából érdemes megvizsgálnuk a Balkán epikus hagyományának azt a részét, ahova a varázslókkal kapcsolatos hiedelmek rokoni száalai vezetnek. Ide tartoznak azok az énekek, amelyek a varázslók tevékenységének mintegy epikába transzponált változatai, továbbá a lányrabló sárkány elleni harcok mitikus énekei, valamint a török ellen folytatott csatákat megéneklő hősepika, amely telítve volt sárkányember-, sárkányharc-rekvizitumokkal illetve szimbólumokkal.¹³⁷ Ez a (részben a szerbek körében is ismert) epika a bolgároknál bizonyára már régóta párhuzamosan élt az idővarázsló gyakorlattal, és egyúttal szoros kapcsolatban is volt vele; bizonyítván a varázslók és epikus hősök mitikus illetve hiedelemkontextusának közös gyökereit.

Az énekek mindegyik említett fajtájában megjelennek a sárkány-jegyű hősök, akik győznek az ellenséges, alsőbbrendű, sokszor „vizes” sárkány ellen. E hősök származásukat, születési jegyeiket tekintve azonosak a sárkányos varázslóval: sárkányapától, sastól, sólyomtól születnek, mint például a bolgár *Zmejče Mihailče*, a szerb *Sibinjanin Janko* (Hunyadi János) és *Zmaj Despot Vuk*, más néven *Zmaj Oganj/Ogneni Vuk* (‘sárkány és tüzes farkas’), a szerb–bolgár *Miloš Obilić*, *Krali/Kraljević Marko*, *Banović Sekula* (Székely János) és a többiek.¹³⁸ Ikerként született, kanca által szoptatott, vagy tündérek nevelte hősök is vannak közöttük, születési jegyeik pedig részben a varázslóktól ismert állati jegyek: *sasszárnyal*, *farkasmanccsal*, *karjukon farkasszőrrel* születnek, *fogaikból láng tör elő*, vagy *lányékukon a hadi hős születését jelző szablya alakú jel* van, vagy mintegy „többlettestrészként”, több szívük van. Állati tulajdonságok, állattá változási képesség jellemző mindegyikükre; például Vuk despota harc közben sólyommá, sassá, farkassá változik. A török elleni harcok énekeinek jellegzetes motívuma a tüzes sas/sárkány/sólyom képében folytatott harc az alvilági vizes sárkány vagy kígyó képében megjelenő ellenséggel, de a *madár-kígyó*, *sas/sólyom/sárkány-kígyó*, illetve *magasabb rendű állat (a saját harcos)–alacsonyabb rendű állat (az idegen harcos)* ellentéte mindkét típusú epikus énekben megjelenik. A csata előtt az epikus hősök is mélyen alszanak (az ún. mágikus alvás motívuma). Segítőtől nyernek erőt a csatához: a bolgár énekekben ez legtöbbször sárkány (mint a varázslók

¹³⁷ A balkáni hősepika számomra nyelvileg elérhető legteljesebb összefoglalása Dagmar Burkhart könyve volt (Burkhart 1968), amelyben a szerző nagy fejezetet szentel két, témákat érintő fontos csoportnak: a *Heldenkinlieder*, valamint az *aus dem Zmej entwickelten Drachentöter* csoportjának, és figyelmet szentel a varázslóhagyomány és hőseinek kapcsolatainak is.

¹³⁸ Tehát magyar hősök is bejutottak a bolgár–szerb hősepika sárkányos varázslókkal is kapcsolatos körébe. Ezekkel a magyar–szerb–bolgár kapcsolatokkal, illetve az átadás–átvétel lehetséges módjaival több kutató foglalkozott; lásd például Jung 1990.; Csíkhelyi 1984. (ő a Toldi és Kinizsi köré fűződő mondahagyomány kapcsán ír bolgár epikus énekek rokon motívumairól, valamint a Szörényi bánzás, Temes bolgár lakosságának közvetítő szerepéről; vö. ezt a sárkányos varázslókkal kapcsolatos feltételezésünkkel).

gyakorlatában is) vagy szárnyas ló; a szerbeknél tündér, vagy tündérektől kapott 'tündéres' (vilovit) ló (az előbbi gyíkból, kígyóból, csirkéből, vagy halból válik szárnyas, repülőképes lénné, az utóbbi rossz gebéből szárnyas vagy 5–6 lábú csodalóvá). Az énekek csodás lovai a hősök állatalakjaiként, a török elleni harcokban a hősök segítőként, máskor a hősöket szállító, négy szárnyú, nyolc szárnyú, a világmindenséget berepülő, a csillagokat „megszámoló” mitikus paripákként jelennek meg.¹³⁹

A varázslók lélekcSATÁIRÓL SZÓLÓ ÉNEKekben a hősök Szent Illés támogatásával, sassá, tüzes sárkánnyá változva harcolnak az ellenséges sárkánnyal. A *Fehérlófia* mese bolgár párhuzamaiban, valamint egy rokon szüzséjű epikus éneken a világfa (a csúcán székelő sassal, sárkánnyal) is megjelenik: a fa tetején fészkelő sas fiókáit megtámadó kígyó öli meg Milos Obilič vagy más hős. Mint többek mellett Benedek Katalin is figyelmeztet rá: mind az állatának, mind a sárkánytól, az alvilágból megszabadított nők motívumának nyugat-európai párhuzamai is vannak;¹⁴⁰ döntő tényező itt a motívumok együttese, amely összekapcsolja a világfa csúcán és gyökerénél végbemenő kalandokat, ami a magyar mesékben nem fordul elő.¹⁴¹ Tegyük hozzá: a sas–kígyó harc képi ábrázolása is elterjedt a bolgároknál, szinte ikonografikus közhelynek mondható: egyes ábrázolásokon a sas a (világ)fa csúcán, a kígyó a (világ)fa gyökerénél jelenik meg.¹⁴²

Albert Lord a *Fehérlófia* mesei szüzséjével tartalmilag rokon, *Krali Markó*ról, valamint *Ilija vadász*ról szóló bolgár énekek motívumsorása hívja fel a figyelmet: a hős tündér-anyjától nyer rendkívüli erőt, majd, hálából a tündér gyerekeinek megmentéséért, csodás lovat kap; szárnyas ló vagy sólyom a segítőtje alvilági útján, mélyen alszik a sárkányharc előtt, megöli a szarvasbikát lenyelő háromfejű sárkányt, a szarvasbika élve kerül elő a sárkány gyomrából; más változatokban a sárkány a hőst nyeli le, majd a lenyelt szarvast, vagy a lenyelt hőst élve öklendezi ki. Lord e motívumokat (*világfa a sassal*, az állatsegítők megszerzése, a hős megevése és kiöklendezése, vagyis *beavatása a világra*, *sárkányharc*) samanisztikusnak minősíti, és határozottan protobolgár hagyományokról beszél.¹⁴³ E motívika legközelebbi párhuzamait ugyanott találja meg, ahol magyar kutatók is fellelték a *Fehérlófia* mese párhuzamait:¹⁴⁴ az altaji epikában, legközelebről a kirgiz Er Töštük eposzban.¹⁴⁵

¹³⁹Jakobson–Ružičić 1950.; Burkhart 1967.; 1968: 451–455.; Schmaus 1969.; Zečević 1969, 364–365.; Lord 1971.; Čajkanović 1973.; Lord 1986.; Benovska-Säbkova 1992, 190–196.; Petrović 1999: 597–663.; Kalojanov 1995, 2. és 6. fejezet.

¹⁴⁰Benedek 2007.

¹⁴¹Mint erre Voigt Vilmos is rámutatott *Az élet és élet fája* című, a *Világfa* év nélkül megjelent próbaszámában publikált írásában.

¹⁴²Lásd Georgieva (1983) vagy Kalojanov (1995) ide vágó képanyagát.

¹⁴³Lord 1986.

¹⁴⁴Lásd: Dömötör Á. 1988, 65–69 (AaTh 301B; 250/ MNK 476A^x Szekfűhajú János); Solymossy 1931: 123.; 1937: 372–374.

¹⁴⁵A török és mongol párhuzamokról: Benedek 2007; szoros kapcsolatairól a Töštük/Tüztük vitézről szóló kirgiz illetve kazak epikában: Somfai Kara 2007. Az Er Töštük eposz Lord által idézett motívumai: *a hős az alvilágba megy egy óriás fekete sas keresésére, amely elvitt egy most született csikót. Üldözi a sást az óriás világfa aljáig, amelynek tetején az óriás sas fiókái vannak – ezeket a fa lábánál lévő sárkánykígyó fenyegeti. Töštük darabokra vágja a sárkányt, a darabokat magára köti, felmászik a fára és a sárkány darabjaival eteti a sasfiókákat* (Lord 1986).

Még ha a sárkányharc motívuma természetes módon el is tér a gyakorló varázsló és az epikus hős esetében, feltűnőek az epikus énekek és a sárkányemberek varázslói gyakorlatának közös pontjai: az állatós, az állati jegyek, a segítő állatok, továbbá a világfa „samanisztikus” szerepe. A bolgár szárnyas varázsló kontextusában mindezek kapcsolatban vannak egymással: a bolgár énekekben a sárkány vagy sas által nemzett hőst hegyeken-völgyeken át, sőt a világfán föl, csillagokig repítő szárnyas ló a sárkány vagy sas, sólyom lélekállat egy változataként jelenik meg. Tehát a bolgár kultúra múltjában összefüggést mutat a „samanisztikus” gyakorlat, és a „samanisztikus” epika. Az összefüggések nem egyirányú hatásokat jelentenek: a sárkányharc epikus elemei is hatással voltak az idővarázsló alakját övező mitológiára: különösen a csodás születés, a születési jegyek motívumaiban észlelhető ez a tendencia; továbbá ide tartozik az idővarázslói gyakorlat aktualizálása a török ellenségre, avagy bármilyen, földi, katonai megmozdulásra (ez, mint láttuk, a magyar táltosoktól sem volt idegen, amikor úgy-mond a „birodalomért” harcoltak a német táltosok ellen).

Mint tudjuk, a bolgár „samanisztikus” motívumok nagy része a magyar mesekincsben is jelen van (*Fehérlófia*, *Sárkánycsalád*, *Égigérő fa*) Solymossy óta fel is tételezték ezek „türk” eredetét. Csakhogy a magyar mesei motívumok függetlenek a táltos feltételezett gyakorlatától, sőt a hozzá fűződő hiedelmektől is; egy ettől független epikus hagyományról van szó, amit megismerhetett a magyarság a sárkányos varázslók gyakorlatával együtt, vagy attól függetlenül is. A táltos-mediátortól elkülönülő, más úton hozzánk jutott epikus hagyomány mellett vall az, hogy a bolgár epika „samanisztikus” motívumainak nagy része nálunk csak töredékeiben, és nem a sárkányos varázslók elbeszéléseibe, hanem máshová beágyazódott narratív elemként ismert. Ilyen elemek: a *világfával való kapcsolat*, az *avatás a sámánfán*, vagy az *alvilágjárás* (a Diószegi által felvázolt „samanisztikus kozmogónia” elemei), a varázsló állatöse, vagy a *feldarabolással/lenyeléssel és éltrekeléssel* kapcsolatos „beavatási” motívum, továbbá a *táltosló* motívumköre. A bolgár és szerb szövegpárhuzamok mellett a magyar nyelvtérület keleti részén ismert (különösen Szent László alakjához kötődő), hegyről-hegyre repülő táltoslovak szövegmotívumai is egy különutas szöveghagyomány feltételezését erősítik. Mégis, emellett ennek a törökös hagyománynak valószínűleg egy olyan rétege is létezett, ahol a gyakorló táltos és a táltosló, mint segítőszellem szorosabban összetartozott: gondoljunk a két, fent említett 18. századi táltosperre, amelyek dokumentumaiban a ló kimondottan a mediátor-táltos segítő állataként jelenik meg.

A tényleges varázslói gyakorlat és/vagy epikus megfogalmazások dilemmája illetve e kettősség eredetének kérdése a magyar kutatásban több ízben felmerült (említettem fentebb Vargyas Lajos és Voigt Vilmos felvetéseit a *táltospárbaj*, a *táltosló*, a *sárkányharc*, valamint az *égigérő fa* motívikája kapcsán).¹⁴⁶ Bán Aladár, Kodolányi János, majd Hoppál Mihály a Toldi-monda küzdelem-motívumait Toldi táltosságára valló bizonyítéknak tekintették, de nem vetették fel a *működő táltos vagy epika* kérdését.¹⁴⁷ Én magam e tekintetben – a földi, párbajszerű küzdelmet, és nem másvilági lélekcsatát vívó táltosok számtalan adatára támaszkodva – Vargyas és Voigt véleményéhez csatla-

¹⁴⁶Vargyas L. 1985: 41–42.; 1988: 407–413.; Voigt: 1998: 153–154.

¹⁴⁷Bán 1917.; Kodolányi 1945.; Hoppál 1981.

kozom: könnyen lehet, hogy a táltosviaskodás, legalább részben, csak szövegfolklor-hagyomány, illetve hősepikai motívum volt a magyarság honfoglalás kori, vagy azelőtti kultúrájában.¹⁴⁸ Sok minden vall hősepikai kapcsolatokra, nem utolsósorban az epikai táltosok és a varázsló-táltosok közötti, fentebb említett, férfi–női megoszlás. Nem pártolhatom viszont Demény István Pál elgondolását, amikor kikövetkeztet a táltospárbaj, táltosló stb. motívumokból egy honfoglalás kori magyar hőseneket, amely arról szól, hogy a hősök táltoslovon birkózva küzdenek a démonokkal egy archaikus világban, amelynek közepén világfa áll és fel lehet rajta jutni a felső, és gyökerénél, egy nyílason át, le, az alsó világba.¹⁴⁹ Ez jelen tudásunk szerint nem a valamikori magyar, hanem a mai napig létező bolgár hősenek! Hogy volt-e hasonló magyar hősenek, nem tudhatjuk, amint hogy a szárnyas, sárkányos varázsló múltbeli tevékenységét sem lehetséges a gyér adatokból kikövetkeztetni. Annyi állapítható meg, hogy az epikus motívumoknak, csakúgy, mint a varázslói gyakorlatnak, elsősorban balkáni párhuzamai vannak, olyan balkáni párhuzamai, amelyek igen határozottan támogatják a közvetlen bolgár-török, vagy éppen bolgár-szláv hatások lehetőségét, az epikus műfajok és motívika esetében is.

Más kérdés, amire nehéz lenne felelni, hogy vajon a bolgár „samanisztikus” gyakorlat, vagy a bolgár hősepika, netalán a bolgár mesekincs, vagy mindegyik párhuzamosan volt az, amit a magyarság a bolgár-török kapcsolatok valamelyik korszakában átvett. Az epikus hagyomány, ugyanúgy ahogy a sárkányos varázslók hagyománya, a szláv zivatarvarázsló gyakorlattal is sokféle módon fuzionálva, több lépcsőben is a magyar kultúrába juthatott. Az bizonyos, hogy e sokféle hagyományréteg mindenképpen fontos meghatározója volt a magyar középkor (és részben talán már a honfoglaláskor) szellemi életének.

Legalább egy mondat erejéig utalnom kell itt az Árpád-nemzetség eredetmítoszára: a sas (turul) általi fogantatás motívumára, amelyet totemizmus hagyatékeként szoktak értelmezni.¹⁵⁰ E motívumnak tagadhatatlanul van valami köze a sástól fogantatott bolgár hősök és varázslók, illetve a sas, daru, sólyom stb. nemzetségi védőszellemek és/vagy ősapák bolgár hagyományához is. Tudjuk, hogy Gunda Béla az állatapatól született magyar táltos szórványos adatai alapján ősmagyar totemizmust kísérelt meg rekonstruálni.¹⁵¹ Vargyas Gábor helyénvaló cáfolata¹⁵² ellenére, kerülő úton, a bolgár párhuzamok által is megerősítve, talán mégiscsak totemizmushoz jutunk, ha nem is a honfoglalás kori magyarokéhoz, de a bolgár-törökök valamikori totemizmusához, amelynek átértelmeződött töredékei a samanizmus hagyatékaival is összefonódva keresztény közegben is fennmaradtak mindkét népnél.¹⁵³

¹⁴⁸ A különböző török népek samanizmusának adatai arra vallanak, hogy a sámán rituális tevékenysége, és ezzel kapcsolatos transzban megélt viaskodásai, valamint ezek földi küzdelemként való epikus megjelenítése együtt élhet egymással párhuzamosan ugyanazon közösségben. Az epikus megjelenítés nem jelent másodlagosságot! (Lásd például Kszenofontov 2003: 269–281.; Kenin-Lopszan 2003.)

¹⁴⁹ Demény 1997: 162–163.

¹⁵⁰ Vö. például Fodor 1912.

¹⁵¹ Gunda 1963.

¹⁵² Vargyas G. 1997.

¹⁵³ A bolgároknál talán még egy totemisztikus alapú társadalmi szerveződés nyomai is fellelhetők.

VOLT-E HONFOGLALÁS KORI MAGYAR SÁMÁN?

Összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy ha a fenti idővarázslókat sámánnak tekintjük, akkor a feltételezett honfoglalás kori samanizmus léte a bolgár adatok fényében valószínűbbnek látszik, mint a magyar nyomok önmagukban való vizsgálata, illetve a távolabbi altaji vagy finnugor hasonlóságok alapján ezt fel lehetett tételni. A modernkori hiedelmek és elbeszélések a balkáni adatokkal számos összefüggést mutatnak; a táltos a Balkán varázslóival sokkal közelebbi kapcsolatban van, mint a Róheim/Diószegi konstrukcióban hozzárendelt messi párhuzamaival. A magyar kultúrát innen ért hatások bizonyosak, és legalább részben inkább a honfoglalás utánra datálhatók. Tehát: lehet, hogy volt a honfoglalás körüli időkben idővarázslói gyakorlatot folytató mediátor, akinek alakja és tevékenysége talán némileg hasonlított a magyar táltos és a bolgár idővarázslók tevékenységéhez. Számolhatunk emellett egy szláv eredetű, alapozású zivatarvarázslói gyakorlattal is, valamint a balkáni werwolf-hiedelmek, esetlegesen egy „werwolf-varázslói” gyakorlat, és/vagy elbeszéléskincs nagy hatásával. Nyilvánvaló, hogy akármilyen volt a honfoglalás kori, középkori magyar táltos, voltak törökös hagyományai, amelyek e szláv/európai körbe tagozódtak be, oly módon, hogy a hatások és betagozódások eredményeképpen ma változatos, többgyökerű táltostevékenységek (vagy legalábbis többgyökerű epikus hagyomány) nyomaival szembesülhetünk.

Kérdés azonban, hogy sámánnak minősíthető-e a kikövetkeztetett idővarázsló táltos, feltételezett tevékenysége *samanizmus*-e, illetve: ez lett volna „a” magyar *sámán*? Nem idővarázsló táltosnak semmi nyoma a magyar kultúrában, komony bizonyítékok (a csupán a 18. századtól kezdve adatolható kincskereső táltosok mellett) csak idővarázsló mediátor ténykedésére vallanak. A csapadék szabályozása lehetett egy sámán feladatainak egyike is, de akár létezhetett ez a sámán szerep mellett, mint önálló funkció is.¹⁵⁴ Voltaképpen kutatói döntés kérdése, hogy egy ilyesféle varázslót – aki transzban kommunikál a természetfelettel, és ha nem is a mennybe és alvilágba, de egy földi felhőtülvilágra lélektutazásokat is tesz, ellenséges démonokkal viaskodik, talán segítészellemei is vannak – sámánnak tekintünk-e, lemondva ezzel az eurázsiai samanizmus rituális performansz-jellegének kívánalmáról és a „klasszikus” sámán különböző szimbolikus rekvizitumairól. Amennyiben azonban a modern kori délszláv varázslókhöz hasonló, magányosan rejtező, a zivatardeémonok felhő-másvilágával kapcsolatot tartó idővarázsló volt a honfoglalás kori magyar sámán, akkor tevékenysége erősen eltért a kutatás feltételezte, dobolással gerjesztett extázisban végzett nyilvános rituálétól. Ha ilyen sámánunk volt, akkor ne gondoljunk a honfoglalás korában központi társadalmi szerepet játszó, esetleg papi funkciót is betöltő sámánra, netalán „sámánarisztokráciára”.¹⁵⁵

¹⁵⁴ Lásd az altaji illetve észak-szibériai samanizmussal kapcsolatban a sámán mellett működő különböző mágikus/vallásos specialistákat, különféle jósokat, megszállottakat, köztük az idővarázslót, illetve más esetekben a sámánfeladatok „halmozását”, amibe az idővarázslás is beletartozott. Olyan török és mongol sámán is volt, aki idővarázsló feladatokat is ellátott, azonban nem transzban, hanem például esőkövel történő analógiás varázslással dolgozott; nincs is rá bizonyíték, hogy transzba tudott volna esni: Johansen 2006: 149–151.; Verbickij 2003.; Boyle 1972.

¹⁵⁵ Lásd a honfoglalás kori sámán feltételezett társadalmi szerepéről, illetve a központi szerep megkérdőjelezéséről: Vargyas L. 1978.; Dienes 1981.; László 1990.; Fodor 2003.; 2005.

A Róheim és Diószegi által konstruált eurázsiai „klasszikus” sámán attribútumainak nosztalgikus kereséséről tehát, úgy látszik, le kell mondanunk. Inkább az igényelne további vizsgálatot, hogy milyen más fajta, „nem samanisztikus” tevékenységet folytató mágikus/vallásos specialisták léteztek az idővarázsló mellett a honfoglalás korában: *javasok, látók, nézők, regösök*, akik a tranztechnikának is letéteményesei lehettek, anélkül, hogy sámánok lettek volna. A tranztechnikára utaló terminológia mögött elősősorban is a *regös, regölés* rejtőzik: már említett, regölről szóló tanulmányomban kimutattam, hogy nem lehetetlen – bár nem bizonyítható kemény adatokkal – hogy a honfoglalás korában, talán bizánci keresztény hatásra, valamiféle megszállottság-kultusz gyakorlóit voltak a regösök „elődei”, a feltételezett ősmagyar samanizmustól függetlenül. A regös nem tekinthető sámánnak a szó „klasszikus, eurázsiai” értelmében, de más típusú mediátorként, mint „megszállott” gyógyító, akár jelentős tényezője is lehetett a honfoglalás kori magyarság vallási életének.¹⁵⁶

Ha a honfoglalás korában mégis – Róheim és Diószegi nyomán – a „klasszikus” samanizmus letéteményeseit akaránk keresni, akkor fel kell figyelnünk arra a tényre, hogy amellett, hogy az általuk rekonstruált sámánzertartásnak semmiféle nyoma nem maradt fenn, a regölés, amely a rituális tranz terminológiáját és számos kora középkori szöveg- és rítuselemet őrzött meg, a 20. század elejéig élt. Ehhez képest a dobolás gerjesztette extázis nyilvános rítusainak is – ha léteztek ilyenek a honfoglalás korában – valamilyen emlékei fenn kellett volna hogy maradjanak.

Irodalom

ANTONIEVIĆ, Dragoslav

1990 *Ritualni trans*. Beograd: Srpska Akademija Nauka u Umetnosti Balkanološki Institut.

BALÁZS János

1954 A magyar sámán révülete. Rejt, rejték, rejtézik. *Ethnographia* LXV. 422–425.

BÁN Aladár

1917 A Toldi monda alaprétege. *Ethnographia* XXVIII. 21–35.

BELOVIĆ, Jasna

1927 *Die Sitten der Südslawen*. Dresden: Paul Aretz Verlag.

BENEDEK Katalin

2003 Az égigérő fa (összehasonlító elemzés). In Bálint Péter (szerk.): *A meseszöveg változatai. Mesemondók, mesegyűjtők és mesélők*. Debrecen: DIDAKT.

2007 A Fehérlófia meséje és párhuzamai. In Hoppál Mihály (szerk.): *Fehérlófia*. 119–129. Budapest: Európai Folklór Intézet – MTA Néprajzi Kutatóintézete – L'Harmattan Kiadó.

BENOVSKA-SÁBKOVÁ, Milena

1992 *Zmejat v bálgarskija folklor*. Sofia: Bálgarska Akademia Naukite.

BERZE NAGY János

1958 Égigérő fa. Magyar mitológiai tanulmányok. Pécs: Tudományos Ismeretterjesztő Társulat.

¹⁵⁶Lásd mindezt részletesen: Pócs 2004.

- BLÉCOURT, Willem de
2012 *Tales of Magic, Tales in Print: On the Genealogy of Fairy Tales and the Brothers Grimm*. Manchester: Manchester University Press.
- BODGÁL Ferenc
1960 Egy miskolci "tátos" 1741-ben. *Néprajzi Közlemények* V(3–4). 308–316.
- BOŠKOVIĆ-STULLI, Maja
1960 Kresnik-Krsnik, ein Wesen aus der kroatischen und slovenischen Volksüberlieferung. *Fabula* 3. 275–298.
- BOYER, Régis
1986 *Le monde du double. La magie chez les anciens Scandinaviens*. Paris: Berg International.
- BOYLE, John Andrew
1972 Turkish and Mongol Shamanism in the Middle Ages. *Folklore* 83. 177–193.
- BURKHART, Dagmar
1967 Zum Drachenkampftema. Motivparallelen in der südslavischen und griechischen Volksepik. *Zeitschrift für Balkanologie* V. 146–159.
1968 *Untersuchungen zur Stratigraphie und Chronologie der südslavischen Volskepik*. München: Otto Sagner. //
1989 *Kulturraum Balkan*. Berlin – Hamburg: Dietrich Reimer Verlag. //
- CSÍKHELYI Lenke
1984 A bolgár hősi énekek magyar vonatkozásai. *Ethnographia* XCV. 10–15.
- ČAJKANOVIĆ, Veselin
1973 Sekula se u zmiju pretvorio. In Čajkanović, Veselin: *Mit i religija u srba*. 36–45. Beograd: Srpska Književna Zadruga.
- DEMÉNY István Pál
1994 A hejgetés meg a sámánének. (A Curiosa-sorozatból.) *Néprajzi Látóhatár* III. 1–2. 135–150.
1997 *A magyar szóbeli hősi epika*. Csíkszereda: Pallas-akadémia Könyvkiadó.
1999a Bika képében viaskodó táltosok a régi Kinában. In Demény István Pál: *Táltosok, kerekék, lángok. Összehasonlító folklorisztikai tanulmányok*. 16–25. Csíkszereda: Pallas-Akadémia Könyvkiadó. //
1999b Párbaj kerék meg láng képében a hiedelemmondákban és a mesékben. In Demény István Pál: *Táltosok, kerekék, lángok. Összehasonlító folklorisztikai tanulmányok*. 38–53. Csíkszereda: Pallas-Akadémia Könyvkiadó. / Curiosa 1./
2000 Európai-e a samanizmus, keletiek-e a táltos-mondák? In Czégényi Dóra – Keszeg Vilmos (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve* 8. 143–163. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.
- DÉGH Linda
1965 *Folktales of Hungary*. Chicago: The University of Chicago Press.
1978 The Tree that Reached up to the Sky (Type 468). In Dégh, Linda (ed.): *Studies in East European Folk Narrative*. Bloomington: Indiana University, Folklore Institute.
- DIENES István
1975 A honfoglaló magyarok és ősi hiedelmeik. In Hajdú Péter (szerk.): *Uráli népek. Nyelvokonaink kultúrája és hagyományai*. Budapest: Corvina Kiadó.

- 1981 Schamanenaristokratie in den Nomadenstaaten. In Ikola, Osmo – Kielen Seura, Suomen (Red.): *Congressus Quintus Internationalis Fenno-Ugristarum (Turku, 20–27. VIII. 1980.)*. Pars VIII. 326–338. Turku.

DIÓSZEGI Vilmos

- 1952 A viaskodó táltosbika és a sámán állatalakú életlelke. *Ethnographia* LXIII. 308–355.
1953 Adatok a táltos révülésére. *Ethnographia* LXIV. 303–310.
1954 A honfoglaló magyar nép hitvilága („ösvallásunk”) kutatásának módszertani kérdései. *Ethnographia* LXV. 20–65.
1958a *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
1958b Die Überreste des Schamanismus in der ungarischen Volkskultur. *Acta Ethnographica Academiae Hungariae* VII. 97–135.
1960 Uráli párhuzamok táltosaink „felesleges csont” képzetéhez. *Ethnographia* LXXI. 455–457.
1967 *A pogány magyarok hitvilága*. Budapest: Akadémiai Kiadó. /Kőrösi Csoma Kiskönyvtár 4./
1969 A honfoglaló magyarok hitvilágának történeti rétegei: a világfa. *Népi kultúra – népi társadalom* II–III. 295–326.
1971a Hungarian Contribution to the Study of Shamanism. *Műveltség és Hagomány* XIII–XIV. 553–566.
1973 A táltos alakjának földrajzi elterjedéséhez. *Szolnok Megyei Múzeumi Évkönyv* I. 189–204.

DIÓSZEGI Vilmos (szerk.)

- 1971b Ősi magyar hitvilág. Válogatás a magyar mitológiával foglalkozó XVIII–XIX. századi művekből. Budapest: Gondolat.

DÖMÖTÖR Ákos (összeáll.)

- 1988 *A magyar tündérmesék típusai*. Budapest: MTA. Magyar Népmesekatalógus 2.

DÖMÖTÖR Tekla

- 1982 *A magyar nép hiedelemvilága*. Budapest: Corvina Kiadó.
1983 The Hungarian female táltos. In Hoppál, Mihály (ed.): *Shamanism in Eurasia*. 423–430. Göttingen: Herodot.

ĐORĐEVIĆ, Tihomir R.

- 1953 Veštica i vila u našem narodnom verovaniju i predanju. Vampir i druga bita u našem narodnom verovaniju i predanju. *Srpski Etnografski Zbornik* LXVI. 5–255.

DUKOVA, Ute

- 1970 Das Bild der Drachen im bulgarischen Märchen. *Fabula* 11. 209–252.

ERDŐDI József

- 1937 Huj, huj, hajrá! *Szegedi Füzetek* II. 228–233.

FERENCZI Imre

- 1974 A táltos és garabonciás képze a jugoszlávai magyaroknál. *Ethnographia* LXXXV. 262–275.

FODOR István

- 1973 Honfoglalás kori művészetünk iráni kapcsolatainak kérdéséhez. A sóshartyáni korongpár. *Archeológiai Értesítő*. 100. 32–40.

- 2003 Über die vorchristliche Religion der Altungarn. *Acta Ethnographica Hungarica* 48. 327–351.
- 2004 *A magyarok ősi vallásáról*. Budapest: Magyar Vallástudományi Társaság. / Vallástudományi Tanulmányok 6./
- 2005 Az ősi magyar vallásról. In Jankovics Marcell – Molnár Ádám (szerk.): *Csodaszarvas I. Őstörténet, vallás, hagyomány*. 11–34. Budapest: Molnár Kiadó.
- 2012 A sas szerepe honfoglalóink hitvilágában. In Molnár Ádám szerk.: *Csodaszarvas. Őstörténet, vallás és néphagyomány* IV. 21–47. Budapest: Molnár Kiadó.
- GEORGIEVA, Ivanička
1983 *Bългарска народна митологија*. Sofia: Nauka i izkustvo.
- GINZBURG, Carlo
1966 *I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*. Torino: Einaudi.
2003 Éjszakai történet. A boszorkányszombat megfejtése. Budapest: Európa Könyvkiadó. [Storia notturna. Una decifrazione del sabba. Torino: Einaudi, 1989.]
- GOMBOCZ Zoltán
1960 *Honfoglalás előtti bolgár-török jövevényszavaink*. Budapest: Akadémiai Kiadó. / Nyelvtudományi Értekezések 24./
- GUNDA Béla
1963 Totemistische Spuren in der ungarischen Táltos-Überlieferung. In Diószegi Vilmos (szerk.): *Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker*. 45–56. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- GYÖRFFY György
1977 Honfoglalás, megtelepedés és kalandozások. In Bartha Antal – Czeglédy Kártoly – Róna-Tas András (szerk.): *Magyar őstörténeti tanulmányok*. 123–156. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- HERTZ, Wilhelm
1862 *Der Werwolf. Beitrag zur Sagengeschichte*. Stuttgart: Kröner.
- HOLM, Nils G. (ed.)
1982 *Religious Ecstasy. Based on Papers read at the Symposium on Religious Ecstasy held at Åbo, Finland, on the 26th–28th of August 1982*. Stockholm: Almqvist and Wiksell International. /Scripta Instituti Donneriani Åboensis XI./
- HOPPÁL Mihály
1975 Az uráli népek hiedelemvilága és a samanizmus. In Hajdú Péter (szerk.): *Urali népek. Nyelvrokonaink kultúrája és hagyományai*. 211–233. Budapest: Corvina Kiadó.
1981 A Toldi mitológiai háttere. *Új írás*. 21/11. 68–101.
1984 Traces of Shamanism in Hungarian Folk Beliefs. In Hoppál Mihály (ed.): *Shamanism in Eurasia* 2. 430–449. Göttingen: Herodot. [In Siikala – Hoppál: *Studies on Shamanism, Finnish Anthropological Society*. 156–175. Helsinki – Budapest: Akadémiai Kiadó. 1992.]
1988 Finnugor mitológia. In Sz. A. Tokarev (főszerk.): *Mitológiai enciklopédia* I. 530–538. Budapest: Gondolat Kiadó. [Moszkva 1980–1982.]
1996 A magyar samanizmus és a honfoglalók hitvilága. In Pócs Éva – Voigt Vilmos (szerk.): *Ősök, táltosok, szentek. Tanulmányok a honfoglaláskor és Árpád-kor folklórából*. 67–76. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézete.

1998 Az ősi magyar hitvilágról. In Voigt Vilmos – Balázs Géza (szerk.): *A magyar jelrendszerek évszázadai*. 23–33. Budapest: Magyar Szemiotikai Társaság.

2001 Cosmic Cymbolism of Siberian Shamanhood. In Pentikäinen, Juha (ed.): *Religion and Nature in Asian Cultures*. 75–87. Cambridge: Harvard Press.

IPOLYI Arnold

1854 *Magyar mythologia*. Pest: Heckenast Gusztáv.

JAKOBSON, Roman – RUŽIČIĆ, Gojko

1950 *The Serbian Zmaj Ognjeni Vuk and the Russian Vseslav Epos*. Bruxelles: Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves.

JOHANSEN, Ulla

2006 Gondolatok a régi török és mongol samanizmusról. In Jankovics Marcell – Molnár Ádám (szerk.): *Csodaszarvas II. Őstörténet, vallás, hagyomány*. 139–156. Budapest: Molnár Kiadó.

JUNG Károly (közzéteszi)

1990 *Délszláv hőseinek Székely Jánosról*. (Fordította és a bevezetést írta: Borislav Jankulov). Újvidék: Forum Könyvkiadó.

KALOJANOV, Ančo

1995 *Bългарското šamanstvo*. Sofia: ROD.

KARJALAINEN, Kustaa Fredrik

1927 *Religion der Jugra Völker III*. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia. / Folklore Fellows' Communications 63./

KARLINGER, Felix – TURCZYNSKI, Emanuel (Hrsg.)

1982 *Rumänische Sagen und Sagen aus Rumänien*. Berlin: Erich Schmidt Verlag. / Rumänische Volkskunde II./

KATONA Lajos

1907 Túlvilági látomások kódexeinkben. *Akadémiai Értesítő* 500–507.

KÁLMÁNY Lajos

1917 Összeférhetetlen tátosainkról. *Ethnographia* XXVIII. 260–266.

KELEMINA, Jakob

1930 *Bajke in pripovedke slovenskego ljudstva z mitološkimi uvodom*. Celje: Moholjeva Družba.

KENIN-LOPSZAN, Mongus Borakovics

2003 A tuva sámának mágiája (ford. Kovács Zoltán). In Molnár Ádám (szerk.): *A sámánhit emlékei. Török népek*. 213–246. Budapest: Balassi Kiadó.

KLANICZAY Gábor

1983 Benandante – kresnik – zduhač – táltos. Samanizmus és boszorkányhit érintkezési pontjai Közép-Európában. *Ethnographia* XCIV. 116–134.

KLAPPER, Joseph

1910 Vampir, Werwolf, Hexe. Mitteilungen aus Handschriften. *Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde*. XII. 180–185.

KODOLÁNYI János

1945 A táltos a magyar néphagyományban. *Ethnographia* LVI. 31–37.

KOVÁCS Ágnes

- 1984 Az égig érő fa meséjének redakciói és samanisztikus motívumaik. *Ethnographia* XCV. 16–31.

KRAUSS, Friedrich S.

- 1908 *Slavische Volksforschungen: Abhandlungen über Glauben, Gewohnheitsrechte, Sitten, Bräuche und die Guslarenlieder der Südslawen*. Leipzig: Wilhelm Heims.

KSZENOFONTOV, Gavril Vasziljevics

- 2003 Jakut sámán legendák és elbeszélések (ford. Kovács Zoltán). In Molnár Ádám (szerk.): *A sámánhit emlékei. Török népek*. 247–283. Budapest: Balassi Kiadó.

LÁSZLÓ Gyula

- 1959 A magyar táltos alakjáról. Jegyzetek Diószegi Vilmos: A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben (Budapest, 1958. Akadémiai Kiadó, 1–472 o.) című könyvéhez. *Ethnographia* LXX. 446–449.

- 1990 Különvélemény ösvallásunkról. In László Gyula: *Öseinkről*. 158–171. Budapest: Gondolat Kiadó.

LEHOCZKY Tivadar

- 1887 Beregmegyei boszorkány-percek. *Hazánk, Történelmi Közöny* VII. 296–306.

LILEK, Emilian

- 1900 Familien und Volksleben in Bosnia und in der Hercegowinen. *Zeitschrift für Österreichische Volkskunde* VI. 23–30, 53–72, 164–172, 202–225.

LORD, Albert B.

- 1971 Some Common Themes in Balkan Slavic Epic. *Congrès international des études balkaniques et sud-est européennes I., Sofia 1966, VII: Littérature, ethnographie, folklore*. 653–681. Sofia: Éditions de l'Académie Bulgare des Sciences.

- 1986 Narrative Themes in Bulgarian Oral Traditional Epic and Their Medieval Roots. *Byzantino-bulgarica*. VIII. 102–111.

MACDERMOT, Violet

- 1971 *The Cult of the Seer in the Ancient Middle East. A contribution to current research on hallucinations drawn from Coptic and other texts*. London: Wellcome Institute of the History of Medicine.

MAGYAR Zoltán

- 1998 Szent László alakja a gyimesi csángók szájhagyományában. In Pozsony Ferenc (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve* 6. 190–218. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.

MARINOV, Dimităr

- 1914 Narodna vjara i religiozni narodni običaji. *Sbornik za narodni umotvorenija i narodopis*. XVIII.

MESTERHÁZY Károly

- 1978 Hitvilág és társadalom kapcsolata a honfoglaló magyarságnál. In Hoppál Mihály – Istvánovits Márton (szerk.): *Mítosz és történelem*. 39–47. Budapest: MTA Néprajzi Kutatócsoport. / Előmunkálatok a Magyarország Néprajzához 3./

- 1994 Többgyökerű ősi vallásunk emlékei. In Kovács László (szerk.): *Honfoglalás és régészet*. 301–308. Budapest: Balassi Kiadó. //

MIKAC, Jakov

1934 Vjerovanja (Brest u Istri). *Zbornik za narodni život i običaje južnih slavena*. XXIX. 195–199.

MOSZYŃSKI, Kazimierz

1967 *Kultura ludowa słowian II. Kultura duchowa I*. Warsaw: Książka i Wiedza. [Kraków, 1929.]

MULTEDO, Roccu

1982 *Le folklore magique de la Corse*. Nice: Belisane.

MUŞLEA, Ion – BÎRLEA, Ovidiu

1970 *Tipologia folclorului din raspunsurile la chestionarele lui B.P. Hasdeu*. Bucureşti: Minerva.

OOSTEN, Jarich G.

1985 *The War of the Gods. The Social Code of Indo-European Mythology*. London – Boston – Melbourne – Henley: Routledge & Kegan Paul.

PAASONEN, Heikki

1909–1910 Über die ursprüngliche Seelenvorstellungen bei den finnisch-ugrischen Völker. *Journal de la Société Finno-Ougrienne* 26. 1–27.

PAIS Dezső

1975a Reg [1.] A régi magyarság szellemi életének kérdésköréből. Reg [2.] In Uő: *A magyar ősvallás nyelvi emlékeiből*. 15–33.; 109–142. Budapest: Akadémiai Kiadó. [1948, 1958.]

1975b Huj – huj – kaját. Hangutánzó–hangkifejező szavaink néhány ősi rokonságban levő csoportjáról. In Pais Dezső: *A magyar ősvallás nyelvi emlékeiből*. 42–72. Budapest: Akadémiai Kiadó. [1957.]

1975c A táltos meg az orvos. In Pais Dezső: *A magyar ősvallás nyelvi emlékeiből*. 73–87. Budapest: Akadémiai Kiadó. [1958.]

1975d A finnugorság lélekképzetei és rájuk vonatkozó kifejezései. In Pais Dezső: *A magyar ősvallás nyelvi emlékeiből*. 185–209. Budapest: Akadémiai Kiadó. [1958.]

PAKSA Katalin

1999 *Magyar Népzene-történet*. Budapest: Balassi Kiadó.

PAMFILE, Tudor

1916 *Mitologie românească I. Dusmani si prieteni ai omului*. Bucureşti: Librăria Socec & Co.

PAULSON, Ivar

1958 *Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker. Eine religionsethnographische und religionsphänomenologische Untersuchung*. Stockholm: Statens Etnografiska Museum. / Monograph Series 5./

PEDROSA, José Manuel

2000 *Entre la magia y la religión: Oraciones, conjuros, ensalmos*. Oiartzun: Sendoa Editorial. / Biblioteca Mítica 2./

PETROVIĆ, Sreten

1999 *Srpska mitologija*. Niš: Izdavač Prosveta.

PEUCKERT, Will-Erich

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

- 1960b Die Walriderske im Siebrand. In Peuckert, Will-Erich: *Verborgenes Niedersachsen. Untersuchungen zur niedersächsischen Volkssage und zum Volksbrauch.* 91–102. Göttingen: O. Schwartz.
- POZSONY Ferenc
- 2005 Samanizmus és medvekultusz Moldvában? In Jankovics Marcell – Molnár Ádám (szerk.): *Csodaszarvas I. Östörténet, vallás, hagyomány.* 157–172. Budapest: Molnár Kiadó.
- PÓCS Éva
- 1986 Tündér és boszorkány Délkelet- és Közép-Európa határán. *Ethnographia* XCVII. 177–256.
- 1988 Sárkányok, ördögök és szövetségeseik a délszláv-magyar kapcsolatok tükrében. *Folklór és Tradíció* VI. 145–170.
- 1989 Hungarian Táltos and his European Parallels. In Hoppál, Mihály – Pentikäinen, Juha (eds.): *Uralic Mythology and Folklore.* 251–276. Budapest – Helsinki: Ethnographic Institute of the Hungarian Academy of Sciences – Finnish Literature Society. / *Ethnologia Uralica* 1./
- 1994 A kígyó, a mennykő és a tehének. “Kettős samanizmus” és boszorkányság Közép-DK-Európában. *Folklór és tradíció* 7. 89–102.
- 1995 Traces of Indo-European shamanism in South-East Europe. In Koiva, Mare–Vassiljevna, Kai (eds.): *Folk belief today.* 313–320. Tartu: Institute of the Estonian Language and Estonian Museum of Literature.
- 1996 Magyar samanizmus a kora újkori forrásokban. In Pócs Éva – Voigt Vilmos (szerk.): *Ősök, táltosok, szentek. Tanulmányok a honfoglaláskor és Árpád-kor folklórából.* 83–128. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézete.
- 1997 *Élők és holtak, látók és boszorkányok. Mediátori rendszerek a kora újkor forrásaiban.* Budapest: Akadémiai Kiadó.
- 1998 Transz és látomás Európa népi kultúráiban. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* 15–55. Budapest – Pécs: Balassi Kiadó – University Press. / *Tanulmányok a transzcendensről I.*
- 2002 Natura és kultúra – halál vagy élet? Kettős lények és “emberré avatás”. In Pócs Éva (szerk.): *Mikrokozmosz, makrokozmosz. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* 165–220. Budapest: Balassi Kiadó. / *Tanulmányok a transzcendensről III.*
- 2004 Néhány új szempont a regölés és a regösének kutatásához. In Andrásfalvy Bertalan – Domokos Mária – Nagy Ilona (szerk.): *Az Idő rostájában. Tanulmányok Vargyas Lajos 90. születésnapjára II.* 285–333. Budapest: L’Harmattan.
- 2010 Álommedicina. A gyógyítás és rontás éjszakai világa. In Pócs Éva (szerk.): *Mágikus és szakrális medicina. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* 428–458. Budapest: Balassi Kiadó. / *Tanulmányok a transzcendensről VII.*
- 2012a *Hiedelemszövegek.* Budapest: Balassi Kiadó. //
- 2012b Átmeneti rítusok a halál után. In Landgraf Ildikó–Nagy Zoltán (szerk.): *Az elkerülhetetlen. Vallásantropológiai tanulmányok Vargyas Gábor tiszteletére.* 763–792. Budapest: PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék – MTA BTK Néprajztudományi Intézet – L’Harmattan Kiadó – Könyvpont Kiadó.

- 2014 Kommunikáció a tündérekkel Délkelet-Európában. In: Vassányi Milós, Sepsi Enikő, Voigt Vilmos (szerk.): *A spirituális közvetítő*. 143–163. Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó.
- 2016 Samanizmus vagy boszorkányság? Táltosok a boszorkánybíróságok előtt. In Hesz Ágnes – Pócs Éva (szerk.): *Orvosistenektől a hortikulturális utópiáig. Tanulmányok a Kárpát-medence vonzáskörzetéből*. 241–317. Budapest: Balassi Kiadó. / Vallásantropológiai tanulmányok Közép-Kelet-Európából II./
- 2017[s.a.] *Látók, tündérek, táltosok. A természetfeletti kommunikáció Közép-Kelet-Európában*. Budapest: Balassi Kiadó.

RÓHEIM Géza

- 1920 Lucaszék. In Róheim Géza: *Adalékok a magyar néphithez II*. 29–227. Budapest: Hornyánszky Viktor.
- 1925 *Magyar néphit és népszokások*. Budapest: Athenaeum Kiadó.
- 1984 A magyar samanizmus. In Róheim Géza: *Primitív kultúrák pszichoanalitikus vizsgálata*. 171–228. Budapest: Gondolat Kiadó. [Hungarian Shamanism. In: *Psychoanalysis and the Social Sciences III*. New York: Intenational Universities Press. 1961. 131–169.]

SCHMAUS, Alois

- 1969 Volksmythologie und Heldenepik. In H. F. Foltin – I.-M. Greverus – J. Schwebe (Hrsg.): *Probleme der Volks-, Kultur- und Sozialforschung. Festschrift für Gerhard Heilfurth zum 60. Geburtstag*. 121–128. Göttingen: Schwartz.

SCHMIDT, Leopold

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

SCHNEEWEISS, Edmund

- 1961 *Volksglaube und Volksbrauch. Serbo-kroatische Volkskunde I*. Berlin: Walter de Gruyter.

SCHRAM Ferenc

- 1970 *Magyarországi boszorkányperek, 1526–1768 II*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

SEBESTYÉN Gyula

- 1900 A magyar varázsdob. *Ethnographia* XI. 433–446.
- 1902 *Regös-énekek*. Budapest: Athenaeum Kiadó. / Magyar Népköltési Gyűjtemény. Új folyam IV./

ŠEŠO, Luka

- 2000/2003 O *krsniki*. Od tradicijske pojave u predajana do stvarnog iscjelitelja. *Studia ethnologica Croatica* 14/15. 23–53.

ŠMITEK, Zmago

- 2003 Šamanizem na Slovenskem? Dileme o pojmih in pojavih šamanizme, obsedenosti in ekstaze. *Studia Mythologica Slavica* VI. 149–162.

SOLYMOSSY Sándor

- 1922 Keleti elemek népmeséinkben. *Ethnographia* XXXIII. 30–44.
- 1929 Magyar ősvallási elemek népmeséinkben. *Ethnographia* XL. 133–152.
- 1930 Az égbenyúló fáról szóló mesei motívumok. *Ethnographia* XLI. 61–62.
- 1931 Népmeséink sarkányalakja. *Ethnographia* XLII. 113–132.
- 1937 A magyar ősi hitvilág. In Viski Károly (szerk.): *A Magyarság Néprajza IV. A Magyarság szellemi néprajza*. 340–382. Budapest: Királyi Magyar Egyetemi Nyomda.

SOMFAI KARA Dávid

- 2007 A Fehérlófia Eurázsia szerte. In Hoppál Mihály (szerk.): *Fehérlófia*. 111–118. Budapest: Európai Folklor Intézet – MTA Néprajzi Kutatóintézete – L'Harmattan Kiadó.

STADTMÜLLER, Georg

- 1954 Altheidnischer Volksglaube und Christianisierung in Albanien. *Orientalia Christiana periodica* XX. 211–246.

STOJANOVIĆ-LAFAZANOVSKA, Lidija

- 1996 *Tanatološkiot prazvor na životot. Fenomenot žrtvuvanje vo makedonskata narodna knizevnost. / The Thanatological Archetype of Life. The Phenomenon of Sacrificing in the Macedonian oral literature*. Skopje: Institut za folklor "Marko Cepenkov".

SZENDREY Ákos

- 1946 A magyar lélekhit. *Ethnographia* LVII. 34–46.
1956 Babvetés. *Néprajzi értesítő* XXXVIII. 119–128.

TOGAN, A. Zeki Validi

- 1939 *Ibn Fadlān's Reisebericht von A. Zeki Validi Togan*. Leipzig: Deutsche Morgenländische Gesellschaft. / Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XXIV/I./

TOLLEY, Clive

- 2008 *Shamanism in Norse Myth and Magic* 1–2. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica. / Folklore Fellows' Communications 296./

TOLSTOJ, N. I. – TOLSTAJA, S. M.

- 1981 Zаметки по славянскому язычеству 5. Zaščita ot grada v Dragačeve i drugih serbskih zonah. In Vinogradova, L. I. – Smirnov, Ju. I. (ed.): *Slavjanskij i Balkanskij folklor*. 44–120. Moskva: Izdatelstvo Nauka. / *Studia Ethnologica Hungarica* I./

VAJDA, László

- 1959 Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus. *Ural-Altäische Jahrbücher* 31. 456–485.

VAKARELSKI, Hristo

- 1969 *Bulgarische Volkskunde*. Berlin: De Gruyter.

VARGYAS Gábor

- 1997 A „magyarok totemizmusa” nyomában. In Kovács László – Paládi-Kovács Attila (szerk.): *Honfoglalás és néprajz*. 323–331. Budapest: Balassi Kiadó. / A honfoglalásról sok szemmel IV./

VARGYAS Lajos

- 1977 Honfoglalás előtti keleti elemek a magyar folklórban. *Történelmi Szemle* 107–121.
1978 A honfoglaló magyarság hitvilágának legfejlettebb rétege a nyelv és a folklór tükrében. In Hoppál Mihály – Istvánovits Márton (szerk.): *Mitosz és történelem*. 15–28. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport. / Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához 3./
1979 A regösének problémájának újabb, zenei megközelítése. *Ethnographia* XC. 163–190.
1985 Magyarság a folklórban és az időben. In Szombathy Viktor (szerk.): *Az őshazától a Kárpátokig*. 108–159. Budapest: Panoráma Kiadó.
1988 A hősének maradványai népköltészetünkben. In Vargyas Lajos (főszerk.): *Magyar Néprajz V. Népköltészet*. 398–413. Budapest: Akadémiai Kiadó.

VERBICKIJ, Vaszilij Ivanovics

2003 Az altaji török sámánszertartás (ford. Kovács Zoltán). In Molnár Ádám (szerk.): *A sámánhit emlékei. Török népek*. 159–212. Budapest: Balassi Kiadó.

VOIGT Vilmos

1997–1998 A magyar ősvallás kérdése I–II. *Ethnographia* CVIII. 365–418; CIX. 71–96.

1998 Hősepika. In Voigt Vilmos (szerk.): *A magyar folklór*. 149–183. Budapest: Osiris.

2006 *A vallás megnyilvánulásai. Bevezetés a vallástudományba*. Budapest: Timp Kiadó.

2012 A magyar samanizmusról – röviden. In Molnár Ádám (szerk.): *Csodaszarvas IV. Őstörténet, vallás és néphagyomány*. 85–98. Budapest: Molnár Kiadó.

VRAŽINOVSKI, Tanas

1995 *Narodna demonologija na makedoncite*. Skopje–Prilep: Institut za staroslovenska kultura.

ZEČEVIĆ, Slobodan

1969 Zmaj u narodnom verovanju severistočne Srbije. *Makedonski Folklor* II. 361–368.

1981 *Mitska biča srpskih predanja*. Beograd: “Vuk Karadžić” Etnografski Muzei.

Felhasznált archivális források

A Magyar Néphit Archívum (a PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszékén) *Garabonciás, Születés, Táltos, Tudós* csoportjai.

Pócs Éva

DSc. professzor emerita, Budapest – Pécs

e-mail: pocse@chello.hu

Éva Pócs

The Hungarian táltos and shamanism in the 9th century Questions and assumptions

The author in her article presents the research problems and her latest findings related to the assumed pre-Christian Hungarian shamanism and the figure of *táltos*. In the first part of the article she analyses the activity as well as the related beliefs and narrative motifs of the weather sorcerer called *táltos* in the 16th–21st centuries. Then she presents the process in course of which researchers of the pre-Christian pagan mythology created the fictitious construct of *táltos* as they reconstructed the pre-Christian Hungarian shaman adjusting it to a model that was compiled from the attributes of shamanism derived from different periods and different peoples. It was Vilmos Diószegi who institutionalised the attributes of the fictitious *táltos* identified as the pre-Christian Hungarian shaman on the basis of folk beliefs recorded in the 20th century in two of his books on the pre-Christian Hungarians' religion. In case of elements that are completely missing from Hungarian folk beliefs, such as world tree, shaman drum, shaman costume or shaman initiation, he used data taken from other systems and in this way a heterogeneous and inauthentic construct came into being. Diószegi

believed that the Hungarian *táltos* preserved a Fenno-Ugric based Turkish shamanism as a sort of westward representative of it, and he considered the 20th-century narrative motifs on *táltos* as relics of a pre-Christian shamanism that had existed in and prior to the 9th century when Hungarians settled down in the Carpathian basin.

After a critical review of the *táltos* construct elaborated by Diószegi, the author presents her own research achievements. The major statements are as follows: there are a number of connections between the Hungarian beliefs and narratives on *táltos* recorded in the modern area and the Balkan, especially Bulgarian, folk beliefs and epics. The closest connection can be pointed out between the *táltos* and *táltos*-narratives and beliefs relating to the Bulgarian dragon men whose fathers are dragons or eagles and they are born with wings or other animal features. There is also a close connection between epic songs about the adventures of heroes who kill underworldly dragons and have protective spirits (eagle, dragon, rooster, crane etc.). The practice of storm wizards of Slavic origin must also be taken into consideration just as well as the influence of Balkan werewolf beliefs and narratives. The impact of the peoples of Balkan on Hungarian culture can be taken for granted and is to be perceived as a consequence of partly Bulgarian-Turkish relations in the 5th–9th century and partly Slavic connections after the 9th century.

It is also probable that around the 9th century there existed a Hungarian weather wizard practice similar to that of the Balkan dragon man, and this weather wizard called *táltos* when a storm was approaching, similarly to 20th century Bulgarian dragon men, went to a hidden place and fell into ecstasy in a lonely manner to fight against dragon souls bringing about hailstorm in the other world of storm demons. The construct of the research tradition represented by Diószegi has to be refuted: there is not any evidence of a shaman *táltos* who would have been similar to Eurasian classic shamans who are initiated on the world tree and make contact with the world of spirits in a public ritual performance in trance brought about by drumming.