

MAGYAR ŐSVALLÁS

Pócs Éva

1. BEVEZETŐ

A közelmúlt magyar néprajzi kutatásában *ősvallás*nak a magyarságnak a honfoglalás, illetve a kereszténység felvétele előtti vallását nevezték. Bár e fogalom pontos meghatározásával kapcsolatban számos nehézség merült fel (VOIGT: 1997), ezt az egyszerűsített értelmezést követjük jelen szócikkünkben is. A honfoglaló magyarság etnikailag nem volt homogén, így tehát vallása, mitológiája sem lehetett egységes, emellett a magyarság története folyamán vallása is sokat változott; a népmozgások, társadalmi, gazdasági változások, nyelvi, vallási, kulturális kölcsönhatások keretében az ősmagyar, illetve előmagyar kor századai alatt is; nem létezett térben-időben homogén „ősvallás”.

A magyar kutatást a 18. században kezdődő mitológiarekonstrukciós törekvésektől kezdve, amelyeknek csúcsát Ipolyi Arnold 1854-ben megjelent *Magyar mythológiája* jelentette (lásd még DIÓSZEGI: 1971; VOIGT: 1978), a legújabb korig folyamatosan foglalkoztatta az ősvallás, illetve a honfoglalás kori vallás rekonstrukciója vagy legalábbis a „keleti eredetű” vallási jelenségek fellelésének a szándéka (KÁLMÁNY: 1885; SEBESTYÉN: 1900; RÓHEIM: 1925; SOLYMOSSY: 1922, 1927, 1929, 1937 stb.; DIÓSZEGI: 1952, 1953, 1958, 1960 stb.; VARGYAS: 1947, 1963, 1977 stb.; HOPPÁL: 1975; 1984; DÖMÖTÖR: 1982; PÓCS: 1993, 2002a, 2009a). Mégis, a korabeli írott források majdnem teljes hiányában viszonylag kevés a megfogható eredmény. (Lásd az ősvallás kutatástörténetnek összefoglaló értékelését: VOIGT: 1997–1998.) Noha számos tanulmányt szenteltek kutatóink a forrásértelmezés problematikájának, a forráshiány okozta dilemmáknak (milyen kritériumok alapján lehet a szövegfolklor, zenefolklor vagy a díszítőművészet fennmaradt motívumaiból vagy a történeti forrásokból vallási jelenségekre következtetni, és így tovább; lásd például VARGYAS: 1947; VOIGT: 1991, 2000), az ősvallási jelenségek rekonstruálásával kapcsolatos módszertani problémákra itt nem térhetünk ki, mégpedig azért sem, mert ma sincs a kezünkben a megnyugtató megoldások kulcsa. Elég itt annyit leszögeznünk, hogy az ősvallás teljes rendszere nem, legfeljebb egyes elemei rekonstruálhatók. A fennmaradt, illetve kikövetkeztethető elemek súlya, érvényességi köre, a közösségek életében betöltött funkciója kevésbé határozható meg; nem látjuk az adatok összefüggéseit egymással, és nem tudjuk, mi hiányzik a rendszerből.

A finnugor és ugor, valamint az ősmagyar kori állapotokra esetlegesen a magyar néphit korunkig megőrzött adataiból és a hiedelmek terminológiájából tudunk visszakövetkeztetni, de írott emlékek híján minden következtetés bizonytalan és feltételes. Segítségünkre lehet az összehasonlítás mindazon népek mitológiájával és hiedelmeivel, amelyekkel a magyarság tartós kulturális kapcsolatban volt (mint ezt Diószegi Vilmos részletesen kifejtette 1954-es, a honfoglaló magyarság vallásának rekonstruálásával kapcsolatos módszertani cikkében), noha természetesen figyelembe kell vennünk, hogy minden nép vallása állandó változásoknak van kitéve. A magyarság obi-ugor népektől való különválása után végbement gazdasági-társadalmi változások következtében bizonyára csökkent a vallásban is a finnugor, illetve ugor hagyaték szerepe. A délorosz sztyeppén a legjelentősebb a különböző török népek sorozatos hatása volt, elsősorban a 7–9. századi bolgár-török kapcsolatok. Fontos volt a 2–9. századi iráni befolyás, és számolni kell 9. század előtti keleti szláv hatásokkal is.

A magyarság vallásáról valamelyes bizonyossággal csak az előmagyar korra nézve beszélhetünk, a magyar őstörténet ismert tényeinek fényében, a honfoglalás korának régészeti emlékei, valamint a hősköltészet és mitológia krónikákban őrzött nyomai, Árpád kori hely- és személynevek, valamint külföldi történétírók magyarokról feljegyzett adatai, esetenként népzenei anyag alapján. Mindezekből megállapítható, hogy a honfoglaló, illetve a közvetlenül honfoglalás előtti magyarság a sztyeppeni nagyállattartókra jellemző kulturális jegyekkel rendelkezett. Az idegenek által *türköknek* nevezett magyarok a *Kazár Kaganátus* kötelékében törökös szervezésű néppé váltak. A türk–kazár típusú *kettős fejedelemség* fogta össze a magyarság törzsi szervezetét is. A vallási élet feltehetően szervezettebb lett, sok tekintetben a Kazár Birodalom személyi függőségre épülő államvallásának vonásait viselte. Innen származnak a törökös fejedelmi genealógiák, az *égi eredetűnek tartott uralkodó* eszméje, az Árpád-dinasztia eredetmítoszában (*turulmonda*) leírt nász a kozmikus ragadozó madárral. A szellemi kultúra törökös jellege bizonyára kiterjedt a vallás tartalmi elemeire is.

A fejlett vallási életre török eredetű szavak (*bocsát, tor, gyász*) mellett ismeretlen eredetű (de honfoglalás előtti) szavak sora (*imád, id = 'szent', boldog, üdv, böjt, vétkezik*) vall; ez utóbbi terminológia részben – már a kereszténység felvétele előtt is – rendelkezhetett keresztény konnotációval is. *Áldozatról* tudunk, de *áldozópapokról* nincs adatunk; a *sámánizmus* léte feltehető, de jellege, a közösségek életében betöltött szerepe, vallási funkciója és súlya felderíthetetlen. A szervezett vallás és kultusza mellett számolnunk kell a köznép világfelfogásának, hiedelmeinek laikus nézeteivel, a mindennapi mágia rítusainak gyakorlatával is – ennek egyes vonatkozásaira sok közvetett bizonyíték áll rendelkezésünkre.

A domináns törökös réteg mellett és alatt bizonyára éltek a mitológia, hiedelmek, rítusok ugor hagyományai is, de nem tudjuk, hogy pontosan miképpen rétegződtek, milyen rendszerben éltek egymás mellett a különböző korú elemek.

Mindemellett hangsúlyoznunk kell, hogy a 9. századi magyarság vallása a délorosz sztyeppén, mint Mesterházy Károly írja, „...a világvallások hatókörében alakult, változott, új elemekkel gazdagodott”; joggal tekinthetjük tehát az „ősvallást” – legalábbis 9. századi állapotában – szinkretikus, többgyökerű vallási rendszernek. A Kazár Kaganátus kötelékeiben – úgy látszik – vallási tolerancia uralkodott, szabadon áramlottak a különböző tanok. Az itt élő, etnikailag-nyelvileg is vegyes népesség vallása nem volt mentes a kazár uralkodó rétegek által kultivált zsidó vallás egyes elemeitől, a Kazár Birodalomban szintén jelen lévő iszlám hatásoktól, továbbá a perzsa mazdaizmus, illetve zoroasztrizmus befolyásától sem. Egy bizánci pap missziós tevékenysége révén eleink egyes csoportjai a Kazár Birodalomban a kereszténységet is megismerhették.

E változatos kulturális hatásokat a honfoglalást megelőző kilenc évszázad folyamán nyelvünkbe került török, iráni és szláv jövevényszavak mellett elsősorban régészeti leletek, illetve díszítőművészeti ábrázolások jelzik: az iráni–alán, Szászánida-stílusú tarsolylemezeken, övcsatokon, hajfonatdíszítő korongokon, csüngőkön, csészén, karmarkolaton. Jellegzetesek a tarsolylemezek és hajkorongok etnikumhoz, valláshoz nem köthető, illetve korabeli keresztény és pogány párhuzamokkal egyaránt rendelkező „multikulturális”, állatos életfa-ábrázolásai. Megjelennek ugyane tárgyakon keresztény jelképek is: ilyen az Etelközben készült híres bezdédi tarsolylemez életfás keresztje, a 940-től a női és gyermeksírokban fellelhető bizánci kereszt vagy a bizánci keresztény jellegű, ómega-díszű csatok. De nyomait találták régészeink Mithrasz perzsa fényisten kultuszának (úgy vélik, hogy a honfoglaló vezérek sírjában talált hét nyílcúcs a másvilág hét rétegét, ezzel együtt a Mithrasz-kultusz hét beavatási fokozatát jelenti), valamint zoroasztriánus temetkezési rítusnak is (a nyírtasi temető osszáriuma), sőt zoroasztrikus színezetű, de talán keresztény, „aggastyán” Atyaisten-ábrázolásnak a 9. századi szubboticai magyar temető egy övcsatján (Kijevtől 250 kilométerre), és így tovább. E sokirányú kulturális hatásokra következtethetünk honfoglalás kori temetőink keresztény, zsidó és mohamedán jellegű amuletteleiteiből is. (LIGETI: 1943; GOMBOCZ: 1960; BARTHA: 1973; BARTHA – CZEGLÉDY – RÓNA-TAS: 1977; FODOR: 1977, 1994; 2003; BÁLINT: 1994; MESTERHÁZY: 1994.)

Ami szűkebb témánkat, a *lélekképzeteket* és a feltételezett, kereszténység előtti *isten- és szellemvilágot*, valamint a velük kapcsolatos rítusokat (áldozatok, sámánizmus, látók, nézők, halottidézés stb.) illeti, nem adhatunk koherens leírást róluk; az istenek és szellemek

világának is legfeljebb csak egyes elemeit határozhatjuk meg. Ehhez a legbiztosabb nyelvészeti, illetve régészeti bizonyítékok mellett a magyar néphit, népi vallás számos középkori, újkori mozzanatát, valamint a magyarság valamikori és mai rokonainak, szomszédainak immár keresztény vallásba integrálódott (vagy eleve abba tartozó) nézeteit, rítusait, hiedelmeit is fel kell használnunk. Ez a tény minden következtetésünket megkérdőjelezi, hiszen korántsem minden jelenség „ősvallási”, amely nem része a hivatalos kereszténységnek. A csak későbbi momentumokból visszakövetkeztetett vallási jelenségek, hiedelmek halmazában helyet kapnak korabeli nem hivatalos keresztény és régebbi hivatalos keresztény elemek ugyanúgy, mint a kereszténység előtti „pogány”, valamint későbbi belső keletkezésű nézetek. Mindezekon kívül számolni kell egy keresztény közvetítéssel kapott, más népek pogány hagyományaiból származó réteggel. E vonatkozásban elsősorban a bizánci kereszténység korai hatásaira kell gondolnunk, amelyek főleg a keresztény naptári ünnepek (például karácsony, Szent Iván-nap, Szent György-nap, pünkösd) laikus/népi ünneplésének mozzanataiban és bizonyos ünnepi rítusokban (például *regölés*, *lucázás*), nemkülönben az ezekkel kapcsolatba hozható szellemvilággal (esetlegesen akár pogány szláv vagy görög–római istenvilággal) kapcsolatban érhetők tetten. (Az ünnepi rítusok kapcsán valószínűleg még távolabbi ókori keleti „nyomelemeket” is közvetített a bizánci kereszténység.)

Egy írásos emlékekkel alig rendelkező kultúrában nehéz meghúzni a határt a *kereszténység előtti* pogány és a későbbi keletkezésű, az „ősvallás” feltételezett korában még nem létező *kereszténység melletti* pogány között. Más szóval: nem láthatjuk világosan a nem hivatalos keresztény elemek „keletkezésének” idejét, csak bizonyos valószínűséggel következtethetünk vissza egy-egy vallási tény, hiedelem kapcsán arra, hogy vajon az ősvallás vagy a korai kereszténység része volt-e, illetve hogy a keresztény vallás hivatalos vagy nem hivatalos helyi/népi megvalósulásainak körébe tartozott-e. Jellemző e vonatkozásban a néphit elvileg ősvallási elemeket őrző jelenségeinek szoros összefonódottsága a kereszténységgel. Nemigen maradt fenn tisztán kereszténység előtti „pogány eleme” az ősvallásnak: ennek minden tényét a keresztény mitológiai alakjaiból, szellemvilágából, túlvilágra vonatkozó nézeteiből vagy az istenítélet, divináció, mágia, látomások sok nem keresztény mozzanattal is rendelkező, de alapvetően keresztény (vagy azzá vált) eszméiből és rítusaiból kell megfejtenünk. A valamikori pogány istenvilág, valamint a „pozitív” szellemvilág a kereszténységbe integrálódott. A „negatív” szellemvilágnak talán van valamelyes „tisztán” megmaradt néphitbeli hagyatéka, bár az emberi közösségeket támadó démonok a keresztény sátán alakjával is szoros kölcsönviszonyba kerültek (ha nem is annyira a „hivatalos” vallás szintjén, mint a népi nézetekben).

A feltételezett ősvallás legrégebbi elemeinek (köztük természetesen éppen a lélekképzeteknek) egy része sok nép vallásában, mitológiájában fellelhető általános vonás – és e vonások egy része a keresztény eszme- és rítusrendszerben is fellelhető. Ezekben az esetekben egy-egy vallási nézet vagy rítus általános mivoltából következtethetünk arra, hogy az az ősmagyarok világképének, rituális gyakorlatának is nagy valószínűséggel része volt, de ezek az általános vonások nem tekinthetők a magyar ősvallás egyéni jellegzetességének, arra és csak arra jellemző sajátosságának.

Az alábbiakban mindeme kritériumok figyelembevételével vizsgáljuk a magyar ősvallás egyes témákba vágó mozzanatait.

2. KOZMOGÓNIA, ISTEN- ÉS SZELLEMVILÁG

2.1. *Kozmogónia*

A magyar ősvallásnak része volt valószínűleg az *Ég (istenek lakhelye) – Föld (emberek lakhelye)* kettősség nézete, amely a legarchaikusabb – egyetemes – elképzelés a világmindenség szerkezetére nézve. Emellett feltételezhető – de nem bizonyítható – a magyar ősvallásban az *ég-föld-alvilág* hármasságának – szintén egyetemes – elképzelése is: az alvilág a mennynek, az istenek lakhelyének éjszakai, sötét, hideg, halotti mása, az ég és alsó világ esetleg több (3, 7, 9 vagy 12 réteg merültek fel mint lehetőségek, többnyire kései folklóradatok analógiái alapján). (VARGYAS: 1963; DIÓSZEGI: 1967; HOPPÁL: 1975.) Az alvilág a halottak, démonok lakóhelye, amelyet kígyók, békák, hüllők, vízi sárkányok népesítenek be. Egy ilyen alvilág-elképzelésre a középkori és újkorai magyar pokollátomások leírásaiból és altaji hősénekek rokon motívumaiból következtettek; eszerint ez a magyar nép világképének török eredetű rétegébe tartoznék. Nehéz azonban határozottan állást foglalni e kérdésben, mivel az európai keresztény purgatórium- és pokolvízióknak is léteznek hasonló motívumai. A lapos föld és a rá búraszerűen boruló szilárd égbolt elképzelése is egyetemes, és így egyúttal talán „ősvallási” kozmogóniai hagyomány; a kőég, illetve mennykövek hiedelmei azonban inkább egyes indoeurópai mitológiák, mintsem a magyar mitológia hagyatékának minősíthető.

A háromszintű világmindenség velejárója a *Föld közepének* az elképzelése. Ez sok helyen – például némely észak- és közép-ázsiai vadász- és pásztornép sámánisztikus világképében – együtt jár a (jurta sátorkarójával azonosított) *középtengely*-elképzeléssel. Sok helyen *világfa* testesíti meg a középtengelyt, amelynek a koronája az égbe, gyökere az alvilágba nyúlik – ennek révén átjárhatók a háromszintű világ egyes rétegei. Ez magyarázza

a világfának az eurázsiai sámánizmusban betöltött szerepét (a sámánnak ugyanis e világ és a túlvilág között kell közlekednie). (HOPPÁL: 1975.) A világfá igen elterjedt kozmogonikus elképzelés, az obi-ugor és közép-ázsiai mitológiákban valószínűleg iráni eredetű, és feltételezhető az ősmagyarság világképében is, de semmiféle korabeli nyelvészeti vagy régészeti bizonyítékunk nincs e képzet meglétére. A honfoglalás kori tarsolylemezek életfamotívumai – mint „multikulturális” díszítőelemek – kevéssé engedik meg a több kutatónk által hangoztatott ősvallási következtetést a sámánritusok világfájával kapcsolatban. A három ismert újkori – nagy-sárréti szarutégelyekről lerajzolt – magyar világfá-ábrázolás hitelessége kétséges; az idesorolt mesei motívumok (vö. *Égig érő fa*: AaTh 478; SOLYMOSSY: 1929, 1937) pedig Európa több pontján rendelkeznek párhuzamokkal. Diószegi Vilmos (1969) az uráli korból fennmaradt képzetnek vélte a világfának azt a magyar néphitből nem adatható, csak kikövetkeztetett típusát, amelynek koronáján a nap és a hold foglal helyet. Ezt a nézetet is kritikusan kell szemlélnünk annak fényében, hogy az égig érő fa a nappal és a 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 világfá is, amely Krisztus születésének ünnepén mindegyre megújul, a Balkán több népénél elterjedt folklórmotívum.

Ami az égitesteket illeti, némely kutató ősmagyar *nap- és holdkultuszt* (sőt nap- és holddistenségeket) tételezett fel (először KÁLMÁNY: 1887), bizonyos, a nap köszöntésével, a hold köszöntésével kapcsolatos hiedelmek, illetve bizonyos szent alkalmakkor látomásokban a napban látható Szentlélek vagy Szűz Mária alakjával kapcsolatban – mindezeknek azonban európai keresztény párhuzamaik vannak, és semmilyen adat nem bizonyítja ősmagyar mivoltukat. A gyimesi csángók bizonyos dajkanyelvi fordulatai holdban lakó Szűz Máriát említenek, akit e nyelvi kontextusban *Babba Máriának* neveznek. Ennek alapján kísérelték meg laikus kutatók Szűz Mária tiszteletében egy ősvallási istenanyakultusz nyomait felfedezni; e nézetet azonban – már csak a holddal kapcsolatba hozott nőalakok balkáni párhuzamai okán is – szigorúan meg kell cáfolnunk.

Keresték a magyarság hiedelmeiben is a több uráli nép hagyományaiban fennmaradt dualisztikus kozmikus mitológia nyomait. Ugor nyelvrokonaink világképére – kettős társadalmi struktúrájuknak megfelelően – egy dichotomikus szimbolikus osztályozórendszer jellemző: a világmindenséget leíró oppozíciósorban a „főthús-evő” *Por* nemzetség földi világa áll szemben a „nyershús-evő” *Mosz* nemzetség „égi vadász” népével. Ennek a kozmikus mitológiának része a Tejút mint *Madaras út* elképzelése és az obi-ugor

rokonainknál fennmaradt totemisztikus Jávorcillag-mítosz. (HOPPÁL: 1977.) E képzetek magyar megfelelőiről nem tudunk, de ősmagyar kori meglétük nem kizárt. A *csillagképek* kozmológiáját illetően Erdődy János kutatásai (1970) alapján két magyar terminus látszik honfoglalás előtti hagyománynak: a Tejút *Szalmásút* elnevezése (és a szekérről lehulló szalma mondája) török hatásra vall, a Pleiades (Fiastyúk) csillagkép *Szita-csillag* (és egyéb, rostával, szitával kapcsolatos) neve pedig valószínűleg azokkal az általános eurázsiai hagyományokkal függ össze, amelyek szerint e „rosta” lyukain átszűrődik az égbolt fényessége.

2.2. Istenvilág

A kereszténység előtti *istenvilágról* igen keveset tudunk, akár az előmagyar kor, akár régebbi korok vonatkozásában. Adatok híján, pusztán a nyelvrokonok párhuzamai alapján valószínűsíthető, hogy az ősmagyarság valamikori mitológiája is rendelkezett talán a manysikéhoz hasonló hierarchikus szellem- és istenvilággal; a csúcson egy főistennel (égistennel), az alacsonyabb rendű istenek közt egy *demiurgosz* szerepet is betöltő lénnel. Kérdés, hogy az előmagyar korban élt-e még a beléjük vetett hit. Az *isten* (feltehetően iráni), valamint az *ördög* (ismeretlen eredetű, honfoglalás előtti, nem keresztény) terminusok mögött talán egy török vagy iráni eredetű *főisten-démon*, netán egy *főisten és teremtésben részt vevő demiurgosz* párosa rejlik. Ehhez a pároshoz igen ősi, Észak-Euráziában, Közép-Ázsiában és Észak-Amerikában egyaránt elterjedt teremtésmítosz is kapcsolódik: a *világ kettős teremtése* (istenség és demiurgosz által) a vízből „búvárként” felhozott homokból. A Vargyas Lajos (1977), majd legújabban Nagy Iona által is kutatott (1979) mítosz része lehetett a magyar ősvallásnak is, annak ugor kori hagyatékaként, de a török népeknél is tudunk közeli párhuzamairól (a Balkánon pedig az iráni gyökerű bogumilizmus tartotta életben a középkoron át az újkorig). A világ Isten és ördög általi kettős teremtéséről szóló mondák a bukovinai és moldvai magyarságnál a 20. századig ismertek voltak: Isten a tenger fenekéről felhozott homokból teremti a világot, amelyért az ördögöt küldi le. A Föld vízből való teremtésének archaikus elképzelésével kapcsolatos az a szintén ősi, de még az újkori magyar néphitből is ismert nézet, hogy a Föld vízen áll, és víziállatok: hal, cethal, teknősbéka tartják; más nézetek szerint bika, ökör, bivaly (a szarvai közt). Ez valószínűleg közös eurázsiai-amerikai, archaikus kultúraelem, és mint ilyen, része lehetett az ősvallás kozmogonikus hagyományainak is, Vargyas Lajos kutatásai (1977, 1978) szerint iszlám hatásra.

Egy 20. században felfedezett forrás – al-Bakri 11. századi spanyolországi arab kézírata – alapján a honfoglalás korában feltételezhető a magyarság vallásában is a török/iráni hatásoknak köszönhető, zsidó/keresztény befolyásoktól sem mentes *tengrizmus*: az égisten

kultuszán alapuló egyistenhit (az *ég* török *tengri* nevéből). A forrás szerint a magyarok (ugyanúgy, mint a kazárok és ujugrok) istene az *ég* ura, az egyetlen mindenható isten, akinek égő ételáldozatot mutatnak be (részben a halottakért is). E török népek nomád-félnomád államformációiban az égistentől származott az uralkodó (*kagán*), az isten földi helytartója és egyúttal a legfőbb vallási funkcionárius, aki az áldozatokat bemutatta. (RÓNA-TAS: 1987; MESTERHÁZY: 1992.) Ez utóbbi tények ősmagyar vonatkozásairól nem tudunk (arra sincs bizonyítékunk, hogy – mint Dienes István [1972] vélte – ezzel összefüggésben valamiféle uralkodói sámánarisztokráciát lehetne feltételeznünk a magyarságnál). A fehér színnel kapcsolatba hozható égistennek adott *fehérlő-áldozat*ról azonban még az Árpád-korból is tudunk; krónikáink is említik. Fodor István (2003) szerint valószínűleg az égisten kultuszának régészeti emlékei a napkorong-, szvasztika- és sasábrázolások a honfoglalás kori leleteken; ő ezeket az égisten feltételezett, sasként való ábrázolásával hozta kapcsolatba, mint ahogy azt a tényt is, hogy az Árpád-dinasztiának sas volt a totemőse. Az égisten vonásai feltehetően a keresztény Isten alakjába olvadtak, és nem lehetetlen, hogy a *magyarok Istene* szószerkezet, amelyet történeti források is említenek, voltaképpen egy szinkretikus, pogány-keresztény istenalakra is utal.

A tengrizmus egyistenhite mellett sok konzervatív, politeisztikus vonás is élhetett még a kereszténység felvétele körüli időkben, illetve régebbi istenségek és kultuszok maradványai is feltételezhetők. Egyes kutatók számolnak egy születéssel, sorssal kapcsolatos istennővel is, mégpedig Szűz Mária *Boldogasszony* epitetonjával kapcsolatban. Kálmány Lajos véleménye (1885) szerint az újkori néphit Szülőboldogasszonya az ő „utódja”; e mai napig mások által is hangoztatott nézetet azonban bizonyítékok híján meg kell cáfolnunk; sem a *boldog* szó jelentéstartománya, sem a Kálmány által felhozott finnugor és török párhuzamok nem támogatják ezt a feltételezést. A keresztény Boldogasszonynak a népi vallásból ismert nem keresztény vonásai inkább a szomszéd népek (például horvátok, szerbek, románok) jelenkori sorsasszony- és tündérhiedelmeivel hozhatók kapcsolatba). A holddal kapcsolatban fentebb említett *Babba Mária* feltételezett ősi kultuszának sincs bizonyítéka.

A vallásos kultusz legfontosabb mozzanatára a finnugor eredetű *áldozat* szó utal. Az égistennek bemutatott *fehérlő-áldozat* mellett az ősvallás áldozatra utaló nyomai a halottkultuszhoz köthetők. Fel kell tételeznünk az áldozatokat és az istenítélet szertartásait véghez vivő *papok* és/vagy *sámánok* létét is, és bizonyára más, hivatalos vagy laikus mediátor szakembereket is. Az ősvallás sámánjára a *táltos* finnugor eredetű szóból, néhány egyéb nyelvészeti tényből és a táltoshoz fűződő újkori hiedelmekből következtetett a kutatás (RÓHEIM: 1925; DIÓSZEGI: 1958, 1973). Más mediátorszerepekre a Pais Dezső által

nyelvészetileg igen körültekintően elemzett, nyelvünk finnugor, illetve uráli szókészletéhez tartozó, *néző*, *látó* és *jós* szavak vallanak, amelyek bizonyára jóslást (is) végző varázsló vagy „látó” szakembereket jelentettek. Az utóbbinak azonos tőből származó variánsa, a *javas* talán többfunkciójú, gyógyítással is, mediátori tevékenységgel („látással”) is foglalkozó „látógyógyítókat” jelölhetett. (PAIS: 1970g.)

2.3. Szellem- és démonvilág

A fent említett sokféle hagyaték és hatás okán a honfoglalás korában egy tartalmilag meglehetősen heterogén szellemvilág tételezhető fel.

Valószínűleg voltak a honfoglalás előtti magyarságnak például fákban, vizekben, forrásokban lakozó *természeti szellemei*, de semmilyen adatunk sincs ezekre. Legfeljebb azokból az Árpád-kori tiltásokból következtethetünk vissza rájuk, amelyek fáknak és forrásoknak „pogány módon” áldozókra utalnak. Pais Dezső (1970f) szerint a finnugor eredetű, illetőleg belső keletkezésű *tündér* szó „a magyar ősműveltség körébe tartozhatott”, ’maga megváltoztatására, eltüntetésére képes varázsló’ jelentéssel; úgy véljük azonban a szó újkori jelentéstartományának fényében, hogy a *tündér* inkább valamiféle (szép nő alakjában megjelenő?) természeti szellemet jelenthetett.

A török eredetű névvel ellátott *sárkány* (’sárkány’, ’kigyó’) összetett, több hiedelemréteget őrző démonalak. Népmeséink Solymossy Sándor (1931, 1937) által keletinek tartott típusaiban egy ember alakú, földi növel élő sárkányszörny jelenik meg, amelyet a mongol hősénekek alvilági démonalakjaival is kapcsolatba hozott, és – joggal – „keleti”, azaz török eredetűnek tartott Solymossy. Újkori hiedelmeinkből és azok jelenkori török és délszláv párhuzamaiból talán egy „ősvallási”, rossz időt, zivatart, jégverést hozó időjárásdémonra is következtethetünk (és úgy sejtjük, hogy lehetett a magyar néphit sárkányának valamiféle – akár honfoglalás kori – kapcsolata az alább, a természetfeletti kommunikáció fejezetében említett, időjárásdémonokkal kommunikáló „sárkányos” táltossal, illetve annak bolgár rokonaival – PÓCS: 1988).

Régészeti bizonyítékunk is van egy szellemlényre: a honfoglalás kori „kutyás” sírok alapján következtettek a gazdája lelkét a túlvilágra is elkísérő kutya alakú őrzőszellemre. Ez feltehetően az altaji népek hiedelmeiből is ismert farkas őrzőszellem másodlagos változata. (BÁLINT: 1971.) Feltételezhetünk talán – analógiák alapján – az ősmagyarság vallásában segítő és ártó halotti szellemeket, esetlegesen betegségdémonokat is. A halotti szellemekre utaló adatokról még alább, a lélekképzetek kapcsán lesz szó.

Némely esetben feltehető, hogy szláv vagy egyéb indoeurópai nevet kaptak egyébként a magyar ősvallásból származó démonikus lények a honfoglalás után; ezért „tűntek el”. Ez történhetett például a *lidércnek* nevezett szellemmel (bizonytalan etimológiájú, de valószínűleg szláv név). Ez az újkori néphitben csirke vagy kígyó alakjában megjelenő segítőszellem, amely tulajdonosát gazdaggá teszi; ismert repülő, tüzet szóró *incubus* démonként is. Újkori – bolgár és szerb varázslókkal kapcsolatos – néprajzi párhuzamaiból arra következtethetünk, hogy némely vonásában talán honfoglalás előtti, török eredetű „sámánisztikus” segítőszellemek nyomait is őrzi (egy 18. századi adatunk szerint boszorkányok lidérc hátára ülve tesznek „lélekutazást” földi másvilágukra). E vonatkozásban azonban óvatosságra készítet az a tény, hogy a lidérc újkori vonásainak nagy részét szláv, valamint germán, sőt neolatin népeknél is ismerjük (mint *mora*, *morina*, illetve *mahr*, *mara*, *mare* stb. nevű éjszakai démonokat és ugyane néven szellemalteregóval, segítőszellemmel rendelkező embereket). (PÓCS: 1990, 1997a.)

Ami az ótörök jövevényszóval jelölt magyar *boszorkányt* illeti, Szendrey Ákos (1995) kutatásai szerint a honfoglalás kori magyarság hiedelemvilágában a szó éjszakai „nyomó” (fulladást, nyomásérzetet, szívpanaszokat, erotikus élményeket okozó) *incubus démont* jelentett. A szó eredeti jelentése ’nyomó’ (LIGETI: 1976); bizonyára a fogalom is török eredetű, de lehetett finnugor elődje is: effajta alvilágias, szexuális karakterű démonokat több finnugor nép vallásából ismerünk. A kora újkori néphit gazdag boszorkányadat-anyagának tanúsága szerint a boszorkány akkor (már?) elsősorban az előbb említett *mora/Mahr/mare* lények rokona mint szellemalteregóval, illetve segítőszellemmel rendelkező, természetfeletti képességű ember. Nem véletlen, hogy Szendrey újkori magyar, török, finnugor és szláv összehasonlító *boszorkánynyomás-* (illetve szláv *mora-*) adatai közt igen sok tipológiai egyezés állapítható meg. Nehéz tehát a boszorkányhiedelmek ősvallási mivoltáról, történeti kapcsolatairól, változásairól bármit is valószínűsíteni.

3. LÉLEKKÉPZETEK

Az ősvallás a legtöbb finnugor/ugor maradványt feltehetően az animizmus, a lélekelképzelések területén őrizte. Ezekre nyelvi tényekből, finnugor és török népek néprajzi adataiból, régészeti leletekből következtethetünk. Hangsúlyozzuk azonban, hogy e téren olyan archaikus, egyetemes képzetekről van szó, amelyek egyidejűleg vallhatnak ősmagyar, illetve

finnugor, sőt uráli, valamint európai vagy egyetemes emberi vonásokról. Voigt Vilmos a finnugor lélekképzetek új áttekintésében (2006) mind a *test-lélek dualizmusát*, mind a *kettőslélek-elképzelést* – joggal – egyetemes sajátásnak, minden kultúra tartozékának tekinti, és hangsúlyozza a sokféle funkció és megjelenési forma mellett az alapvonások hasonlóságát. A kettős lélekképzetés szerint az embernek van egy (vagy több), a testi funkciókkal összefüggő, a testtől el nem távozó (a halál pillanatában általában megszűnő) *testlelke/szervlelke és/vagy életlelke* és egy *szabad lelke (árnyéklelke, képmáslelke stb.)*, amely a testtől képzeletben, álomban vagy önkívületben (*transzban*) ideiglenesen elszakadhat, és a halállal nem feltétlenül szűnik meg. Ez a leegyszerűsített képzet kultúránként változóan tovább rétegződik a különböző testi és szellemi lélekképzeteknek (vitalitás, identitás, sors, gondolkodás, érzelmek stb.) a lélek és a személyiség viszonyának, a test és lélek kapcsolatának, a testlelkek, életlelkek számának, testben elfoglalt helyének vagy a lélek halál utáni sorsának tekintetében; gazdag, változatos, egy-egy kultúrára sajátosan jellemző terminológiával. A halál után valamilyen módon tovább élő lélek hite is szinte egyetemes kulturális állandónak tekinthető (TYLOR: 1871; ROHDE: 1925; LÁNG: 1974; RESCH: 1980).

Nyelvészeti bizonyítékok és a magyar kultúra későbbi írásos reprezentációi és folklóradatai egyaránt valószínűsítik, hogy a honfoglalás kori magyarság világképében, vallásában, hiedelmeiben is jelen lehetett a test-lélek dualizmus mellett a *kettőslélek-felfogás* is, tehát a testlelkek és szabad lélek egyidejű képzetei. A halál után tovább élő lélek hitéről is sok közvetett bizonyíték – közte gazdag, középkori-újkori, túlvilágképzetekkel összefonódott folklóradatanyag – vall. Nehéz azonban ennél finomabban differenciálni a lélekterminológiák és -funkciók között, és nem lehetséges a lélekképzetek – a konkrétan ismert magyar terminológián kívül – bármiféle sajátosan „magyar ősvallási” vonását megállapítani. Ennek oka nemcsak a lélekképzetek előbb jelzett egyetemessége, hanem az is, hogy ez az „egyetemesség” a keresztény vallásra is kiterjed; a keresztény tanoknak is része a test-lélek dualizmus, nemkülönben a halál után tovább élő lélek hite. A szabad lélek képzetei explicite, doktrinálisan leszögezett keresztény tantételként nem léteznek, mégis, a keresztény misztikusok, látomások irodalmában bőségesen fellelhetjük a szabad lélek „utazásainak” motívumait. Általában nem minősíthető egy lélekképzettel, halállal, a lélek halál utáni sorsával kapcsolatos nézet népiéül vagy az elit kultúra részeként, a hivatalos valláshoz vagy a helyi valláshoz, a nem keresztény, illetve „kereszténység előtti” vagy a keresztény nézetrendszerbe tartozóként. (Bár Szendrey Ákos a magyarok lélekhiedelmeit összefoglaló 1946-os tanulmányában megkísérelte e lehetetlent.) Nehezen választhatók el a zsidó-keresztény lélekképzetek az ezektől eltérő vagy velük csak részben egybeeső sajátos „népi”

lélekképzetektől, a kereszténység mellett őrzött, folklorisztikai gyűjtésekben, nyelvi, irodalmi emlékekben őrzött alternatív, illetve keresztény tanokkal összeolvadt hagyományoktól. A keresztény tanok sem voltak egyöntetűek, változtak a monizmus (test-lélek egysége, el nem választhatósága) és a dualizmus folyamatosan alakuló eszméi, határai mentén, illetve az eszkatologikus és feltámadásra vonatkozó tanok változásainak függvényében, de ugyanakkor beolvasztották, átszínezték és egyben segítettek fenntartani a népi, illetve nem keresztény hagyományokat.

3.1. *Életlélek, testlélek*

Mint ezt Pais Dezső körültekintő, gazdag bizonyító adatanyagot felvonultató szóelemzéséből (1970e) tudjuk, a pára, lehelet alakjában elképzelt *lélegzetlélek*re valló *lélek* szó azonos jelentéssel ismert az egész finnugorságnál; legközelebbi nyelvrokonainknál például *lil* (hanti) és *lili* (manysi) alakban. A szavak 'pára', 'lehelet', 'fuvallat' jelentése náluk is ismert volt, csakúgy, mint a régi és mai magyar nyelvben (illetve a magyar *lehelet*, illetve *lélegzet* szó is a *lélek* szócsaládjába tartozik), valamint kora újkori szótárakban (lélegzet = 'spiritus' stb. példák Paisnál). Pais a *lélek* szó mellett elemzésébe a kikövetkeztetett régi magyar **lél* szót is bevonja, amelynek szintén sok származékát tudta összegyűjteni. Idevonja továbbá az ómagyar *Lehel/Lél* személynevet, *Lél*, *Lelóc*, *Leléd* stb. helyneveket, és a *lél/lélek* szócsaládjába rendezi a *lelkendezik* ('nehezen lélegzik, piheg'), *léleklík*, *leledzik*, *léledzik* ('él', illetve 'lélegzik') régi magyar, illetve máig élő szavakat is. A középkori és kora újkori szóelőfordulások („lelket érez benne”; „lelketlen”; „szeretem, mint a lelkemet”; „lélegzetet vesz”; stb.) ugyanezekre az alapjelentésekre vallanak.

A magyar néphit újkori adatai a *lélek* és *lélegzet* szavaknak ugyanezt a jelentéstartományát erősítik, tehát a lehelet/pára/sóhajtás/szél formájában elképzelt lélek képzete a magyarság vallásos nézetrendszerében bizonyára folyamatosan jelen volt. Újkori adataink legtöbbje a halál pillanatában a testből (a szájon, esetleg az orron át) távozó lélekre vonatkozik, amelyet egy utolsó lehelet, sóhajtás, „szusszanás” vagy kiszálló pára, „kék köd”, füstöcske formájában jelenítenek meg. A halált az adatok (a szív, illetve a vérkeringés megállása mellett) leggyakrabban a lélegzet megállásával jellemzik.

A halálkor a testből kiszálló páralélek adatait érdekesen egészítik ki a varázslók, boszorkányok halálára vonatkozó néprajzi adatok, amelyek szerint ilyen rosszéletű, ördöggel paktáló személyek halálakor viharos szél támad (tehát mintegy belőlük száll ki a „rossz szél”). Ezek a nézetek – hasonló személyekkel kapcsolatban – Közép-Kelet-Európában általánosak. Az ugyancsak Európa sok népénél ismert, szélben száguldó vagy zivatarfelhőben tartózkodó

„rossz” halottakkal, zivatardémonokkal is kapcsolatba hozhatók, amelyek mint *rossz szél*, a *szélütésnek* és más betegségeknek is okozói lehetnek. (MANNINEN: 1922; HONKO: 1959.) Ilyenformán csak igen bizonytalanul tételezhető fel esetleges ősvallási *széllélekképzetekkel* való kapcsolatuk.

A meghaláskor kiszálló lelket néprajzi adataink más része kis bogár vagy madár alakjában, illetve pici angyalkák vagy galamb (a Szentlélek madara) képében jeleníti meg. E hiedelmek eredetét nem tudjuk bizonyíthatóan ősvallási lélekképzetekhez kötni; egyetemes nézetekről (kis állatok alakjában megjelenő szabad lélek) és keresztény tanokról egyaránt szó van. (Az utóbbiak kapcsán utalhatunk még a távozó lélek meztelen csecsemőként, illetve pici, meztelen emberalakként való ábrázolására a középkori ikonográfiában.)

A *lélek* szóhoz kötődő ősi életlélekképzet a keresztény tanításba jól illeszkedett. A lélegzet, pára, füst, szél elképzelése a pici állatok képzeténél semlegesebb, és nem mond ellent a keresztény tanoknak, vagyis a Biblia ’lélegzet’ és ’szél’ jelentést is magukban foglaló lélekfogalmainak. A keresztény tanításban is jelen van a *lehelet*-, illetve *széllélek* tana: Isten „lelket lehelt” az első emberbe; a Szentlélek az égből „mint sebesen zúgó szélnek zendülése” (ApCsel 2:2) ereszkedett le az apostolokra (vö. a keleti kereszténység keresztelő-, illetve ördögűző rítusaiban a mai napig alkalmazott *fújással*). A magyar kereszténység ezt az „ősvallási” terminust alkalmazta saját – részben hasonló – lélekfogalmára (az emberi lélek mellett az isteni lélek: a *Szentlélek* fogalmára is, lásd a magyar bibliafordítások *Szent Lélek* és *Szent Szellet* terminusait). A hasonló keresztény szóhasználat segítette megőrizni a terminus mellett magát a fogalmat is.

Az életlélek/testlélek egy fajtája (egyek kutatók szerint „kezdetlegesebb fokozata”) a test egy meghatározott szervében helyet foglaló *szervlélek*. Pais Dezső obi-ugor párhuzamokra hivatkozva az ómagyar *jonh* (’belső rész, has, bél’) szót ezzel hozza kapcsolatba, eszerint ilyesféle szervlélekfogalmuk is lehetett az ősmagyaroknak. Lehetséges, hogy szervlélekkel kapcsolatos képzetek maradványaira utal az ember énjének a szívvel, vesével, májjal kapcsolatos metaforikus kifejezése: „veséjébe lát”, „rosszmájú” és a mai nyelvben is élő, szívvel kapcsolatos számtalan kifejezés: „szívére veszi” (’lelkére veszi’), „szívébe fogad” stb. (A *rossz máj* esetében azonban a galenusi orvoslás nedvtanaival kapcsolatos terminológiára is gyanakodhatunk – amelynek a kora újkori Magyarországon is volt hatása.) E nyelvi adatokat azok az újkori hiedelmek is támogatni látszanak, amelyek szerint a lélek a szívben van, a lélek = a szív, illetve amelyek a szív megállásával azonosítják a halált. Az utóbbi esetekben azonban elsősorban egyszerű tapasztalati tényekről lehet szó, bármely ősi lélekképzet nélkül.

Az életfunkciókat hordozó szervlélek egy másik elképzelése *vérrel* és az elvérzéses halálnemekkel függ össze az újkori néphit adatai szerint (a lélek = vér; akkor hal meg az ember – és az állat –, amikor vére elfolyik vagy kihűl; a meleg vér életet, a hideg vér halált jelent). Pais egy ilyesféle *vérlelek*nek is feltételezte az ősvallási múltját, mégpedig Anonymus *vérszerződés*-leírására alapozva, amely szerint a vezérek saját vérüket közös edénybe csorgatták, összekeverték, és efölött mondták esküjüket Álmos vezérre. Tagányi Károly (1922) a *Blutbruderschaft* ('vértestvériség') egyéb Árpád kori korai példáival is szolgál, amikor egymás összekevert vérét megisszák, és így a vér mintegy a lelkek „testvériesülésének” szinonimája. Tagányi példáiból az is kiviláglik, hogy elsősorban bizánci befolyású területeken ez általános, az Árpád kori Magyarország területén jóval túlterjedő jogszokás lehetett. Tehát, noha a vérszerződést a nomád szerződéskötés rítusának tekinti a kutatás (GYÖRFFY: 1977), nem tekinthetjük rá vonatkozó adatainkat bizonyítéknak a magyar ősvallás sajátos „pogány” lélekképzeteire nézve.

3.2. Szabad lélek

A testtől az élet folyamán is elszakadó *szabad lélekre* Paasonen (1909–1910) és Pais (1970e) kutatásai szerint a régi magyar *íz* terminus utal, amely a közelmúlt tájnyelveiben 'szájpenész'-t, 'skorbut'-ot és egyéb, *sülynek* is nevezett szájbetegségeket, 'szájrák'-ot jelentett, illetve szitkozódásokban („Az íz egyen meg!”) maradt fenn. A szó obi-ugor párhuzamai (*jis*, *īs*: 'lélek', 'árnyék', 'álomkép') és néhány távolabbi rokon finnugor nyelv terminusai hasonlóképpen önálló, a testtől elkülönülő, leginkább árnyékszerű lelket jelentenek, amely az élet folyamán állandó kísérője az emberi testnek, amellyel laza kapcsolatban van, illetve elhagyja a testet, majd vissza-visszatér hozzá; álmokban, látomásokban, eszméletlen állapotban messzebb is kóborolhat tőle. Egyes obi-ugor adatok szerint már a halál előtt egy idővel elhagyja gazdáját; a vándorló, vissza nem térő lélek (illetve ennek tartós távolmaradása) tulajdonosa halálát is okozhatja. A sámánok gyógyítótechnikáival kapcsolatban szokták említeni a *lélekvesztéses* betegségeket, amikor a szabad lelket démonok ragadják el, és ez halálos betegséget okozhat (a sámán vagy más gyógyító feladata ilyenkor a lélek visszahívása, visszahozatala). Halottak lelkeit is nevezhetik e névvel: ezek az adatok arra vallanak, hogy az élők árnyéklelke, illetve szabad lelke él tovább a halál után.

Paasonen a magyar *íz* betegségnév mögött – amelynek rokonsága az obi-ugor lélekterminusokkal kétségtelen – valamiféle múltbeli (szájbetegséget okozó, illetve fogakkal támadó) betegségdémon képzetét tételezi fel. Eszerint talán támadó gonosz halotti szellemként élt ez a fogalom az ősmagyarság hiedelmeiben; ez egyben azt is jelenti, hogy a

halál után a szabad lélek él tovább. Ezt bizonyítani nem tudjuk, az viszont kétségtelen tény, hogy a terminológiától függetlenül a középkori és kora újkori nyelvi emlékek és modern kori hiedelemszövegek, valamint sokféle metaforikus kifejezés vall egykori szabadlélek-hiedelmekre, amelyeket még a 20–21. századi folklórgyűjtések is regisztráltak. Ezek azonban nem az *íz*, hanem a fenti *lél*, *lélek* szavakhoz és származékaikhoz kapcsolódnak. Pais modern nyelvben is élő példái: „mentem lélekszakadva”, „lelke kiszakad testéből”; vagy például az *Érsekújvári kódex*ből (1529–1531): „...el ragatatek elmeye zerent és lata mennyey latast... [a látomásból] azomba meg leelekleek” (= ’magamhoz tértem’). Tehát a *lélek* szó – legalábbis a középkorban (már) – mindkét lélektípust jelentette. A legújabb kori szövegekben a szabad lélek megnyilvánulásaira vonatkozóan találkozunk az *ész*, *eszme*, *eszmélet*, *elme*, valamint a *szuszogó* szavakkal is. Például: „nincs eszénél”, „eszét veszti”, „eszeveszett”, „eszméletét veszti”, „eszméletlen”; vagy a Guntram-monda egy baranyai változata szerint: az alvót kívülről szemlélő a leheletszerű lelket kijönni látja az elalvó szájából, majd az alvónak az „...elméje belefutott egy száraz lófejbe”. (Az Európa-szerte ismert Guntram-monda első – longobárd – feljegyzése a 8. századból maradt ránk: egy elalvót kívülről szemlélő egyén látja az alvó szájából a lelkét egér, rovar, gyík stb. alakjában távozni, majd egy koponyába bemenni; ezenközben az alvó álmában a túlvilágon jár, amint azt ébredés után elmeséli az őt kívülről szemlélőnek. LIXFELD: 1970; 1972.)

Hasonló jelentéssel a *lélek* terminus is használatos mai napig; vö. a „hálni jár belé a lélek” kifejezéssel, vagy például egy csíkszenttamási elbeszélés szerint egy asszonynak az ördög „elragadja” a lelkét, mire ő rémülten kiabálni kezd: „Jaj, viszik a lelkemet”. Egy bukovinai székely ráolvasásban a gyógyító kérése Szűz Máriához: „Hozd vissza a lelket beléje!” – vagyis „lélekvesztéses” betegség gyógyításáról van szó. Ez azonban nem jelent sámánisztikus rítust: a lélekvesztéses betegségek képzetei – és a bukovinaihoz hasonló, keresztény jellegű gyógy módjaik –, ha nem is nagyon sűrűn, de szerte Európában előfordulnak. Az a képzet ugyancsak általános motívuma a boszorkány- és varázslóhiedelmeknek, hogy ha a transzban fekvő egyén eltávozott lelke egy bizonyos idő után nem megy vissza a testbe, „gazdája” meghal. (Vö. HONKO: 1959.)

A *lélek* terminus tehát ’szabad lélek’ értelemben is használatos; a *szuszogó* szó viszont ’életlélek’ értelemben is előfordul (összhangban a meghaló *utolsó szusszanásának* képzetével). Úgy látszik, hogy a lélekterminusok határozatlansága, összefolyása mögött határozatlan, nem élesen elváló lélekfogalmak vannak – talán így lehetett a múltban is. Újkori adataink nem különböztetik meg határozottan a *kétféle* lelket. A kortárs terepkutatások azt igazolják, hogy az életlélek és a szabad lélek egymástól különböző megnyilvánulásait ugyan

számontartják, de elvi síkon – legyen szó akár az életlélek, akár a szabad lélek jellemzőiről – nem él párhuzamosan kétféle, egymástól határozottan elkülönülő lélek fogalma és terminológiája (HESZ: 2008; IANCU: 2011). Esetenként akár egyetlen határozott lélekfogalom megléte is inkább kutatói konstrukciónak látszik; sok adatunk csak a megnyilvánulásokra utal, konkrét lélekfogalom és/vagy terminus nélkül (például: „magánkívül van”; „magához tér”; az ember „álmában messze jár”; „aki mélyen alszik, az meg van halva”; a mélyen alvót „nem szabad felkelteni, mert ilyenkor félholt, a túlvilágon jár”; stb.) Az alább még említendő *révül*, *rejtezik* terminusok az eszméletlenség állapotát jelzik, amelyben a lélek el tud a testtől távozni, vagyis az ember látomásokat tud látni, de a révülés, rejtezés hiedelemszövegei csak a legritkább esetben beszélnek az „utazó” lélekről, tudatosan megélt testelhagyásról (akkor is feltehetően a keresztény látomásirodalomból származó elbeszélések ismeretében; lásd például ezt a motívumot Jánó Ilona moldvai látó elbeszéléseiben és a középkori szentek látomásainak számtalan feljegyzésében ugyancsak: lelke kiszáll testéből, kívülről, akár a túlvilágról visszanézve látja saját megmerevedett, halott testét – mindez sokszor első személyben, szubjektív élményként elmondva). (BENZ: 1969; KÓKA: 2006.)

A szabad lélek fogalmának, a vele kapcsolatos hiedelmeknek, a testtől elszakadó lélek túlvilági utazásainak középkori-újkorai szöveges tanúbizonyságai rendkívül változatosak. Alább felsorolt adataink azonban kivétel nélkül általános európai képzetek, semmilyen tekintetben sem magyar sajátosságok.

A közönséges emberek alteregó/szabad lélek hiedelmei Európa több térségében jelen vannak, Magyarországon leggazdagabb anyaguk a 17–18. századi boszorkánypercek jegyzőkönyveiből származik. Ezek a testtől elszakadó, testet kísérő vagy attól távol, függetlenül működő, cselekvő testi vagy szellemi alteregókra vonatkoznak. Ezek szerint a szabad lélek megjelenhet mint a személy pontos fizikai hasonmása; ha valakinek megjelenik, az mintegy híradás a „gazda” haláláról; a saját alteregó meglátása halált jelenthet, és így tovább. A hiedelmek más része *varázslók*, *látók*, *mora/lidérc lények*, *boszorkányok* alakjához kapcsolódik. Ilyenek az előbb említetteken kívül a támadó, másoknak ártó, állat alakban is megjelenő szabad lelkek/hasonmások. Az ezekkel kapcsolatos közismert motívumok például: az állat alakban támadó lelkek vagy állat (sőt tárgyak) alakjában megjelenő hasonmások szimbolikus megsebesítése, a vágyakozás, kívánságok hatására megjelenő/odaidézhető hasonmások, szexuális partnerként megjelenő hasonmások stb. Az előbb említett Guntrammondán kívül is számos hiedelem, mesei és mondai motívum szól a testtől ideiglenesen elszakadó lélek túlvilági – szimbolikus földi másvilágokon vagy a keresztény mennyben, pokolban, purgatóriumban megélt – látomásairól. A lélek eksztázisa, elragadtatása Isten,

Krisztus vagy az ördög által a keresztény szentek eksztatikus élményeiben is megjelenik. (PAPER: 2004.) Más forrástípusok közönséges földi halandók ördög vagy boszorkány általi *elragadtatásáról* szólnak; akik egy alternatív földi létben, szimbolikus földi másvilágokon élnek meg boszorkánymulatság vagy boszorkányszombat-látomásokat. A klinikai halálból felélesztettek *halálközeli élményei* is sok tipológiai egyezést mutatnak a szabad léleknek akár keresztény, akár nem keresztény túlvilági utazásaival. (ZALESKI: 1987; FOX: 2003.) Végül megemlítendő a (gyümölcsben, fában, madárban, állat gyomrában stb. székelő) *külső lélek* archaikus mesei motívumai is (például AaTh 408: Három narancs). (MEYER-MATHEIS: 1974; BOYER: 1986; LECOUTEUX: 1987a, 1992; PÓCS: 1997a; GINZBURG: 2003.)

E változatos és gazdag motívumsor nyilvánvalóan többféle kultúra kereszténység előtti hagyatékát is őrzi egész Európában, amely ugyanakkor – elsősorban ami a túlvilágokat és a túlvilágra elhívó, „elragadó”, kísérő szellemeket vagy a szabad lélek személyes őrzőszellem-változatait illeti – sokféle keresztény konnotációval is rendelkezik. Noha az eksztatikus víziók a keresztény vallásnak csak mintegy megtúrt peremjelenségei, a keresztény írásbeliségben – apokrif bibliai könyvek és legendák látomástörténeteiben, a középkori szentek hagiográfiájában, kegyhelyek mirákulum-jegyzőkönyveiben, a gazdag középkori látomásirodalomban – a kezdetektől fogva jelen vannak a (szabad lélek hitét feltételező) túlvilági látomások. Ezek az Újszövetségben is dokumentált (vö. például János jelenései) keresztény kezdetek is természetesen kereszténység előtti gyökerekkel, előképekkel rendelkeznek (vö. például Ér látomása Platón *Államában*). (MACDERMOT: 1971; DINZELBACHER: 1981.)

A hiedelmek e gazdag európai, pogány-keresztény tárháza nem sok következtetést enged meg a magyar ősvallás szabadlélek-képzeteinek pontos mibenlétére vonatkozóan, bár természetesen az ősmagyarok kultúrájának is részei lehettek e képzetek ma már pontosan meg nem határozható változatai. (Például a boszorkány és lidérc alakjához kötődő alteregóhiedelmek valamilyen fajtái élhettek talán már a honfoglalás korában is.) Ezzel kapcsolatban megemlítendő még, hogy Dienes István a honfoglalás kori sírokban szórványosan észlelt koponyatrepanációt is a lélekvesztéses betegségekkel – és így az ősmagyar sámánizmussal – kísérelte meg kapcsolatba hozni (úgymond a beteg visszahozott lelke a léken át tér vissza a fejbe); e feltételezés azonban nem kellően bizonyított. Nincs párhuzamunk a rendszerint szájon-orron át közlekedő szabad lélek koponyanyíláson át vezető útjára – a lékelés valamiféle semlegesebb gyógyítóeljárás lehetett. (PAIS: 1914; GRYNÆUS: 1996.)

Tehát nem kezelhetjük a transz európai keretekbe tökéletesen beleillő magyar hiedelemdokumentumait a magyar ősvallás jellegzetes hagyatékaként. Mégis, kutatóink e nemzetközi-magyar adatokat nemcsak ősvallási tényként, hanem egyenesen az ősi sámánizmus bizonyítékaként értékelték. Ebben egyetértett az ősvallást rekonstruáló kutatók legtöbbször, pedig ezek az adatok az ősvallás szempontjából egyszerűen nem relevánsak. Ugyanezt mondhatjuk a még majd alább is említendő *reg*, *révül*, *rejtezük* terminológiának a szabadlélek-képzeteivel kapcsolatba hozott adatairól. Igaz, hogy e finnugor eredetű szavakkal megnevezett önkívületi (transz)állapotban az embernek lehet testenkívüliség/lélektávozás/túlvilág élménye (ami a szabad lélek fogalmának mintegy másik oldalról való megközelítése), és a *révülés* terminus mai napig ismert a magyarság számos körében erre az eksztatikus állapotra; csak hogy a *révülésre*, illetve a transzra/eksztázisra – valamint annak keresztény és nem keresztény terminológiájára – szintén az egész keresztény kultúrából (hogy még messzebbre ne menjünk) hozhatunk adatokat. (ARBMAN: 1963; HOLM: 1982; SIIKALA: 1982; GOODMAN: 1992; PÓCS: 1998.)

3.3. *A halál után tovább élő lélek*

A halál után tovább élő lélek hitéről is elmondható, hogy a minden európai népnél is ismert, általános emberi fogalmak körébe tartozik, s természetesen a finnugor népek kultúrájának is része volt. Mint erről a halottkultusz több formája, elsősorban a honfoglalás kori temetők gazdag halotti mellékletei vallanak, a magyar ősvallásnak is egyik alaptétele lehetett. E temetőkből az ősmagyar halottkultusz sok idevágó megnyilvánulási formájára következtethetünk: ilyen a halott ellátása a földi tevékenységének túlvilági folytatásához szükséges tárgyakkal, valóságosan vagy jelképesen. A ruha és étel-ital mellett a sírba tették a vadászszerszámokat és fegyvereket (tegez, íj, nyíl, szablya), valamint a sarlót mint a földművelés eszközét. (MUNKÁCSI: 1896, SZENDREY: 1928, LÁSZLÓ: 1944, SZŐKE: 1956.)

Nehéz lenne arra kérdésre válaszolni, hogy melyik lélek élt tovább a halál után az ősmagyarság képzetei szerint: korai magyar bizonyíték nincs erre; finnugor párhuzamok – ha meghatározhatóak egyáltalán – szólnak erről is, arról is. Újkori magyar adataink is „vegyesek” ilyen szempontból – fel kell tételeznünk itt is, hogy nem volt fogalmilag pontosan meghatározva, hogy *melyik* lélek él tovább a halál után, hiszen a kétféle lélek megkülönböztetése sem igazán releváns.

Nem tudjuk az ősvallás szempontjából minősíteni az obi-ugor rokonainknál igen határozottan jelen lévő *reinkarnáció* képzeteinek (az újszülöttben egy rokonságból való halott lelke ölt testet) gyér magyar adatait: néhány jelenkori szórványadat vonatkozik arra a

képzetre, hogy a halott lelke egy ugyanabban a percben születő újszülött lelkébe költözik; illetve minden újszülött valamely ős reinkarnációja. (Mindez lehet egészen új ismeretek lecsapódása is.)

Igen régi képzetnek látszik a magyarságnál az a szintén finnugor, illetve obi-ugor rokonainknál is, Európában is általános képzet, hogy *a halál fokozatosan következik be*, a test és lélek kapcsolata csak lassan lazul meg, illetve a holttest bizonyos fokig – és egy bizonyos ideig – élő marad. Ugyancsak archaikus, kereszténység előtti – és szintén sokfelé elterjedt – képzet az az obi-ugor adatok által is képviselt nézet, hogy a lélek a testtől nehezen szakad el, a sírban félig még élő holttestből ki-be jár a lélek, illetve az el nem porladó holttestet saját visszatérő lelke éleszti fel újra (a félig élő holttest és a testtől nehezen elszakadó lélek az európai vámpírhiedelmeknek is egyik alapja; PÓCS: 2004b). E képzetek egyes változatai bizonyára részei voltak a magyarok kereszténység előtti vallásának is. Fodor István (2003) úgy véli, hogy az ősmagyarok hite szerint a szabad lélek lakhelye a koponya marad, mivel egyes régészeti adatok arra vallanak, hogy a távol meghaltaknak legalább a koponyáját otthon, saját közösségében igyekeztek eltemetni. Erre egy – mongol párhuzamokkal is rendelkező – példa a 954-es cambrai csata eseménye, amikor Bulcsú, megölt férfi rokonának koponyájáért cserébe, odaadja a zsákmányolt kincseit.

Hasonlóképpen általános, egyúttal igen archaikus, a jelenkorig élő, de a magyarság múltjában is valószínű képzetek vonatkoznak a halál utáni átmeneti időre, amikor a lélek még ott van a testben vagy a test körül, a család körében, a temetőben, és így tovább, és csak fokozatosan távozik el a túlvilágra. Egyes keletmagyar adatok szerint bejárja a földi életében ismert tájakat, életének színhelyeit, mielőtt távozik. Az is igen elterjedt hiedelem, hogy a halott távozó lelke a halál utáni néhány napon – illetve amíg a holttest a háznál van – még mintegy testileg érzékel: lát, hall és szagol; másrészt: szomjas és éhes lehet, etetni-itatni kell.

E képzetek félig-meddig keresztény formában, az egyházi rítusokkal is szentesítve elevenen élnek korunkban is: a lélek távozásának keresztényiesített határnapjaival (három nap, egy hónap, negyven nap vagy hat hét, egy év), katolikusoknál a határnapokon a halottak lelki üdvéért mondott halotti misével. A távozóban lévő, félig eltávozott, még visszavisszatérő lélek ellátásának számos nem keresztény és keresztény rítusa fűződik ezekhez a határnapokhoz. Ilyen a még itt tartózkodó halott ellátása étellel, vízzel, vetett ággyal; lisztszórás az első éjszaka madár alakban hazajövő lélek lisztben hagyott „lábnyomának” észlelése céljából; a halotti torban és az ortodox/görög közösségekben e határnapokon tartott emléktorokon a halott lelkének vendégül látása étellel-itallal (ugyanekkor a keresztény

változatok: a halott lelki üdvéért adott alamizsna a halottat helyettesítő személynek – koldusnak, utasnak, kisgyermeknek. (CSISZÁR: 1967, KOVÁCS: 2002, KÖRNER: 1970.)

E nyilvánvalóan ősi képzetek és gyakorlat részei lehettek valamilyen formában a magyarság vallási nézeteinek is az ősmagyar korban; a halotti áldozatok régészeti feltárásokból ismert formái egyértelműen a lélek halál utáni tovább élésére vallanak. A temetőben tartott halotti tort – amely a finnugor és török népeknél egyaránt gyakori halotti áldozati forma (a *tor* szó ótörök eredetű) – honfoglalás kori sírok tanúsága szerint a magyarok is gyakorolták; erre vallanak a sírok mellett és bennük megőrződött tűznyomok. Az áldozati állat feltehetően a honfoglalás kori lovas temetkezésekből ismert ló volt, amelyet a halott jelenlétében (mintegy vele közösen) toroztak fel. A férfi lakosság bizonyos rétegeire jellemző lovas temetkezés (amelynek párhuzamait mind a sztyeppe török népeinek, mind ugor nyelvrokonaink köréből ismerjük) egyik formája a hátszlóként a halottal adott egész ló eltemetése volt, a másik pedig az, amikor csak az üres bőrben benne hagyott koponyát és a lábszárcsontokat helyezték a halott mellé: a húst még a sír betakarása előtt feltorozták. E szokások keresztényiesítése is hamar megtörténhetett, a halott lelkek étellel való ellátásának egész Európában hasonló pogány szokásai váltak kereszténnyé. Árpád-kori törvényeink, rendeleteink már igen korán utalnak a halott lelkének ellátását célzó adományok keresztény változataira (*torlók, dusnokok* Árpád-kori törvényhozásban említett adatai). (MUNKÁCSI: 1896; PAIS: 1970a; TETTAMANTI: 1975.)

3.4. *A visszajáró halottak, kísértetek* nézetei ugyancsak általános elterjedtségűek Európában is, és feltételezhetőek az ősmagyarság nézetrendszerében is. A Pais Dezső által bemutatott korai magyar *lélek/lél* származékú terminusok egy része határozottan temetés után bolygó lélekre, kísértetre utal (*lelek, lele*); a Kiskunságban mai napig élő kísértetterminus a *lele*. Az újkori magyar hiedelmek egyik leggazdagabb adatcsoportja az egész Európában általános kísértethiedelmeké: az élőknek álomban, látomásokban, képzeletben, ember, állat, láng, fény, köd alakjában megjelenő, illetve láthatatlan, egyénileg vagy bizonyos visszatérő naptári alkalmakon csapatosan megjelenő halottak. Mindezeknek „jó” – a családot védő, támogató – és „rossz” – az élőket esetleg támadó, betegséget hozó, halálba ragadó – fajtái (bűnösök, státus nélküli halottak, elkárhozott lelkek, purgatóriumban szenvedő lelkek), nem keresztény és keresztény változatai egyaránt léteznek.

Az ókor óta ismert európai hiedelmek szerint az élők világába látogató kísérteteknek két fő csoportja van. Egyik a haláleset után a családjukhoz *visszajáróké*, akik félbemaradt, elintézetlen ügyeiket kell hogy rendezzék hozzátartozóikkal. A másik csoport a személytelen, konkrét családi kapcsolataikat és egyéniségüket már elvesztett *kísérteteké*, akiknek népes

gárdáját szolgáltatják az erőszakos halállal, illetőleg idő előtt meghaltak: a háborúk, gyilkosságok, balesetek áldozatai, vízbe fúltak, öngyilkosok, továbbá a gyilkosok és egyéb nagy bűnösök; tehát mindazok, akik szabályos temetésben nem részesülhettek, mert nem a közösség normái szerint éltek, illetve végezték be életüket. A temetés szertartásának hiányában és/vagy életük bűnei és hiányosságai miatt a másvilágon vezekelnek. Ők szintén átmeneti státusú lények, akik a hiedelmek átmeneti térségeiben, a „köztes létben” bolyonganak, illetőleg a keresztény vallás purgatóriumában vezeklő lelkei közé kerülnek. (PÓCS: 2002e.)

E hiedelmek meglehetősen egyöntetűséget mutatnak egész Európában, és mindenhol rendelkeznek igen archaikus, kereszténység előtti vonásokkal. (SCHMITT: 1994; LECOUEUX: 1987b.) Nehéz lenne a magyar ősvallást sajátosan jellemző ismérveiket megállapítani; de hogy jelen voltak a kísértetek az ősmagyarok világképében, és élt velük kapcsolatban valamiféle rituális gyakorlat is – talán leginkább a tőlük való védekezés gyakorlata –, az bizonyosnak látszik. Obi-ugor párhuzamok valószínűsítik, hogy az ugor múltig vezethető vissza a honfoglalás kori temetőkhöz talált *arcmaszkoknak* azok a fajtái, amelyek régészeink szerint kísértethiedelmekre vallanak: vékony fém- (néha vékony ezüst-, sőt egyszer arany-) lemezek a szemre, szájon, eredetileg textilre erősítve, amely maszkoszerűen borította be az arcot. Ez az arcmaszk esetleg a koponyát védte idegen szellemek behatolásától, de valószínűbb, hogy inkább az élőket a koponyához tartozó bolygó lélektől. Talán a koponya elválasztása és a holttestnél mélyebbre temetése vagy a vasdarab arcra tétele is a rosszindulatú halottaktól védte az élőket. A temető szélén elhantolt, hason fekvő vagy guggoló helyzetben összekötözött holttestek feltehetően szintén a rosszindulatú kísértetektől való védekezés jegyében kaptak ilyen rendellenes temetést (vö. a vámpírgyanús személyek temetésének újkori, kelet-európai analógiáival). (FODOR: 2003.)

3.5. A *túlvilágképzetek* általános és archaikus sajátosságai nem sok konkrét következtetést engednek meg az ősmagyarok másvilág-elképzeléseire nézve. Ezek természetesen léteztek, mint a vallások legtöbbjében, az ősmagyarok nézetei szerint is kellett hogy tartózkodjanak valahol a meghaltak lelkei. Obi-ugor párhuzamok a testtől függetlenedő halott lelkek föld alatti országába kerüléséről szólnak; keresztény változatokban a jók lelke az égbe száll. Nyelvrokonaink e nézetei a magyarság újkorból ismert képzeteiben és Európa népeinek hasonló adataiban is jelen vannak; más, archaikus kereszténység előtti vagy keresztény színezetű túlvilágképekkel együtt (erdei, hegyi, vízi, vízen túli, szigeten, barlangban található túlvilágok, sziget túlvilágok, északi és nyugati másvilágok, tüzes és jeges poklok, akadályokkal teli utak a túlvilágra, tuskés úton, keskeny hídon, ingó pallón átkelés,

égbe vezető, pokolszakadékok fölött átívelő létra stb.). A keresztény látomásokban, látomásirodalomban a keresztény menny-pokol-purgatórium hármassága is számos igen archaikus, a „pogány” Európából fennmaradt vonást őriz mind a helyszínek, mind a túlvilág topográfija, mind a túlvilágra vezető út vonatkozásában. (PATCH: 1950; GARDINER: 1984.)

A halottak másvilági élete bizonyos adatok szerint nyelvrokonainknál is, mint bárhol a mai európai népek hiedelmeiben, a földi életre hasonlít. A halottak földi életükben szokásos testi tevékenységeiket folytatják, éhesek és szomjasak, esznek-isznak, egy keresztényiesített mennyországban kegyes életet élnek, búcsúkra, misére járnak stb. Másrészt éppen ellenkezőleg, mintegy szellemi létük van, árnyékszerűek, egy limitált létben senyvednek. A középkori-újkorai túlviláglátomások a keresztény mitológia lényeivel és a család halottaival való találkozásokról egyaránt szólnak; csakúgy, mint a közösségek névtelen halottainak pokolbeli/purgatóriumbeli szenvedéseiről.

A keresztény és nem keresztény túlvilágoknak és a bennük folyó életnek tehát egész Európában végtelen sok változata van. Az erre vonatkozó, 19–21. századi magyar folklórgyűjtések adatai – és a magyar látomásirodalom, valamint a szent emberek, halottlátók, tudósok beavató látomásai is – ezt az általános európai képet mutatják: párhuzamosan együtt élő képzetek tarka mozaikját, egy keresztény-pogány egyveleget, igen sok archaikus elemmel, amely bizvást része lehetett az ősmagyarság világképének is, azonban erre semmiféle konkrét bizonyítékunk nincsen. Valószínűnek tartotta a kutatás, hogy volt valamiféle alvilág-elképzelése az ősmagyarságnak, és emellett talán egy horizontális túlvilág-elképzelés is ismert lehetett: a két képzet párhuzamos meglétére talán a *túlvilág* és *másvilág* kifejezések kettőssége vall. A régészek a honfoglalás kori sírok, illetve holttestek kelet–nyugati tájolása alapján tételeznek fel egy nyugaton elhelyezkedő túlvilágot, amely obi-ugor nyelvrokonaink hitének megfelelően messze, a „vízen túl” volt. Óvatosságra int azonban az a tény, hogy a holttestek ilyen tájolása sokkal általánosabb, mint egy nyugati túlvilág képzetéi.

A honfoglalás kori sírok egy részében a harcosok fegyvere az életben viselttel ellentétes oldalon helyezkedik el, egyes nemzetségi temetkezési helyeken pedig a férfiak és nők (a török település és ültetésrendben szokásos) jobb-bal elhelyezkedése cserélődik fel. Ezekből az esetlegesen előforduló megfordításokból László Gyula (1944) egy tükörképszerűen megfordított túlvilág hitére következtetett: ez a Föld sok népénél – nyelvrokonainknál is – előforduló elképzelés; meglétére a magyar ősvallásban azonban nincs komoly bizonyíték.

Ha a túlvilág tanaiban sejthetjük is bizonyos kereszténység előtti képzetek továbbélését, nem állíthatjuk ugyanezt a halál és a feltámadás közti időszakra, az első és második

ítéletre, feltámadásra, eszkatológiára vonatkozó tanokról. Ezekben semmiféle nem keresztény hiedelemet, nézetet nem tudunk dokumentálni; a folklóradatok is a keresztény egyházak egymástól is eltérő és időben is változó nézeteit, a halál (*különítélet*) és feltámadás közti időszak (időleges testi létezés) teológusok számára is szinte megoldhatatlannak látszó dilemmáit tükrözik.

4. KOMMUNIKÁCIÓ A SZELLEMVILÁGGAL

A lélekképzetekkel szoros kapcsolatban vannak a természetfeletti kommunikáció bizonyos formái: az archaikus, eksztázisban vagy álomban megélt látomásokon alapuló kapcsolatteremtési technikák. Ezeket – egyetemes mivoltuknál fogva – fel kell tételeznünk a magyar ősvallásban, illetve a honfoglaló magyarság vallásában, kultuszaiban, rituális gyakorlatában is. Közülük a kutatásban a *sámánizmus* kapta a legnagyobb figyelmet; illetve egy tágan értelmezett sámánizmusfogalom jegyében tulajdonképpen a természetfeletti kommunikáció minden transztechnikán, vagyis látomásokon alapuló rítusát, technikáját, hiedelmét és közösségi funkcionáriusát a kutatás a *sámán/sámánizmus* kategóriájába sűrítette, lett légyen szó honfoglalás kori nyomokról, későbbi magyar nyelvi dokumentumokról vagy hiedelmekről, avagy a sámánizmus létét bizonyító párhuzamokról. Ilyen módon a feltételezett ősmagyar kori sámánizmus, valamint valószínűsített letéteményese és utódja, a *táltos* talán nem egészen jogosan és más jelenségek rovására kapott központi helyet és szerepet a kutatásban és a rekonstruált honfoglalás kori valóságban.

4.1. *Sámánizmus az ősvallásban, a táltos mint ősmagyar sámán*

A *sámánizmus* – mint a törzsi társadalmak neolitikus vadász kultúrákban gyökerező rituális rendszere – mind az uráli, mind az altaji népek életében fontos szerepet töltött be. Archaikusabb szinten ez lehetett maga a vallás, sok helyen pedig a fejlettebb vallási formációk mellett élt tovább különböző sajátos szerepekben (a sámán lehetett pap, varázsló, próféta, orvos egyaránt). A magyar ősvallás kutatói a feltételezett ősmagyar sámánizmust általában altaji jellegűnek, a sztyeppei török hatások által meghatározottnak ítélték, kevés finnugor nyommal. A kutatók egy része, köztük Diószegi Vilmos, mint már előtte Sebestyén Gyula, Róheim Géza, Solymossy Sándor, valamint követői: Dömötör Tekla, Hoppál Mihály, Demény István Pál és mások a honfoglalás kori vallás gerincének a sámánizmust tartották. Más kutatók úgy vélték, hogy a 10. századi magyarok vallásában a sámánizmusnak már

másodlagos volt a szerepe egy olyan fejlett vallási rendszer mellett, amelyben (már) nem töltött be a sámán papi funkciókat, hanem bizonyos sajátos feladatai – például gyógyítás, termékenységvarázslás (esővarázslás), jóslás – voltak. Az is felmerült – Dienes István részéről –, hogy a szakrális fejedelem egyúttal fősámán volt. Noha ennek vannak keleti párhuzamai, ezt más kutatók kevésbé tartják valószínűnek. (DIENES: 1975; FODOR: 2003.)

Diószegi több résztanulmányában és kutatási eredményeit áttekintő összefoglalásaiban (1952, 1953, 1958, 1960, 1967, 1969, 1971, 1973) a sámánizmus egyes jelenségeinek ősmagyar és honfoglalás kori meglétét elsősorban középkori nyelvi adatokkal és (táltosra, transztechnikára, szabad lélekre, „lélekutazásokra” – látomásokra, „testenkívüliség-élményekre” – vonatkozó) újkori hiedelmekkel, folklórszövegekkel dokumentálta. Rekonstrukciós módszerének alapja az összehasonlítás volt, 1954-ben publikált módszertani cikkében lefektetett elvek szerint. Megvizsgálta, hogy a táltos egyes ismérveinek milyen párhuzamai vannak azoknál a népeknél, amelyekkel a magyarság kulturális kapcsolatban volt és van. Amennyiben egy jelenséghez finnugor vagy altaji népeknél talált, európai szomszédainknál viszont nem talált egyezéseket, rokon jelenségeket, azt sajátosan magyarnak, illetve az ősvallás részének tekintette. Ebben Róheimet (1925) követte, aki a táltos alakjának összehasonlító kereteit először megrajzolta, és a magyar táltost egy finnugor alapú törökös sámánizmus megőrzőjének minősítette, és úgy vélte, hogy az ősmagyar sámánizmus a jakutok sámánizmusához állt a legközelebb. Diószegi ugyan hű volt kijelölt módszeréhez, mégis igen kevésbé vette figyelembe az európai párhuzamokat (a Róheim 1961-es munkájában felvonultatott délszláv párhuzamokat sem), és ez többször vezette tévútra. Tekintve Diószegi összefoglaló munkáinak átfogó mivoltát és kánonteremtő igényét, valamint a szerzőnek a későbbi kutatásban érvényesülő hatalmas tekintélyét (amelynek következtében kutatási eredményeire mint befejezett tényre, megdönthetetlen axiómára építenek követői), az ősvallási sámánizmus kérdéseit az ő gondolatmenete nyomán vázoljuk és vesszük fontolóra, mérlegelve bizonyítékainak súlyát, érvényességét, megemlítve az ezekkel kapcsolatos alternatív lehetőségeket.

Alább következnek az ősmagyar és/vagy honfoglalás kori sámánizmus bizonyítékai Diószegi és követői érvrendszerében.

4.1.1. *Nyelvi bizonyítékok*

Diószegi érvelését – mind a finnugor, mind a török párhuzamok felvonultatásában és történeti-összehasonlító elemzésében – Munkácsi (1887), Erdődi (1937) Gombocz (1960),

Pais Dezső (1970c, 1970d, 1970g) és más nyelvészek idevonatkozó tanulmányai alapozták meg, illetve eredményeit utólag is megerősítették.

Pais Dezső az *ugor kori táltos* szó első, 1211-es adata (egy orvossal – *uros* – együtt említik egy tihanyi összeírásban; nyilvánvalóan két, valamiben különböző gyógyító specialistáról van szó) után a táltosnak 15–16. századi és későbbi adatait tudja dokumentálni, személyneveket (*Petro Thaltos, Valentini Talthos*) és kódexadatokat idézván jósként, álomfejtőként működő táltosokra. A *táltos* újkori jelentéstartománya megengedi a 'honfoglalás kori sámán' rekonstruált jelentést is, nehézséget okoz azonban a középkori adatok szinte teljes hiánya, és az, hogy a táltosnak semmiféle „sámánisztikus” jellemzőjéről nem tudunk a táltosviaskodás szintén Pais által fellelt 1616-os említéséig, illetve a működő táltosok dokumentumainak 18. századi felbukkanásáig. A gyér adatokból kirajzolódni látszik a *viaskodó táltos* legalábbis kora újkortól napjainkig folyamatos képzete, amelynek jelenléte az ősvallásban nem kizárt, bár nem bizonyítható.

A *kettős lélekre, szabad lélekre utaló terminológiáról* fentebb már szoltunk. Világos, hogy ez az ősmagyar sámánizmus létét megengedi, de annak bizonyítékaként nem használható, noha a szabad lélek – és vele kapcsolatban a „túlvilági utazások” képessége – a honfoglaló magyarság tudatvilágában is jelen kellett hogy legyen.

A *transztechnikára utaló terminológia*. Nyelvészeink elemzéseiben megjelennek a *révül, rejt, rejtezik*, valamint a *reg, reges, regös, regöl* finnugor eredetű szócsalád és származékai (*reg* = 'varázs, varázslás, varázslat', *rejt*em = 'varázslom, bűvölöm'; finnugor rokon szavak: 'meleg, hőség, forróság'), valamint a *regösénekek* és más ünnepi rítusok *haj/hej* indulatszava, amelyet eksztázist indukáló szóként tételeztek fel (BALÁZS: 1968, PAIS: 1970b, BENKŐ: 1976). Ezeket a nyelvészek – és nyomukban Diószegi – az ősvallási sámán eksztázisának bizonyítékaként használták. A *révül/rejtezik* szócsalád finnugor eredete, párhuzamai, újkorig őrzött jelentéstartománya mintegy kemény bizonyítéknak tekinthető – azonban nem a sámánizmus és a sámán honfoglalás kori meglétére, hanem a természetfeletti kommunikáció transztechnikán alapuló valamely – bármely – módszerére, rítusára, funkcionáriusára. Tehát e terminológia a sámánizmus kitágított kategóriájába tartozik csak bele, amely nemcsak és nem feltétlenül sámánra, sámánizmusra, hanem a honfoglalás korában feltételezhető bármely egyéb látóra, jósra, illetve mindennapi, bárki által észlelhető látomásokra is utalhat. Újkori adatai nem a táltoshoz, hanem a halottlátóhoz kötődnek; Diószegi – valószínűleg tévesen – úgy vélte, hogy a halottlátó „örizte meg” az ősmagyar táltos (újkorban már kevésbé dokumentálható) transztechnikáját.

A *transz* – mint a *normálistól eltérő tudatállapot* – általános, elvileg bárki által hozzáférhető technika a középkori és újkori Európában; hasonlóképpen az eltérő tudatállapot más megnyilvánulási formáihoz, amelyek révén a kapcsolatteremtés a szellemvilággal elérhető. A transztechnikán (eksztrázison) alapuló *keresztény látomások*, a *megszállottság*, a *médiumizmus*, mint már említettük fentebb, Európa-szerte – sőt világszerte – egyetemes kategóriái a természetfeletti kommunikációnak. Olyannyira általános jellegűek, hogy semmiféle – sem magyar, sem más – sámánisztikus praxis döntő meghatározói, minősítői nem lehetnek. Mindazonáltal a feltételezett honfoglalás kori táltos is birtokában lehetett a transztechnikának, ha erre nincs is semmiféle kemény bizonyítékunk.

Ami a 19–20. században feljegyzett regösénekekből ismert, finnugor eredetű *haj/hajgat/hej/hejget* és *reg/regös, rejt/rejtezik* szócsaládokat illeti, a *regöléssel* kapcsolatban éppen e terminológia révén tételezték fel kutatói, hogy egy honfoglalás előtti termékenységvarázsló rítus tovább élő elemeit is őrzi. Ennek megfelelően a regösének refrénjében a *regő rejttem* kitétel, valamint (az istenhívó szóként minősített) a *haj/hej* indulatszó, a regöléssel rokon rítus *hejgetés* megnevezése, továbbá a regösénekekben a 'párok mágikus összeéneklése' értelemben használatos *hajgatás* szó egy honfoglalás előtti sámánéneknek a regölés rítusában megőrzött maradványa lenne. Vagyis a finnugor „sámánisztikus” terminológia és refrén ezt tartalmazó *mágikus* formulája alapján valamiféle, az „ösvallási” sámánizmussal kapcsolatba hozható rítust is feltételeztek, a regöséneket annak megőrzött nyomaként értékelték. (SEBESTYÉN: 1902a; ERDŐDI: 1937; PAIS: 1970b; VARGYAS: 1979; DEMÉNY: 1994; PAKSA: 1999.)

A rendkívül archaikus mozzanatokot őrző *regösének* kutatását is nehezíti a középkori közvetlen írott források hiánya. A terminológián kívül lényegében újkori folklórból való visszakövetkeztetésekre és a közép-, délkelet-, kelet-európai folklórral való összehasonlításra kellett a kutatásnak hagyatkoznia. Miután már Vargyas Lajos is Bizánc felé sejtette az eredet irányát, a legújabb kutatásban fény derült a regösének délkelet-európai, bizánci kapcsolataira. Szendrei Janka fellelte egy görög karácsonyi keresztény rítusban a regösének dallamának, illetve jellegzetes felugró kvintjének pontos zenei megfelelőjét, mégpedig funkcionálisan rokon rituális környezetben. (SZENDREI: 1966, 1988.) Kiderült, hogy a regölés minden fő vonásában a balkáni *megszállottságkultuszoknak*, egyúttal azoknak a balkáni és közép-európai termékenységvarázsló maszkos játékoknak a körébe illik, amelyek bizonyos, talán Mithrasz kultuszával is kapcsolatos antik, illetve földközi-tengeri hagyományokat is őriznek. (PÓCS: 2004a.) A regölés kollektív megszállottságkultuszokkal való rokonsága kevéssé engedi meg az egészen más funkcionális környezetben működő, egyénileg előadott sámánénekekkel való

rokoni kapcsolat feltételezését (amelynek múltbeli létére egyébként – a regöséneken kívül – semmilyen bizonyítékunk nincs). A „sámánisztikus” hagyomány gyökereit is ott kell keresnünk, ahol a zenei gyökereket, amerre az egész rítus késői magyar formáinak kapcsolatai mutatnak: a bizánci ünnepi hagyományokban. A bizánci eredetű rítusnak is kellett hogy legyen valamiféle „sámánisztikus” (értsd: transzsal/eksztázissal kapcsolatos) konnotációja, ezt pedig a közép-délkelet-európai megszállottságkultuszokban (melyek az ortodox Kelet-Balkánon a legújabb kort is megérték, lásd ANTONIJEVIĆ: 1990) lehet megtalálni. Ezek gyakorlásának éppúgy alapfeltétele a transz, mint a sámán tevékenységének. A transzra utaló *reg/rejt/rejtem* terminológia (noha finnugor eredetű), bízvást kiterjedhetett a honfoglalás korában egy ilyesféle kultusz gyakorlóira is, emellett nem bizonyítéka éppen a táltos alakjához kötődő, feltételezett honfoglalás kori sámánizmusnak (semmilyen adat nem mutat arra, hogy valaha is a táltos kontextusába tartozott volna). Ami regösének és más rítusénekek *haj/hej* szavait illeti, esetükben igen általános – speciálisan egy-egy nyelvhez nem köthető – indulatszavakról lehet szó, amelyek talán a kollektív rituális transz kultuszainak – de esetleg csak általában a kollektív rítusok énekeinek – szokásos indulatszavai lehetnek. Ugyanúgy helyük lehet ezeknek a regölésben/hejgetésben, mint az említett megszállottságrítusokban, attól függetlenül, hogy hangalakjukra nézve ősmagyar/finnugor szavak (is).

4.1.2. A táltoshoz fűződő újkori hiedelmek

Róheim, majd Diószegi és követői kutatásában a magyar ősvallás rekonstruált sámánizmusának fő bizonyítékai az újkori *táltoshiedelmek*. Ezeknek gazdag, változatos adatait Diószegi nagyszabású országos folklórgyűjtésével is gyarapította: legnagyobb számban a táltosviaskodás és „foggal születés” (túlnyomóan alföldi) elbeszéléseivel. Ezt kiegészítik a 18. században még közösségi funkciójukban működő táltosok írásos emlékei (mintegy 25, táltos ellen indított boszorkányper dokumentumai – melyekből Diószegi a perpublikációk akkori állásából következően csak kettőt használt fel), és a közösségi jósokként, halottlátóként, gyógyítóként tevékenykedő táltosok keletmagyar területeken még ma is élő emlékei, valamint a táltosok mint történeti mondák szereplői (például Szent László mint táltos). E hiedelmek és írásos dokumentumok mindegyikét – a sámánizmus előbb említett, gyűjtőfogalomként való értelmezése jegyében – a rekonstrukcióba vonták mint a honfoglalás kori – sámánként működő – táltos megőrzött nyomait. Diószegi a magyar táltost sajátos ősvallási jelenségnek látta, az eurázsiai sámánizmus finnugor és török, mongol népeknél ismert letéteményeseihez hasonló, európai párhuzammal a számi sámánizmus kivételével nem rendelkező alaknak, aki az ősvallás keleti hozadékát őrzi, és egy finnugor

alapozású, törökös jellegű sámánizmus nyugatra szakadt képviselője. A sámánként rekonstruált táltos attribútumainak és tevékenységének lényegét Diószegi több eurázsiai nép sámánizmusának ismert attribútumaiból összeállított modell – mintegy ideálkép – fényében a következőkben látta.

A (honfoglalás kori) táltos mediátor – közvetítő – e világ és a túlvilág között. Az eksztázis, illetve transztechnika segítségével testétől ideiglenesen elszabaduló lelke a túlvilágra tud jutni feladatait teljesíteni. A közlekedés útja a világfa, amelynek révén az égbe és az alsó világba juthat; a világfaszimbólum a sámánavatás valóságos rítusaiban is helyet kaphat (a jelöltnek meg kell másznia az „égig érő fát”). Képességeihez örökléssel vagy a szellemek általi kiválasztással jut; testi jellel (többletcsonttal: foggal vagy hat ujjal) születik. Tudományszerzése „passzív”, elhívása akarata ellenére történik. Elhívását „sámánbetegség” előzi meg, a szellemek megkínózzák. Hivatása gyakorlásához – az eksztázis előidézéséhez – dob szolgál, felszereléséhez a dobon kívül sajátos sámánöltözet (madártollas és/vagy szarvas fejdísz tartozik. A beavató lélekutazáson, amelyre általában elhívó szelleme kíséri, próbákat kell kiállnia: például testét feldarabolják a túlvilági szellemek, majd újra életre keltik; vagy viaskodnia kell ellenséges szellemekkel. Az avatást a szellemvilággal való rendszeres kapcsolatteremtés követi, amelyben őrző- és segítőszellemek vannak segítségére; a táltos eksztatikus állapotában a túlvilágon bika vagy ló alakban viaskodik; sötét és világos állatok között folyik a párviadal. A többnyire állat alakban megjelenő segítőszellem bizonyos tekintetben a sámán alteregója, életerejének kifejezője; egyidejűleg a transz során a testéből távozó szabad lélek állatalakja is lehet. A rítusokhoz használt speciális öltözete van, tollas és/vagy szarvas fejdísz visel. (DIÓSZEGI: 1958, 1967.)

A felsorolt jellemzők a *táltos* nevet kivéve nem vagy nem csak a táltos eredeti, sajátos attribútumainak látszanak. A legújabb kori táltos mondai ismérveiből rekonstruált ősvallási táltosalak kiegészült többféle, valóságos és mondai személy (*varázslók, látók, boszorkány, mora/lidérc, tündér, werwolf* [’emberfarkas’] ismérvével). Ezek közül a legfontosabbak:

A rejtezés mint sámáneksztázis. A táltos eksztázisára, szabad lelkére lényegében nem volt adat; ezért, mint említettük már, a magyar *halottlátó* transzára, túlvilági látomásaira vonatkozó adatokat vonta ide Diószegi. Eksztázis révén a túlvilággal kapcsolatot tartó mediátorok szép számban működtek – és működnek – Európa-szerte; a halottlátó transzára, látomásaira vonatkozó adatok nem az ősvallási sámánizmus bizonyítékai, csak annyit jelentenek, hogy a magyar halottlátó is transzban kommunikált a másvilággal.

Születési jegyek, születés általi kiválasztódás, foggal születés. Vannak fontos és pontos európai párhuzamai az újkori táltossal sok szempontból rokon varázslók, valamint a közép-kelet-európai *werwolf* és *vámpír* hiedelmeiben.

Passzív tudományszerzés, elhívás, beavatás, sámánbetegség. A táltos mint sámán elhívására, betegségére vonatkozó adatok különböző európai *werwolflények*, látók alakjainak hatókörébe tartoznak, a sámánjelölt *feldarabolására* és a *csontkiszedésre* utaló mesei és mondai motívum (*Varázsló és tanítványa* mesetípus, AaTh 375) a Kelet-Közép-Európa nagy térségében (a Kaukázustól Kis-Ázsián és a Balkánon át az Alpokig) ismert igen archaikus (de nem sámánisztikus) *állatok ura/úrnője* képzetek mondai lecsapódásai. (SCHMIDT: 1952.) A megfőzés általi beavatás, újjászületés motívuma több indoeurópai mitológia szintén igen archaikus hagyatéka, a Balkánon ismert mondai megfogalmazások leginkább tündérek és sorsasszonyok, boszorkányok hiedelmeihez köthetők (OOSTEN: 1985; STOJANOVIĆ – LAFAZANOVSKA: 1996). Diószegi magyar adatai is e körbe tartoznak. Nem kizárt, hogy e motívumok a honfoglalás kori magyarság kultúrájában is jelen voltak, de nem hozhatók kapcsolatba az ősvallás sámán-táltosával.

A Sebestyén tanulmánya (1900) óta minden ősvalláskutató által kiemelten kezelt „magyar varázsdob”, vagyis *táltosdob* adatai valójában nem léteznek. Az eksztázist indukáló dob másodlagos adatai különböző balkáni (román, szerb, bolgár) népszokásokhoz (például az *urálás* vagy *regölés* balkáni rokonaihoz) vagy a balkáni tündérkultuszhoz, illetve a *ruszália*- és egyéb kollektív megszállottságkultuszokhoz és gyógyító rítusokhoz vezetnek. Utóbbiak gyakorlói dobbal is kísért zenére esnek transzba; „sípbal, dobbal, nádi hegedűvel” gyógyítanak. A *szita-sámándob kapcsolat* is erősen kétséges a szitában másvilágra „utazó” nyugat-európai boszorkány és mora/mara lények hiedelmeinek fényében; a *bobolás* pedig – jóslás szitába vagy deszkára szórt bab- vagy kukoricaszemekkel – az egész Balkánon ismert, a késő ókori Bizáncig visszavezethető divinációs eljárás.

A *viaskodás* a másvilági lélekcsatákon egyrészt a táltos sajátos attribútuma is (talán elsősorban a bika vagy ló alakjában való viaskodás), és mint ilyen, sajátos „ősvallási” jegy is lehet, másrészt igen általános jelenség; európai boszorkányok, varázslók, látók minden ismert indoeurópai mitológia írásos dokumentumaiban fellelhető sajátosága. E téren is vannak fontos és pontos európai párhuzamai a táltosnak, az alább említendő „*werwolf* varázslók” kapcsán.

A valamikori magyar sámán *szarvas* vagy *tollas fejviseletére* hozott bizonyítékok – a lucaszéken látott boszorkányok – a Közép-Európa nagy területein ismert boszorkányhiedelmek, illetve a lucaszékhez kötődő sajátos, *mora/lidérc* lényekkel kapcsolatos látótechnikák, egyben az európai mora/lidérc lények, valamint a közép-európai,

tél közepi alakoskodások halotti maszkjainak körébe tartoznak; a sámán-táltos feltételezett viseletéről nem mondanak semmit.

E rekonstrukció eredménye nem a honfoglalás kori táltosnak és működésének hiteles rajza, hanem egy különböző rendszerekbe tartozó motívumokból összeállt diszfunkcionális mozaik. A rekonstruált képbe bekerültek a jelenkori táltos ismérvein kívül – a fent említett tág sámánizmusfogalom jegyében – a gyógyítás, divináció, „látás” más szakembereinek ismérvei is; a szintén finnugor eredetű szavakkal megnevezett *látók*, *nézők*, *jósok*, *javasok* is, így a táltos központi szerepű sámánisztikus mediátorként tűnik fel, de e képet nem tartjuk a valóság hiteles tükrének, és nem tarthatjuk a táltos felvonultatott vonásait kizárólagos ősmagyar sajátásnak sem.

Mint már eddig említett adatainkból is kiviláglik, Diószeginek téves az a nézete, miszerint a táltos egyedüli letéteményese volt térségünkben a transztechnikának és egy „sámánisztikus” gyakorlatnak. Nemcsak más típusú mediátorok – mint a *keresztény látók*, a *halottlátó* vagy a *tündérvárázslók* – léte cáfolja ezt, hanem a táltos igen közeli párhuzamai, az újkori táltoséhoz hasonló (idővarázsló) funkcióban működő varázslók is, akiknek léte és működése a magyarság szomszédságában egyes esetekben még a 20. században is dokumentálható. A szellemvilággal transzban, álomban kommunikáló varázslók és látók sokféle európai típusa közül kiválaszthatók azok, amik valamiféle rokoni kapcsolatban vannak a magyar táltossal (időben-térben közelebből meg nem határozható etnikus vagy kulturális kapcsolatok, kölcsönzési folyamatok révén). Más részük (például a halottlátó, a tündérvárázslók, a megszállottságkultuszok gyakorlói) nem rokonai a táltosnak, de lehetnek – netalán az ősmagyar korban is voltak – magyar megfelelőik is. Nézzük meg e két csoportot röviden.

A táltos európai párhuzamai közül a legfontosabbak a Balkán nagy részén ismert, transzképességű idővarázslók. Az őket övező mitológia szerint zivatardémonok (vagy sárkány, sas, tündérek, vagy a keresztény Isten, Szent Illés stb.) játsszák a varázslók beavató és őrzőszellemének szerepét; a „lélekcsaták” a felhőkben folytak a jégeső elűzésére, az eső vagy a termés visszaszerzésére az ellenséges démonoktól, illetve a jégverést hozó démonikus boszorkányoktól. A varázslók több típusa a zivatarlelkekkel (zivatarfelhőben tartózkodó halottak, „kereszteletlen” démonok lelkeivel) kommunikál, illetve az ellenséges zivatarlelkekkel csapatokban viaskodik. Hatalmuk van a zivatardémonok felett; irányítani tudják a jégverést hozó felhőket, megállítják vagy a szomszéd településre küldik őket. Ilyen varázslók voltak a bizánci, illetve nyugati, 6–7. századi egyházi forrásokban említett *nephodioktai* (‘felhővezetők’), *tempestatum ductores*, *tempestarii* (‘zivatar

irányítók/szabályozók', 'zivatar küldők'), illetve az ukrán, lengyel, román, horvát 'mezőőrzők', 'jégcsőszők', 'felhősök' (lengyel, ukrán *chmurnik, planetnyik*), a szerb–horvát–szlovén *zduhač, stuha, stuva* egyik típusa. Ilyesféle varázslók emlékét őrzi az újkori mondákból ismert *garabonciás, Fahrende Schüler, şolomonar* stb. nevű, ördöggel cimboráló vándor idővarázsló. Ezek közeli rokona az a történeti forrásokban is dokumentált táltos, aki a zivatarfelhőkben viaskodik a sárkánnyal, széllelkekkkel, zivatarfelhőbe „ragadják el”, és sárkány őrzőszelleme, elhívó szelleme is lehet. (MOSZYŃSKI: 1967; KLANICZAY: 1983; PÓCS: 1989, 1997, 2002a, 2002b; GINZBURG: 2003.)

A 18. századi boszorkányperekből megismerhető táltosok közül néhányat, valamint a 20. századi folklórgyűjtések foggal született, állat alakban, ellenséges állatdémonokkal a zivatarfelhők másvilágán viaskodó táltost a délkelet-európai *werwolf típusú* (werwolf = 'emberfarkas', tág értelemben állattá változó ember) *varázslókhoz* kötik rokoni szálak. Ezek: a Balkánról ismert *zduhač* egyik típusa és a *kresnik* (a Balkánon, de távolabbi – baltikumi, itáliai stb. rokonai is vannak), akik állati jegyekkel (foggal, agyarral, sörtével stb.) születtek, és állat alakban viaskodnak szintén állat alakot öltő, ellenséges, jégesőt hozó vagy gabonarabló démonokkal. A táltos egy délkelet-alföldi folklórszövegekből, valamint 18. századi peradatokból is ismert típusával van közeli rokonságban a *zmaj/zmej/zmija/zmajevit čovek* ('kígyó', 'sárkány', 'kígyó/sárkány-ember') stb. nevű, kígyó-, sárkány/sas apától és állati születési jegyekkel (pici szárnyakkal, kígyóbőrben stb.) született bolgár–szerb–macedón varázsló, aki transzba esve „tüzes”, villámszóró lélekcsatákat vív az alvilági, jégesőt hozó, „vizes” sárkányok ellen. Eközben „apjához” hasonló állat alakját ölti, és sas, kígyó, sárkány, kakas stb. állatszelleme segítenek neki. (PÓCS: 2002c.)

Gunda Béla ezzel a – *zmej* varázslóval rokon – táltossal kapcsolatban kísérelt meg ősmagyar totemizmust rekonstruálni, az állatösök és állati születési jegyek okán, itt azonban határozottan balkáni werwolfvonásokról van szó (GUNDA: 1963 és cáfolata: VARGYAS G.: 1997). A különösen bolgároknál gazdagon dokumentált *zmej* varázsló és a délkelet-alföldi „szárnyas táltos” rokoni szálai esetlegesen a magyar táltost a honfoglalás körüli időkben ért bolgár–török hatásra vallanak. És egy további – igen bizonytalan – feltételezés: ez a táltos az alábbi *mora/lidérc* lényekkel is kapcsolatba hozható, akik tyúk és gyík/kígyó alteregóval és/vagy segítőszellemmel is rendelkeztek. E táltosalak körül (amint a *lidérc* alakja körül is) mindenképpen érdekes, megoldandó problémák lappanganak a honfoglalás korának szellemvilágával és feltételezett sámánizmusával kapcsolatban.

A táltos rokonai közt eszerint a magyar *lidércet* és a szláv nyelveken *morának* (*morínának, zmorának, kikimorának* stb.) nevezett hiedelemalakot is számon kell tartanunk

(germán *mara, mahr, nightmare*, francia *cauchemar*). Ez sajátos hármasság lény: éjszakai „nyomó”, illetve vámpirisztikus démon egyrészt, élő ember transzban „kiküldött” hasonmása, alteregója vagyis szabad lelke másrészt, eredeti értelemben – és a kora újkori adatok szerint általában – élő ember transzképességgel, állathasonmásokkal, *holt mora/mara* ösökkel, aki transzképességét általában burokban születésének köszönheti. (BURKHART: 1989, 87–89; PEUCKERT: 1960a, 1960b; RAUDVERE: 1993; LECOUTEUX: 1992.) A magyar *lidércet* elsősorban a délszláv moralényekkel kötik össze rokoni szálak, ugyanakkor az előbbi *zmej/zmaj/zmija* varázslóval is vannak még pontosan ki nem derített kapcsolatai. (PÓCS: 1997a.) Számos ambivalens boszorkány-, illetve varázslóalak létezett Európa több területén (nálunk is) *mora/lidérc* vonásokkal. A 18. századi boszorkányperekben dokumentált, többnyire kincslátással foglalkozó magyar táltosoknak is vannak *mora/lidérc* jellemzőik; ilyenek például az éjszakai, házi, családi környezetben, ellenséges démonok ellen vívott „lélekesaták”. Említésre méltó itt még a tyúk segítőszellemmel rendelkező *lidérc-boszorkány* egy 18. századi szatmári perben (akit fentebb említettünk, tyúk hátán tett lélekutazása kapcsán). Szó van tehát a magyarság európai típusú, *mora/lidérc* attribútumú látóiról és táltosairól – nem tudjuk, mióta léteznek ezek a magyarság vallási képzeletében és gyakorlatában. Túlzott merészség volna az ősvallásig visszavetíteni alakjukat, mégis, a honfoglaláskor a boszorkányról fentebb mondottakra gondolva, óvatos feltételezés tárgya lehet egy honfoglalás kori *mora/lidérc* jellegű, transzképességgel, illetve (tyúk/kakas/gyík alteregókkal?) bíró ambivalens varázsló/látó/boszorkány léte.

A táltos működésére, rituális tevékenységére, transz-, illetve átváltozási technikáira vonatkozó múltbeli adatok mindegyike minősíthető európai rendszerek részeként (is), a magyar táltos speciális jellegzetességének látszó foggal születést, állat alakban való viaskodást is beleértve. A korunkban még folklórgyűjtésekben megfogható működő táltosok minden vonása az általános európai látók, jósök, halottlátók egy-egy sajátos típusára vall, erről még alább szólunk. Tegyük hozzá, mind e varázslókra vonatkozó újkori adataink, mind a táltos kora újkori dokumentációja egy erősen keresztényesített világot mutat: a táltosok és varázslók – egy-egy típus állatszellemei mellett – elsősorban keresztény segítőszellemekkel – Szűz Mária, Krisztus elhívására – balkáni kapcsolataik olykor Szent Illés vezetésével – harcolnak az alvilági sárkányok, halottak, rossz démonok ellen; beavatásuk is sokszor egy keresztény mennyben zajlik. (PÓCS: 1999.)

Tehát többféle, változatos vonásokkal rendelkező táltos van előttünk – legalábbis a kora újkorban. E heterogén vonásait feltehetően honfoglalás előtti török, valamint honfoglalás utáni szláv kulturális hatások eredményeképpen nyerte. A táltos tehát egyidejűleg sajátosan

magyar és európai lénynek látszik, a honfoglalás korban feltételezett szellem- és démonvilághoz hasonlóan. E változatos vonások mögül – úgy látszik – egyelőre lehetetlen pontosan kikövetkeztetni egy körülhatárolható, egynemű, sajátosan magyar táltos minden jellemvonását. Mégis, úgy véljük, létezett egyfajta honfoglalás kori, illetve kereszténység előtti sámán a táltos személyében, aki feltehetően rokon funkciójú európai rendszerekbe illeszkedett, valószínűleg magamagához hasonló transzképességű varázslók egyes vonásait vette fel. Attribútumai, tevékenysége meglehetősen hasonló lehetett a honfoglalást közvetlenül megelőző időkben az európai környezetében található (részben talán bolgár-török eredetű) sámánisztikus gyakorlathoz; e hasonlóságok révén tudott európai környezetébe illeszkedni. (PÓCS: 1997b.)

4.2. Egyéb, transztechnikán alapuló, nem „sámánisztikus” rendszerek

Néhány olyan európai rendszert említünk még, amelynek egyes elemeit szintén felhasználta a kutatás – sámánizmus-központú kutatói konstrukciója jegyében – a honfoglalás kori sámán rekonstrukciójához. Véleményünk szerint azonban ezek attól független, önálló rendszerként tételezhetők fel esetlegesen a magyarság valamikori világképében, rituális gyakorlatában. A középkori és kora újkori – és néhány, archaikusabb hagyományokat őrző területeken a mai – Európából igen sok adatunk van az eksztázissal/transszal kapcsolatos, nem sámánisztikus érintkezési technikára, mind spontán módon, mind különböző típusú kultuszok, rituális érintkezések kapcsán. Itt most eltekintünk a rituális formációk és technikák részletes bemutatásától, csupán futólag említjük meg közülük azokat, amelyek a magyar ősvallással kapcsolatban valamely relevanciával bírtak, vagy ténylegesen, vagy legalább a kutatás kérdésfeltevései kapcsán.

4.2.1. Tündérvarázslók

Tündérvarázslónak – bolgár, szerb, horvát, szlovén, görög, albán és szicíliai, továbbá ír és skót példák alapján – azokat a varázslókat, látókat nevezzük, akik a mitikus – korunkban erősen a keresztény mennyhez hasonlatos – tündérmásvilággal tartanak fenn mediátori kapcsolatot; álomban, transzban kommunikálnak a tündérekkel. (HENNINGSEN: 1990; PÓCS: 2005; ČIČA: 2002.) Mint a tündérek beavatottjai, elsősorban gyógyítással (mégpedig a tündértabuk megsértőit sújtó „tündérbetegségek” orvoslásával) foglalkoztak. Gyér magyar kora újkori tündérkultusz-bizonyítékaink azért érdemelnek említést, mert ezt a varázslótípust is „bekebelezte” a sámáncentrikus ősvalláskutatás, amennyiben egy „beavatott” tündérvarázslóra vonatkozó unikális magyar adatot szintén a táltostransz bizonyítékaként

használt fel. (DIÓSZEGI V.: 1958.) A „keresztényiesített” tündértúlvilágot említő dokumentum Antal Mihályné Zsófiára vonatkozik, akit 1720-ban Egerben állítottak boszorkányság vádjával bíróság elé: „...eő 9 napigh halva feküvén elragadtatott az más világra az Istenhez, ottan nagy gyönyörűségben volt és vendégségben, s jól volt ott dolga; de azért jött vissza, hogy az Isten küldte eőtet, hogy gyógyítson és orvosoljon, az mint levelet is adott neki tudományul, mely az nyaka alatt a válla fölött találtatott, mikor feltámadt kilencednapra...” Bár van néhány kora újkori bizonyítékunk efféle tündérvarázslók működésére, honfoglalás kori *tündér* szavunkkal nem hozhatjuk ezeket össze, és nem is tételezhetjük fel – bár kizártnak sem tarthatjuk – létüket a magyarság korai történetében.

4.2.2. *Szent látók, keresztény látomások*

Ezek jól ismerhetők az igen gazdagon dokumentált, az ókortól napjainkig ívelő, szentek látomásait dokumentáló európai látomásirodalomból, az *élő szentek, látók, tudósok, varázslók* – és laikusok – látomásainak folklórgyűjtésekből származó adataiból (KATONA: 1907; V. KOVÁCS: 1985; KESZEG – PETI – PÓCS: 2009; CHRISTIAN – KLANICZAY: 2009; PÓCS: 2009c, 2009d). A szent látóknak nemcsak a szabadlélek-képzetekkel kapcsolatos transztechnikája, hanem életük és látomásaik motivikája is – elhívásuk, túlvilági utazásaik, lélekcsatáik és túlvilágképeik – igen hasonló lehet szinte minden ponton a Diószegi által felállított magyar ősvallási sámánizmus ismérveivel (BOUSSET: 1901; HIMMELFARB: 1983; PAPER: 2004), nem véletlen, hogy ő sok keresztény látóadatot is bevont bizonyítékai közé. Véleményünk szerint egymástól független, archaikus-egyetemes rendszerek közös vonásairól van szó. Nyilvánvaló, hogy ami a túlvilági „lélekutazásokat” illeti, a sajátos ősmagyar sámánizmus bizonyításához ezek általános, közös motívumain kívül speciális, csak rá jellemző vonásokat is kell találnunk, amelyeknek egyelőre nem vagyunk birtokában.

Ilyen paradigmák mentén vizsgált Vargyas Lajos (1963) néhány keresztény látomásszöveget: az írországi Szent Patrik-purgatórium magyar zarándokainak, illetve ott megélt látomásaiknak irodalmi emlékeit vizsgálva keresett sajátosan magyar „ősvallási” sajátosságokat. Ilyennek találja azt, hogy a magyar zarándokok egyéni, családi halottaik sorsa felől tudakozódnak, továbbá azt, hogy még élőket látnak meghalva, mintegy a jövő évre vonatkozó jóslatképpen. E motívumokhoz mongol, alvilágjárásokat tartalmazó hősénekekből hozott keleti párhuzamokat. Azonban a Vargyas által keleti hagyatéknak ítélt motívumok ismertek a keresztény látomásirodalomból is (BENZ: 1969; DINZELBACHER: 1981; GARDINER: 1984; GUREVICS: 1987). A még meg nem haltakkal vagy éppen haldoklókkal való találkozások, sőt hozzátartozók kiszabadítása a purgatóriumból Kelet-Európa szerte

megjelennek halottlátók látomásaiban, ennek itt régi bizánci-ortodox hagyományai vannak. (Lásd a székelyföldi, gyimesi, moldvai látomásokban: KÓKA: 2006; PETI: 2008; KESZEG – PETI – PÓCS: 2009.) Tehát e látomásoknak ez esetben régi – talán már honfoglalás kori – kapcsolatait tételezhetjük fel a bizánci kereszténységgel, de nehéz volna őket a feltételezett ősvallási sámánizmus körébe utalni.

4.2.3. A halottlátó

Vargyas Lajos előbb említett tanulmánya tulajdonképpen a halottakkal való kommunikáció régi múltját, esetleges ősvallási kapcsolatait firtatja. A *halottlátók* újkori alakja a keresztény látók transztechnikán alapuló keresztény rendszereibe illik; az Európa-szerte tevékenykedő szent látók mindegyike foglalkozhatott halottak látásával, a par excellence halottlátó csak fokozati eltéréseket mutat ettől, amennyiben főleg és elsősorban a halott hozzátartozókkal való kommunikációra specializálódott. (Emellett sok halottlátó gyakorlatához tartozott a halottak üzeneteinek közvetítésén kívül az elveszett emberek, állatok és tárgyak hollétének felfedése, kisebb mértékben ember- és állatgyógyítás, sőt szerelmi varázslás. Mondai adatok kincs látásáról is szólnak.) A magyar halottlátó alakját részben hivatásának gyakorlása közben tett helyszíni megfigyelésekből, részint élményelbeszélésekből és hiedelemmonda-szövegekből ismerjük.

Igen gazdag az elhívására, beavató túlvilági utazására vonatkozó hiedelem-, illetve narratívumanyag. Ezeknek alapja a transztechnika, a testtől elszakadó szabad lélek képzelet, helyszíne a túlvilág, és fontos tényezője az elhívó és kísérő szellemek megjelenése. Az elhívó szellemek keresztény jellegűek: Szűz Mária, (többnyire női) szentek, angyalok, szép ruhás nők, ritkábban ősz öregember vagy egyszerűen férfi. Elhívó állatlelkekre ugyan nem, de állat (főleg madár) alakú segítőszellemekre van néhány szórványos hiedelemadatunk – főleg a magyarság keleti csoportjaitól. Egy kevésbé elterjedt (egyébként Európa-szerte ismert) beavatási technika is elő-előfordul, mégpedig a kapcsolatba lépés az eltemetett halottakkal: alvás a síron vagy a halottak megidézése a temetőben.

A további rendszeres kommunikáció a halottakkal történhet a beavató látomáshoz hasonló túlvilági lélekkutatás révén: a halottlátó időről időre *elrejtezik*, *alszik* és közben vagy ezután beszél, tudósít a halottakról. Általánosabb azonban, hogy a halottak megjelennek a halottlátó földi-testi környezetében, csak általa látható *jelenések* kereteiben, illetve ő idézi meg önindukált transzban a halottakat. Némely adatunk *megszállottságra* utal: a halottlátót mint médiumot megszállják a halottak szellemei, és általa, rajta keresztül beszélnek az élőkhez. Egy moldvai látók által képviselt halottlátótípus lélekben a túlvilágra utazik a

halottat „látni”: a purgatóriumban kísérli meg a halott sorsát enyhíteni. Jánó Ilona, a lészpedi látó a halál pillanatában is „látja” a halottat, és feladatának ilyenkor a lélek megmentését tartja a kárhozattól. A halottlátó *segítőszellemére* néhány, főleg dél- és keletmagyar adatunk van. A túlvilágképek igen változatosak: keresztény menny, ritkábban pokol is, olykor egy népies-keresztény pokol, a néphit ördögalkajaival, némely esetben ettől eltérően egy archaikus, kereszténység előtti alvilág: kígyók, békák, gyíkok országa.

A halottlátó gyakorlatának és hiedelmeinek eredetét, kapcsolatait vizsgáló kutatás egyik csomópontja a transztechnikának, a testből ideiglenesen távozó lélek kérdésének a magyar ősvalláshoz, illetve a táltoshiedelmekhez kötése volt, mint már említettük. A halottlátó révülése, *rejtezése*, túlvilági utazásának képzetei a táltos-hiedelemkör egy hiányzó láncszemét voltak hivatva pótolni (DIÓSZEGI: 1958; BARNA: 1981; DÖMÖTÖR: 1981; CZÖVEK: 1987). A halottlátó létezését azonban akár saját jogán is feltételezhetjük a honfoglalás kori magyarság életében, a fentebb már említett „ősvallási” *látó, néző* terminusok, valamint a halottakkal való kommunikáció igen általános, egyetemes gyakorlata okán. Hogy az újkori változatos formációk közül melyiknek a létre gondolhatunk a honfoglalás korában is, arra természetesen nem tudunk válaszolni. Inkább csak arról beszélhetünk, hogy melyik technika valószínűleg új: a médiumizmus, a médium halottlátók gyakorlata – bár ezt a középkori Európa sok helyéről dokumentálták (TUCZAY: 2010), Magyarországon valószínűleg csak a modern spiritizmus hatására jelenik meg a legújabb korban látóink gyakorlatában. (PÓCS: 2002d, 2009b; PETI: 2008.)

4.2.4. *Megszállottságkultuszok.* A *reg* és *rejt/rejtezés* terminusokkal kapcsolatban említett tények fényében nem lehetetlen – bár nem bizonyítható kemény adatokkal –, hogy a honfoglalás korában, talán a bizánci kereszténység hatására, valamiféle megszállottságkultusz gyakorlóiként tételezhetjük fel a regösök „elődeit”; a feltételezett ősmagyar sámánizmustól függetlenül.

A kultusz feltételezett középkori funkciója a halottakkal/istenséggel való szakrális kommunikáció lehetett, egy e célra (a téli napforduló/karácsony/újév idejére) szerveződött kultusztestület révén. Talán a regölés és rokonai a túlvilággal kapcsolatot teremtő rítusok (is) voltak; vagy legalábbis a regösök mint egy kultusztestület tagjai talán alkalmanként effajta mediátori feladatokat is elláttak. A kommunikáció célja a leszálló istenség/idelátogató halottak (és a nekik adott áldozatok) révén földi és mennyei áldást (termékenységet és lelki üdvösséget) nyerni. A balkáni megszállottságrítusok analógiájára elképzelhető, hogy az isteni megszállottság bizonyos képzetei, az istenség által megszállott gyógyítóknak a betegekben a

megszálló démont kiűző lélekcsatái talán a magyarság rituális gyakorlataiban is helyet kaptak a honfoglalás körüli időkben, bizonyos keresztény (vagy kereszténységet megelőző) bizánci kapcsolatok révén. Ha a regölés valamely elődje valóban megszállottságkultusz volt, akkor a transz indukálása hasonlóan történhetett a Balkán újkort is megért kultuszaihoz, zene és tánc révén, „sípbal, dobbal, nádi hegedűvel”. Az a tény, hogy a regösének némely szövegmotívumának (a leszálló istenség, a mennyei lakoma) párhuzamos pogány és keresztény „megoldása” is van, fontos korjelző (azzal a ténnyel együtt, hogy zenekutatóink eredetét a honfoglalás előtti vagy körüli bizánci keresztény hatásokkal hozzák kapcsolatba). Tehát óvatosan feltételezhető, hogy a regölés létezhetett – ha nem is éppen sámánizmusként – a magyarság rituális gyakorlatában a honfoglalás körüli időkben. Ennek a királyi mulattatók, udvari énekmondók *regös* terminusa sem mond ellent (amennyiben az énekmondásra is lehet transzban „inspirációt” szerezni, ez indokolhatja az eksztázist jelentő szó használatát az énekmondókkal kapcsolatban). (PAIS: 1970b, PÓCS: 2004a.)

(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.)

FELHASZNÁLT IRODALOM

- ANTONIEVIĆ, Dragoslav: *Ritualni trans.* Beograd, Srpska Akademija Nauka u Umetnosti Balkanološki Institut, 1990.
- ARBMAN, Ernst: *Ecstasy or Religious Trance. In the Experience of the Ecstatics and from the Psychological Point of View I–III.* Stockholm, Svenska Bokförlaget, 1963.
- BALÁZS János: A magyar sámán révülete. Rejt, rejték, rejtézik. *Ethnographia*, LXV, 1954, 422–425.
- BARNA Gábor: Totenseher im ungarischen Volksglauben. *Műveltség és Hagyomány*, XX, 1981, 177–189.
- BARTHA Antal: *A IX–X. századi magyar társadalom.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 1973.
- BARTHA Antal – CZEGLÉDY Kártoly – RÓNA-TAS András (szerk.): *Magyar őstörténeti tanulmányok.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 1977.
- BÁLINT Csanád: A kutya a X–XII. századi magyar hitvilágban. *A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve* 1, 1971, 295–315.
- BÁLINT Csanád: A 9. századi magyarság régészeti hagyatéka. In Kovács László (szerk.): *Honfoglalás és régészet. (A honfoglalásról sok szemmel I.)* Budapest, Balassi, 1994, 39–46.

- BENKŐ Lóránd (főszerk.): *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára I–IV*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1967–1984.
- BENKŐ Lóránd: *Az Árpád-kor magyar nyelvű szövegelemélei*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1980.
- BENZ, Ernst: *Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt*. Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1969.
- BOUSSET, D. W.: Die Himmelsreise der Seele. *Archiv für Religionswissenschaft*, IV, 1901, 136–169, 229–273.
- BOYER, Régis: *Le monde du double. La magie chez les anciens Scandinaviens*. Paris, Berg International, 1986.
- BURKHART, Dagmar: *Kulturraum Balkan*. (Studien zur Volkskunde und Literatur Südosteuropas 5.) Berlin–Hamburg, Dietrich Reimer Verlag, 1989.
- CHRISTIAN, William A. Jr. – KLANICZAY, Gábor (eds.): *The „Vision Thing”. Studying Divine Intervention*. (Collegium Budapest Workshop series 18.) Budapest, Collegium Budapest, 2009d.
- CSISZÁR Árpád: A hazajáró lélek. (A beregi nép lélekhitéből). *A Nyíregyházi Jósa András Múzeum Évkönyve*, VIII–IX, 1965–1966, 1967.
- ČIČA, Zoran: Vilenica and vilenjak: Bearers of an extinct fairy cult. *Narodna Umjetnost*, 39, 2002, 31–63. (Zagreb.)
- DEMÉNY István Pál: A hejgetés meg a sámánének. (A Curies-sorozatból.) *Néprajzi Látóhatár*, III/1–2, 1994, 135–150.
- DIENES István: *A honfoglaló magyarok*. Budapest, Corvina, 1972.
- DIENES István: A honfoglaló magyarok és ősi hiedelmeik. In Hajdú Péter (szerk.): *Uráli népek. Nyelvrokonaink kultúrája és hagyományai*. Budapest, Corvina, 1975.
- DIENES István: *A honfoglaló magyarok lélekhiedelmeinek régészeti bizonyosságai*. (Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához 3.) Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézete, 1978, 28–39.
- DINZELBACHER, Peter: *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*. Stuttgart, Anton Hiersemann, 1981.
- DIÓSZEGI Vilmos: A viaskodó táltosbika és a sámán állatalakú élettelke. *Ethnographia*, LXIII, 1952, 308–355.
- DIÓSZEGI Vilmos: Adatok a táltos révülésére. *Etnographia*, LXIV, 1953, 303–310.
- DIÓSZEGI Vilmos: A honfoglaló magyar nép hitvilága („ősvallásunk”) kutatásának módszertani kérdései. *Ethnographia*, LXV, 1954, 20–65.

- DIÓSZEGI Vilmos: *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1958.
- DIÓSZEGI Vilmos: Uráli párhuzamok táltosaink „felesleges csont” képzetéhez. *Ethnographia*, LXXI, 1960, 455–457.
- DIÓSZEGI Vilmos: *A pogány magyarok hitvilága*. (Kőrösi Csoma Kiskönyvtár 4.) Budapest, Akadémiai Kiadó, 1967.
- DIÓSZEGI Vilmos: *A honfoglaló magyarok hitvilágának történeti rétegei: a világfa. Népi kultúra – népi társadalom II–III*. 1969, 295–326.
- DIÓSZEGI Vilmos: A táltos alakjának földrajzi elterjedéséhez. *Szolnok Megyei Múzeumi Évkönyv* I, 1973, 189–204.
- DIÓSZEGI Vilmos (szerk.): *Ósi magyar hitvilág. Válogatás a magyar mitológiával foglalkozó XVIII–XIX. századi művekből*. Budapest, Gondolat, 1971.
- DÖMÖTÖR Tekla: *A magyar nép hiedelemvilága*. Budapest, Corvina, 1982.
- ERDŐDI József: Huj, huj, hajrá! *Szegedi Füzetek*, II, 1937, 228–233.
- ERDŐDI József: *Urali csillagnevek és mitológiai magyarázatuk*. (A Magyar Nyelvtudományi Társaság Kiadványai, 124.) Budapest, Akadémiai Kiadó, 1970.
- FODOR István: Bolgár-török jövevényszavaink és a régészet. In Bartha Antal – Czeglédy Kártoly – Róna-Tas András (szerk.): *Magyar őstörténeti tanulmányok*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1977, 79–114.
- FODOR István: Honfoglalás-kori művészetünk iráni kapcsolatainak kérdéséhez. A sóshartyáni korongpár. *Archeológiai Értesítő*, 100, 1973, 32–40.
- FODOR István: Leletek Magna Hungariától Etelközig. In Kovács László (szerk.): *Honfoglalás és régészet. (A honfoglalásról sok szemmel I.)* Budapest, Balassi, 1994, 47–65.
- FODOR, István: Über die vorchristliche Religion der Altungarn. *Acta Ethnographica Hungarica*, 48, 2003, 327–351.
- FOX, Mark: *Religion, Spirituality and the Near-Death Experience*. London – New York: Routledge, 2003.
- Gardiner, Eileen (ed.): *Visions of Heaven and Hell Before Dante*. New York, Italica Press, 1989.
- GINZBURG, Carlo: *Éjszakai történet. A boszorkányszombat megfejtése*. Budapest, Európa Könyvkiadó, 2003. [*Storia notturna. Una decifrazione del sabba*. Torino, Einaudi, 1989.]
- GOMBOCZ Zoltán: *Honfoglalás előtti bolgár-török jövevényszavaink*. (Nyelvtudományi Értekezések 24.) Budapest, Akadémiai Kiadó, 1960.

- GOODMAN, Felicitas D.: *Ecstasy, Ritual, and Alternate Reality. Religion in a Pluralistic World*. Bloomington–Indianapolis, Indiana University Press, 1992.
- GÖCKERJAHN, H. – ZIMONYI, I.: *Orientalische Berichte über die Völker Osteuropas und Zentralasiens im Mittelalter*. (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica 54.) Wiesbaden, Otto Harrasowitz, 1977.
- GRYNAEUS Tamás: *Isa por... A honfoglalás és Árpád-kori magyarság betegségei és gyógyításuk*. Budapest, Fekete Sas Kiadó, 1996.
- GUNDA Béla: Totemistische Spuren in der ungarischen Táltos-Überlieferung. In Diószegi Vilmos (szerk.): *Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1963, 45–56.
- GUREVICS, A. J.: *A középkori népi kultúra*. (Társadalomtudományi Könyvtár.) Budapest, Gondolat, 1987.
- GYÖRFFY György: Honfoglalás, megtelepedés és kalandozások. In Bartha Antal – Czeglédy Kártoly – Róna-Tas András (szerk.): *Magyar őstörténeti tanulmányok*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1977, 123–156.
- HENNINGSEN, Gustav: “The ladies from outside”: An Archaic Pattern of the Witches Sabbath. In Ankarloo, Bengt – Henningsen, Gustav (eds.): *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries*. Oxford, Clarendon Press, 1990, 191–215.
- HESZ Ágnes: Néphit vagy helyi vallás: lélek- és túlvilág-képzetek Hidegségen. In Pócs Éva (szerk.): „Vannak csodák, csak észre kell venni.” *Helyi vallás, néphit és vallásos folklór Gyimesben 1*. Studia Ethnologica Hungarica VIII. Budapest, L’Harmattan – PTE Néprajz Tanszék, 2008, 15–75.
- HIMMELFARB, Martha: *Tours of Hell. An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1983.
- HOLM, Nils G. (ed.): *Religious Ecstasy. Based on Papers read at the Symposium on Religious Ecstasy held at Åbo, Finland, in the 26th–28th of August 1982*. (Scripta Instituti Donneriani Åboensis XI.) Stockholm, Almqvist and Wiksell International, 1982.
- HONKO, Lauri: *Krankheitsprojekte. Untersuchung über eine urtümliche Krankheitserklärung*. (Folklore Fellows’ Communications 185.) Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 1959.
- HOPPÁL Mihály: Az uráli népek hiedelemvilága és a samanizmus. In Hajdú Péter (szerk.): *Urali népek. Nyelvrokaink kultúrája és hagyományai*. Budapest, Corvina, 1975, 211–233.

- HOPPÁL Mihály: Traces of Shamanism in Hungarian Folk Beliefs. In Hoppál Mihály (ed.): *Shamanism in Eurasia 2*. Göttingen, Herodot, 1984, 430–449.
- IANCU Laura: *Helyi vallás a moldvai Magyarfaluban. Néprajzi vizsgálat*. (PhD-disszertáció, kézirat a PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszékén.) Pécs, 2011.
- IPOLYI Arnold: *Magyar mythologia*. Pest, Heckenast Gusztáv, 1954.
- KATONA Lajos: Túlvilági látomások kódexeinkben. *Akadémiai Értesítő*, 1907, 500–507.
- KÁLMÁNY Lajos: *Boldogasszony, ősvallásunk istenasszonya*. (Akadémiai Értekezések a Nyelv- és Széptudományok Köréből XII.) Budapest, 1885.
- KÁLMÁNY Lajos: *Mythologiai nyomok a magyar nép nyelvében és szokásaiban. A hold nyelvahagyományainkban*. (Akadémiai Értekezések a Nyelv- és Széptudományok Köréből XIV. 5.) Budapest, 1887.
- KESZEG Vilmos – PETI Lehel – PÓCS Éva (szerk.): *Álmok és látomások a 20–21. századból I*. Fontes Ethnologiae Hungaricae VI. Budapest, L'Harmattan – PTE Néprajz Tanszék, 2009.
- KLANICZAY Gábor: Benandante – kresnik – zduhač – táltos. Samanizmus és boszorkányhit érintkezési pontjai Közép-Európában. *Ethnographia*, XCIV, 1983, 116–134.
- KOVÁCS Katalin: *Ha a lelkek... Lélekhiedelmek Salánkon*. Ungvár–Budapest, Intermix Kiadó, 2002.
- KÓKA Rozália (közreadja): „Bételjesítem Isten akarátját...” *A lézpedi szent leány látomásai*. Fontes Ethnologiae Hungaricae III. A Pécsi Tudományegyetem Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék és a L'Harmattan Könyvkiadó közös sorozata. Budapest, L'Harmattan – PTE Néprajz Tanszék, 2006, 230–251.
- KÖRNER Tamás: Mutatvány a készülő magyar hiedelemmonda-katalógusból. B) A halál és a halottak. *Ethnographia*, LXXXI, 1970, 55–96.
- LÁNG János: *Lélek és isten. A vallás alapvető fogalmainak kialakulása*. Budapest, Gondolat, 1974.
- LÁSZLÓ Gyula: *A honfoglaló magyar nép élete*. Budapest, Magyar Élet Kiadó, 1944.
- LECOUTEUX, Claude: Mara – Ephialtes – Incubus. Le cauchemar chez les peuples germaniques. *Études Germaniques*, 42, 1987a, 1–24.
- LECOUTEUX, Claude: *Geschichte der Gespenster und Wiedergänger im Mittelalter*. Köln–Wien, Böhlau Verlag, 1987b.
- LECOUTEUX, Claude: *Fées, Sorcières et Loup-garous au Moyen Age. Histoire du Double*. Paris, Imago, 1992.
- LIGETI Lajos: Boszorkány és bazargán. *Magyar Nyelv*, LXXII, 1976, 481–482.

- LIGETI Lajos (szerk.): *A magyarság őstörténete*. Budapest, 1943.
- LIXFELD, Hannjost: A Guntram-monda Paulus Diaconusnál (AT 1645A). *Ethnographia*, LXXXIII, 1970, 2–12.
- LIXFELD, Hannjost: Die Guntramsage (AT 1645 A) Volkserzählung vom Alter Ego in Tiergestalt und ihre schamanistische Herkunft. *Fabula*, 13, 1972, 60–107.
- MACDERMOT, Violet: *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, 1971.
- MANNINEN, Ilmari: *Die dämonistische Krankheiten in finnischen Volksaberglauben. Vergleichende volksmedizinische Untersuchung*. (Folklore Fellows' Communications 45.) Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 1922.
- MESTERHÁZY Károly: Hitvilág és társadalom kapcsolata a honfoglaló magyarságnál. In Hoppál Mihály – Istvánovits Márton (szerk.): *Mítosz és történelem*. (Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához 3.) Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport, 1978, 39–47.
- MESTERHÁZY Károly: A honfoglaló magyarok hitvilága és a monoteizmus. In Novák László (szerk.): *Hiedelmek, szokások az Alföldön I*. Az Arany János Múzeum Közleményei VII. Nagykőrös, 1992, 89–120.
- MESTERHÁZY Károly: Többgyökerű ősi vallásunk emlékei. In Kovács László (szerk.): *Honfoglalás és régészet. (A honfoglalásról sok szemmel I.)* Budapest, Balassi, 1994, 301–308.
- MEYER-MATHEIS, Vera: *Die Vorstellung eines Alter Ego in Volkserzählungen*. Dissertatio Freiburg i/B. (Institut für Volkskunde, Universität Freiburg), 1974.
- MÉSZÖLY Gedeon: Az ugorkori sámánosság magyar szókinszbeli emlékei. *Magyar Nyelv*, 48, 1952, 61.
- MOSZYŃSKI, Kazimierz: *Kultura ludowa slowian II. Kultura duchowa I*. Warsaw, Książka i Wiedza, 1967. [Kraków, 1929.]
- MUNKÁCSI Bernát: Újabb adalékok a magyar nyelv török elemeihez. *Nyelvtudományi Közlemények*, 1887.
- MUNKÁCSI Bernát: Adatok a magyarok pogánykori vallásos képzeletéhez. A régi magyar lovas temetkezés keleti párhuzamai. *Ethnographia*, VII, 1896, 220–229.
- NAGY Ilona: A Föld teremtésének mondája. *Ethnographia*, XC, 1979, 323–330.
- OOSTEN, Jarich G.: *The War of the Gods. The Social Code of Indo-European Mythology*. London – Boston – Melbourne – Henley, Routledge & Kegan Paul, 1985.

- PAASONEN, Heikki: Über die ursprüngliche Seelenvorstellungen bei den finnisch-ugrischen Völker. *Journal de le Société Finno-Ougrienne*, 26, 1909–10, 1–27.
- PAIS Dezső: Agyafürt. *Magyar Nyelv*, X, 1914, 414–417.
- PAIS Dezső: Megtorol. A halott etetése és a halotti lakoma. In uő: *A magyar ősvallás nyelvi emlékeiből*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1970a, 11–14. [1922, 1943.]
- PAIS Dezső: Reg [1.] A régi magyarság szellemi életének kérdésköréből. Reg [2.]. In uő: *A magyar ősvallás nyelvi emlékeiből*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1970b, 15–33, 109–142 [1948, 1958.]
- PAIS Dezső: Huj – huj – kaját. Hangutánzó–hangkifejező szavaink néhány ősi rokonságban levő csoportjáról. In uő: *A magyar ősvallás nyelvi emlékeiből*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1970c, 42–72. [1957.]
- PAIS Dezső: A táltos meg az orvos. In uő: *A magyar ősvallás nyelvi emlékeiből*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1970d, 73–87. [1958.]
- PAIS Dezső: A finnugorság lélekképzetei és rájuk vonatkozó kifejezései. In uő: *A magyar ősvallás nyelvi emlékeiből*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1970e, 185–209. [1958.]
- PAIS Dezső: Tündér. In uő: *A magyar ősvallás nyelvi emlékeiből*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1970f, 213–249. [1958.]
- PAIS Dezső: A néző és a látó. A sámán teljesítményei közül. [1.] In uő: *A magyar ősvallás nyelvi emlékeiből*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1970g, 250–255.
- PAIS Dezső: Isten és ördög. In uő: *A magyar ősvallás nyelvi emlékeiből*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1970h, 282–299.
- PAKSA Katalin: *Magyar népzene-történet*. Budapest, Balassi Kiadó, 1999.
- PAPER, Jordan: *The Mystic Experience. A Descriptive and Comparative Analysis*. New York, State University of New York Press, 2004.
- PATCH, Howard Rollin: *The Other World According to Descriptions in Medieval Literature*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1950.
- PAULSON, Ivar: *Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker. Eine religionsethnographische und religionsphänomenologische Untersuchung*. (Monograph Series 5.) Stockholm, Statens Etnografiska Museum, 1958.
- PETI Lehel: A lélekmentő. Katasztrófaélmény és imitatio Christi egy csángó asszony látomásaiban. In Pócs Éva (szerk.): *Démonok, látók, szentek. Vallásetnológiai fogalmak tudományos megközelítésben*. Tanulmányok a transzcendensről VI. Balassi, Budapest, 2008, 534–552.

- PEUCKERT, Will-Erich: Der Zweite Leib. In uő: *Verborgenes Niedersachsen. Untersuchungen zur niedersächsischen Volkssage und zum Volksbrauch*. Göttingen, O. Schwartz, 1960, 11–35.
- PEUCKERT, Will-Erich: Die Walriderske im Siebrand. In *Verborgenes Niedersachsen. Untersuchungen zur niedersächsischen Volkssage und zum Volksbrauch*. Göttingen, O. Schwartz, 1960, 91–102.
- POSONYI Erzsébet: A Tar Lőrinc-monda és a Szent Patrik purgatóriumi víziók keletkezése. *Magyarságtudomány*, I, 1942, 26–54, 195–224.
- PÓCS Éva: Sárkányok, ördögök és szövetségeseik a délszláv–magyar kapcsolatok tükrében. *Folklór és Tradíció*, VI, 1988, 145–170.
- PÓCS Éva: Hungarian Táltos and his European Parallels. In Hoppál, Mihály – Pentikäinen, Juha (eds.): *Uralic Mythology and Folklore*. (Ethnologia Uralica 1.) Budapest, Ethnographic Institute of the Hungarian Academy of Sciences – Helsinki, Finnish Literature Society, 1989, 251–276.
- PÓCS Éva: Néphit. In Dömötör Tekla (főszerk.): *Népszokás, néphit, népi vallásosság*. Magyar Néprajz VII. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1990a, 527–691.
- PÓCS Éva: Magyar ősvallás. In Bellinger, Gerhard J. (szerk.): *Nagy valláskalauz*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1993, 286–290.
- PÓCS Éva: *Élők és holtak, látók és boszorkányok. Mediátori rendszerek a kora újkor forrásaiban*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1997a.
- PÓCS Éva: A magyar mitológia és Európa. In Kovács László – Paládi-Kovács Attila (szerk.): *Honfoglalás és néprajz. (A honfoglalásról sok szemmel IV.)* Budapest, Balassi Kiadó, 1997b, 309–322.
- PÓCS Éva: Transz és látomás Európa népi kultúráiban. In uő (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. (Tanulmányok a transzcendensről I.) Budapest, Balassi Kiadó – Pécs, University Press, 1998, 15–55.
- PÓCS Éva: Shamanism, Witchcraft and Christianity in Early Modern Europe. In Valk, Ülo (ed.): *Studies in Folklore and Popular Religion 3*. Tartu, 1999, 111–135.
- PÓCS Éva: Magyar samanizmus a kora újkori forrásokban. In uő: *Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán. Válogatott tanulmányok I*. Budapest, L'Harmattan, 2002a, 137–172.
- PÓCS Éva: Esővarázslás és idővarázslók a magyar boszorkányperekben (XVI–XVIII. század). In uő (szerk.): *Folyamatok és fordulópontok. Tanulmányok Andrásfalvy Bertalan*

- tiszteletére*. Studia Ethnologia Hungarica IV. Budapest, L'Harmattan – PTE Néprajz Tanszék, 2002b, 159–207.
- PÓCS Éva: Natura és kultúra – halál vagy élet? Kettős lények és „emberré avatás”. In ő (szerk.): *Mikrokozmosz, makrokozmosz. Vallásethnológiai fogalmak tudományos megközelítésben. (Tanulmányok a transzcendensről III.)* Budapest, Balassi, 2002c, 165–220.
- PÓCS Éva: A magyar halottlátó és a keresztény Európa. In ő: *Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán. Válogatott tanulmányok I.* Budapest, L'Harmattan, 2002d, 137–172.
- PÓCS Éva: Kereszteletlenek, zivatardémonok és az ördög. (Új kiadás.) In *Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán. Válogatott tanulmányok I.* Budapest, L'Harmattan, 2002e, 64–77.
- PÓCS Éva: Néhány új szempont a regölés és a regösének kutatásához. In Andrásfalvy Bertalan – Domokos Mária – Nagy Ilona (szerk.): *Az Idő rostájában. Tanulmányok Vargyas Lajos 90. születésnapjára II.* Budapest, L'Harmattan, 2004a, 285–333.
- PÓCS Éva: Szócikkek egy mágiaenciklopédiához. *Ethnographia*, 115, 2004b, 1–46.
- PÓCS Éva: „Tündéres” és „Szent Ilona szerzete”, avagy voltak-e magyar tündérvarázslók? In Csörsz Rumen István (szerk.): *Mindenek Gyűjtemény I. Tanulmányok Küllős Imola 60. születésnapján.* (Artes Populares 21.) Budapest, ELTE BTK Folklore Tanszék, 2005, 289–308.
- PÓCS Éva: Hiedelmek, vallási képzetek 1–2. Hiedelemvilág, hitvilág. In Paládi-Kovács Attila (főszerk.): *Táj, nép, történelem.* Magyar Néprajz I. 2. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2009a, 133–136, 262–266.
- PÓCS Éva: Halottlátók. In Keszeg Vilmos – Peti Lehel – Pócs Éva (szerk.): *Álmok és látomások a 20–21. századból I.* Fontes Ethnologiae Hungaricae VI. A Pécsi Tudományegyetem Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék és a L'Harmattan Könyvkiadó közös sorozata. L'Harmattan – PTE Néprajz Tanszék, Budapest, 2009b, 352–354.
- PÓCS Éva: Szent látók. In Keszeg Vilmos – Peti Lehel – Pócs Éva (szerk.): *Álmok és látomások a 20–21. századból I.* Fontes Ethnologiae Hungaricae VI. A Pécsi Tudományegyetem Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék és a L'Harmattan Könyvkiadó közös sorozata. L'Harmattan – PTE Néprajz Tanszék, Budapest, 2009c, 164–166.

- PÓCS Éva: Seers in Central Europe. In William, A. Christian Jr. –Klaniczay, Gábor (eds.): *The „Vision Thing.” Studying Divine Intervention*. (Collegium Budapest Workshop series 18.) Budapest, Collegium Budapest, 2009d, 279–312.
- PÓCS Éva (szerk.) 1998: *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományos megközelítésben. (Tanulmányok a transzcendensről I.)* Budapest, Balassi Kiadó, 1998, 584 o.
- PÓCS Éva (szerk.) 2001: *Lélek, halál, túlvilág. Vallásetnológiai fogalmak tudományos megközelítésben. (Tanulmányok a transzcendensről II.)* Budapest, Balassi Kiadó, 2001, 537 o.
- PÓCS Éva (szerk.): *Démonok, látók, szentek. Vallásetnológiai fogalmak tudományos megközelítésben. Tanulmányok a transzcendensről VI.* Budapest, Balassi Kiadó, 2008.
- PÓCS Éva – VOIGT V. (szerk.): *Ősök, táltosok, szentek. Tanulmányok a honfoglaláskor és Árpád-kor folklórából.* Budapest, MTA Néprajzi Kutató Intézet, 1996.
- RAUDVERE, Catharina: *Föreställningar om maran i nordisk folktro.* (Lund Studies in History of Religions I.) Lund, Religionshistoriska avdelningen, Lunds universitet, 1993.
- RESCH, Andreas (Hrsg.): *Fortleben nach dem Tode.* (Imago Mundi VII.) Innsbruck, Resch Verlag, 1980.
- ROHDE, Erwin: *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen.* Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1925. [1. kiadás: 1893.]
- RÓHEIM Géza: *Magyar néphit és népszokások.* Budapest, Athenaeum, 1925.
- RÓHEIM Géza: A magyar sámánizmus. In *Primitív kultúrák pszichoanalitikus vizsgálata.* Budapest, 1984, 171–228. [Hungarian Shamanism. In *Psychoanalysis and the Social Sciences III.* New York, International Universities Press, 1961, 131–169.]
- RÓNA-TAS András: Magyarság és kereszténység a honfoglalás előtt. *Vigilia*, 64, 1999, 808–820.
- RÓNA-TAS András: Materialien zur alten Religion der Türken. In Heissig, Walther – Klimkeit, H.-J. (Hrsgs.): *Synkretismus in den Religionen Zentralasiens.* Wiesbaden, Otto Harrasowitz, 1987, 33–45.
- SCHMIDT, Leopold: Der „Herr der Tiere“ in einigen Sagenlandschaften Europas und Eurasias. *Anthropos*, XLVI, 1952, 509–538.
- SCHMITT, Jean-Claude: *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale.* Paris, Gallimard, 1994.
- SEBESTYÉN Gyula: A magyar varázsdob. *Ethnographia*, XI, 1900, 433–446.

- SEBESTYÉN Gyula: *Regös-énekek*. (Magyar Népköltési Gyűjtemény. Új folyam IV.) Budapest, Athenaeum, 1902.
- SIKKALA, Anna-Leena: The Siberian Shaman's Technique of Ecstasy. In Holm, N. G. (ed.): *Religious Ecstasy*. Based on papers read at the Symposium on Religious Ecstasy held at Åbo, Finland, in the 26th–28th of August 1982. Stockholm, 1982, 103–121.
- SOLYMOSSY Sándor: Keleti elemek népmeséinkben. (A népmesekutatók 100 éves jubileumára.) *Ethnographia*, XXXIII, 1922, 30–44.
- SOLYMOSSY Sándor: A vasorrú bába és mitikus rokonai. *Ethnographia*, XXXVIII, 1927, 217–235.
- SOLYMOSSY Sándor: Magyar ősvallási elemek népmeséinkben. *Ethnographia*, XL, 1929, 133–134.
- SOLYMOSSY Sándor: Az égbenyúló fáról szóló mesei motívumok. *Ethnographia*, XLI, 1930, 61–62.
- SOLYMOSSY Sándor: Népmeséink sárkányalakja. *Ethnographia*, XLII, 1931, 116–120.
- SOLYMOSSY Sándor: *A magyar ősi hitvilág*. Magyarország Néprajza IV. Budapest, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, 1937, 402–479.
- STOJANOVIČ-LAFAZANOVSKA, Lidija: *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 Tsepenkov”, 1996.
- SZENDREI Janka: A regösének balkáni dallamrokonsága. *MTA I. Osztályának Közleményei*, 23, 1966, 221–232.
- SZENDREI Janka: A naptári ünnepek énekei. In Rajeczky Benjamin (szerk.): *Magyarország zenetörténete I. Középkor*. Budapest, Balassi Kiadó, 1988, 489–537.
- SZENDREY Ákos: Az ősmagyar temnetkezés. *Ethnographia*, XXXIX, 1928, 12–26.
- SZENDREY Ákos: A magyar lélekhit. *Ethnographia*, LVII, 1946, 34–46.
- SZENDREY Ákos: Hexe, Hexendruck. *Acta Ethnographica*, IV, (1955, 129–169.
- SZŐKE Béla: Spuren des Heidentums in den frühmittelalterlichen Gräberfeldern Ungarns. *Studia Slavica*, I, 1956, 119–155.
- TAGÁNYI Károly: *Lebende Rechtsgewohnheiten und ihre Sammlung in Ungarn*. (Ungarische Bibliothek für das Ungarische Institut an der Universität Berlin, hrsg. von Robert Gragger. Erste Reihe 3.) Berlin–Leipzig, Walter de Gruyter Co., 1922.

- TETTAMANTI Sarolta: *Temetkezési szokások a 10–11. században a Kárpát-medencében. Studia Comitatus. Tanulmányok Pest megye múzeumaiból III.* Szentendre, 1975, 86–94.
- TUCZAY, Christa: Jósítás, médiumizmus és a szellemek világa a középkorban. In Pócs Éva (szerk.): *Mágikus és szakrális medicina. Vallásetnológiai fogalmak tudományos megközelítésben. (Tanulmányok a transzcendensről VII.)* Budapest, Balassi Kiadó, 2010, 481–497.
- TYLOR, Edward B.: *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom.* London, John Murray, 1871.
- V. KOVÁCS Sándor (szerk.): *Tar Lőrinc pokoljárása. Középkori magyar víziók.* Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1985.
- VARGYAS Gábor: A „magyarok totemizmusa” nyomában. In Kovács László – Paládi-Kovács Attila (szerk.): *Honfoglalás és néprajz. (A honfoglalásról sok szemmel IV.)* Budapest, Balassi Kiadó, 1997, 323–331.
- VARGYAS Lajos: Keleti elemek a magyar néphitben. *Antiquitas Hungarica*, 1947, 81–85.
- VARGYAS Lajos: Keleti párhuzamok Tar Lőrinc pokoljárásához. *Műveltség és Hagyomány*, V, 1963, 37–52.
- VARGYAS Lajos: Honfoglalás előtti keleti elemek a magyar folklórban. *Történelmi Szemle*, 1977, 107–121.
- VARGYAS Lajos: A honfoglaló magyarság hitvilágának legfejlettebb rétege a nyelv és a folklór tükrében. In Hoppál Mihály – Istvánovits Márton (szerk.): *Mítosz és történelem. (Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához 3.)* Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport, 1978, 15–28.
- VARGYAS Lajos: A regösének problémájának újabb, zenei megközelítése. *Ethnographia*, XC, 1979, 163–190.
- VARGYAS Lajos: Folklór és őstörténet. Módszertani megfontolások. In Halász Péter (szerk.): *A dunamenti népek hagyományos műveltsége. Tanulmányok Andrásfalvy Bertalan tiszteletére.* Budapest, Magyar Néprajzi Társaság, 1991, 27–31.
- VIRT István: „Elszakasztottad a testemtől én lelkemet.” *A moldvai és a Baranya megyei csángók halottas szokásai és hiedelmei.* Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 2001.
- VOIGT Vilmos: A magyar mitológia kutatásának tanulságai. In Hoppál Mihály – Istvánovits Márton (szerk.): *Mítosz és történelem. Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához 3.* Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport, 1978, 121–132.

- VOIGT Vilmos: Középkori látomások és a látomások megjelenése a XV–XVII. századi magyar irodalomban. In Küllős Imola – Molnár Ambrus (szerk.): *Vallási néprajz* 8. Budapest, 1996, 11–31.
- VOIGT Vilmos: A magyar ősvallás fogalma. In Kovács László – Paládi-Kovács Attila (szerk.): *Honfoglalás és néprajz. (A honfoglalásról sok szemmel IV.)* Budapest, Balassi Kiadó, 1997, 301–308.
- VOIGT Vilmos: A magyar ősvallás kérdése I–II. *Ethnographia*, 108, 1997, 365–418; 109, 1998, 71–96.
- VOIGT Vilmos: Folklorisztika és őstörténet. In uő: *Világnak kezdetétől fogva. Történeti folklorisztikai tanulmányok*. Budapest, Universitas Könyvkiadó, 2000, 65–99.
- VOIGT Vilmos: *A vallás megnyilvánulásai. Bevezetés a vallástudományba*. Budapest, Timp Kiadó, 2006.
- ZALESKI, Carol: *Otherworld Journeys. Accounts of Near-death Experience in Medieval and Modern Times*. Oxford – New York, Oxford University Press, 1987.

Felhasznált kéziratok és archivális források

A Magyar Néphit Archívuma (a MTA BTK Néprajztudományi Intézetben) *Garabonciás, Halál, Halottlátó, Jós, Kísértet, Látomás, Látó, Lélek, Születés, Táltos, Tudós, Túlvilág, Tündér, Visszajáró halott* elnevezésű csoportjainak adatai.